

BIBLIOTHECA SALMANTICENSIS

Estudios 20

MARCELINO LEGIDO LOPEZ

**LA IGLESIA DEL SEÑOR**

Un estudio de eclesiología paulina

SALAMANCA  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA  
1978

— La iglesia del Señor está empezando a vivir un nuevo Pentecostés. Sobre toda la faz de la tierra, y de modo especial, en las partes más bajas, donde viven los pobres, han empezado a nacer pequeñas comunidades, que pretenden vivir la experiencia fraternal de la primera hora, siguiendo de cerca las huellas del Señor. Por ello hoy las miradas de muchos se dirigen a las cartas de Pablo, testimonio excepcional de la vida y el camino de las primeras comunidades cristianas.

— Este estudio pretende desentrañar con la mayor fidelidad posible la constitución, la edificación y la irradiación de estas iglesias reunidas por el Padre en Cristo con la fuerza del Espíritu. En una fraternidad, más aún, una familia. Un Padre, un Hermano mayor, un Amor. Todos hijos y hermanos. Todos iguales y distintos. Cada uno con su don y su servicio. Reunidos en torno a la mesa, donde se parte la palabra y el pan, para compartir los bienes y la vida, llegando a ser un cuerpo. En esta familia el viejo pueblo se ha convertido en nueva humanidad.

— Pero esta fraternidad no es para sí misma. Está encabezada por su Señor, que por ella, con ella y en ella va realizando el reino del Padre, en medio del mundo. La iglesia no es sin más para el mundo. La iglesia en el mundo es para el reino. La comunidad de la obediencia de la fe, se hace comunidad de servicio en el amor y de lucha en la esperanza. El Señor mediante su iglesia irá venciendo a todos los poderes, recreando la vieja en nueva creación, hasta que vencida incluso la muerte, él mismo entregue el reino al Padre, para alabanza de gloria de su gracia.

#### COMISION DE PUBLICACIONES

*Presidente:* José Oroz Reta.

*Vocales:* Javier Pikaza, Saturnino Alvarez Turienzo, Miguel M.<sup>a</sup> Garijo Guembe, Julio Manzanares, Tomás García Barberena, Gerardo Pastor Ramos, José Ramón Guerrero.

BIBLIOTHECA SALMANTICENSIS

Tomus 20

---

MARCELINO LUIS LOPEZ

LA IGLESIA DEL SEÑOR

Un estudio de etimología paulina

SALAMANCA

UNIVERSIDAD Pontificia

1974

BIBLIOTHECA SALMANTICENSIS

Estudios 20

---

MARCELINO LEGIDO LOPEZ

## LA IGLESIA DEL SEÑOR

Un estudio de eclesiología paulina

SALAMANCA  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

1978

BIBLIOTHECA SALAMANTICENSIS

Estudios 29

MARCELINO LÓPEZ

LA IGLESIA DEL SEÑOR  
Un estudio de escatología paulina

La edición de esta obra ha sido posible gracias a la generosa colaboración de la FUNDACION VEGA.

Es propiedad de la UPS

Depósito Legal: S. 147 - 1978

I.S.B.N. 84-7299-058-3

Imp. «KADMOS» - Universidad Pontificia - Compañía, 1 - Salamanca, 1978

## Prólogo

*La iglesia vive con la creación entera los dolores del nuevo nacimiento hacia el día del Señor y necesita concentrarse de nuevo en el evangelio para ser fiel a su misión en esta noche oscura y fecunda, que atraviesa. Las miradas de muchos se vuelven hoy a la comunidad primitiva y quisieran encontrar, sobre todo en las cartas de Pablo, una respuesta que ayude a iluminar el camino. Esta es también la inquietud apremiante de las pequeñas comunidades cristianas entre los pobres, nacidas sobre toda la faz de la tierra, en las que tiene su puesto en la vida este estudio de eclesiología paulina.*

*Pretende ser un estudio exegético histórico-crítico, que sirva a la edificación de la iglesia en Cristo hacia la consumación del reino de Dios. Por eso, aun partiendo de las inquietudes de la hora presente, no se propone utilizar los textos paulinos para fundamentar la nueva eclesiología dogmática, ni tampoco manejarlos a satisfacción de las nuevas necesidades sociopolíticas y pastorales. Tomando por base toda la historia de la investigación de la eclesiología paulina, aspira a ser un estudio estrictamente histórico, que se acerque con la mayor objetividad posible a la comprensión teológica, que las primeras comunidades tenían de su vida y de su misión. Pero al tiempo somos conscientes de que esta aspiración sólo ha logrado ser una perspectiva fragmentaria, necesitada de diálogo crítico, que la complemente y objective. El estudio queda, pues, abierto a la discusión y a la ayuda de todos.*

*En realidad ha sido también obra comunitaria de muchos hermanos, de los cuales sólo a unos pocos, en nombre de todos, puedo aquí recordar y agradecer. La experiencia viva de la iglesia entre los pobres, compartida en las comunidades de obreros emigrantes españoles de München y Sindelfingen (Alemania) y en las comunidades de campesinos castellanos de San Esteban de Zapardiel (Avila) y del Cubo de Don Sancho (Salamanca) me desveló en gran medida la realidad de las primeras fraternidades cristianas. Un análisis de su existencia histórica y de su comprensión teológica sólo me fue posible con la ayuda de mis profesores, los exégetas L. Turrado, O. Kuss,*

Prólogo

*H. Schlier, O. Michel y E. Käsemann; los teólogos M. Cuervo, L. Arias, H. Fries, J. Ratzinger, H. Küng y J. Moltmann, y los filólogos A. Tovar, M. Sánchez Ruipérez y A. García Calvo. Pensionado por la Fundación Universitaria Oriol-Urquijo y con el apoyo de su fundador, D. José Luis de Oriol, y de su director, D. Fulgencio Martín, pude realizar mis estudios en las universidades alemanas. El obispo Mauro Rubio me ayudó y alentó siempre; las «Hermanas pobres de la enseñanza» de Bad Niedernau y mis hermanos, Germán y Beatriz, me acogieron cuando estaba agotado y enfermo para poder continuar trabajando y redactando el estudio. El grupo de mis amigos del Seminario de Calatrava trabajaron con gran esfuerzo en la preparación del manuscrito. José Oroz me ayudó en la transliteración de los textos griegos. Joaquín Tapia me acompañó fraternal y pacientemente en la larga elaboración y revisión crítica del texto. F. Prieto hizo posible la composición mecánica afrontando sus dificultades en esmero y grandeza de ánimo. La Comisión de publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca se encargó generalmente de su publicación. A todos ellos y en especial a los pobres, mis hermanos entrañables, que me enseñaron con su vida a amar, comprender y servir a la iglesia del Señor, mi más profundo agradecimiento.*

Cubo de Don Sancho, Pascua del Señor 1978.

## Introducción

El estudio de la eclesiología paulina, con el método histórico crítico, exige previamente un análisis de los trabajos realizados hasta hoy<sup>1</sup>. Sólo es posible descubrir en el presente una perspectiva adecuada, si se asumen las perspectivas descubiertas en el pasado<sup>2</sup>. La tarea exegética se encuadra en tres grandes períodos, que corresponden en último término a tres etapas de la vida de la iglesia: desde comienzos del siglo XIX hasta la unificación alemana (1817-1871); desde ésta hasta la primera guerra mundial (1871-1919); y desde ésta hasta el concilio Vaticano II (1919-1965). Estos tres períodos corren paralelos a tres estadios del método exegético: el primero con el método histórico-consecuente; el segundo con el método histórico-religioso; el tercero con el método histórico-teológico. Pero no es el método, sino la problemática planteada por la misma historia de la iglesia, encuadrada en el mundo, la que da el denominador común.

### 1. Primera perspectiva: la unión de la iglesia.

Esta primera perspectiva eclesiológica ha nacido en el contexto alemán de la primera etapa del siglo XIX<sup>3</sup> y de la iglesia evangélica que vive dentro de él<sup>4</sup>. La iglesia busca su unidad en un mundo y en un pueblo, que buscan su unidad. Este es el punto de mira para hacer los primeros análisis de la iglesia primitiva con el método histórico consecuente. Aquí radica su fecundidad y su limitación.

F. Chr. Baur nos ofrece el primer análisis crítico de la eclesiología paulina. El problema central y su enfoque le vienen sugeridos por la iglesia y el mundo, que está viviendo<sup>5</sup>. La comunidad de Corinto se ofrece como un documento excepcional para analizar las tensiones y el desarrollo de las primeras comunidades. En medio de la complejidad de la situación se esbozan dos partidos, el de Pedro y el de Pablo; en realidad, dos sistemas, que entienden de manera distinta la revelación y lo revelado<sup>6</sup>. Esta antítesis se supera en *Rom.*, donde se plantea como cuestión central la reconciliación de judíos y gentiles en la unidad de la iglesia, bajo el mismo Cristo, Hijo de Dios<sup>7</sup>.



La eclesiología de Pablo deja de ser un tratado dogmático, para convertirse en una respuesta histórica.

Junto con la postura crítica radical de Baur, perdura la posición anterior más dogmática que histórica, más sintética que analítica. Así, en diálogo con las posiciones de Möhler, aparece por aquellos mismos años el estudio de Rothe sobre la iglesia primitiva. La vida interior, la comunión de los santos, se despliega en la constitución y organización de la iglesia, que pretende la realización cósmica del reino, concretada en el estado<sup>8</sup>. La primera comunidad se sentía nuevo Israel, pero Pablo obra en ella una transformación radical. Todos tienen con Cristo una relación vital real, están animados por él, son sus órganos. La iglesia con sus distintos dones y ministerios es el organismo unitario del Redentor. Existe en la forma de pequeñas comunidades locales, en las que ya desde el principio se esboza una organización jerárquica<sup>9</sup>.

El planteamiento de Baur ha despertado interés e inquietud en los ambientes teológicos y eclesiásticos<sup>10</sup>. G. V. Lechler procede de su escuela, pero, en honor a la verdad, cree poder responderle críticamente. El evangelio de Pablo no difiere esencialmente del de la comunidad anterior. El punto angular es Jesucristo, Hijo de Dios, redentor de los hombres. Los creyentes forman una comunidad fraternal: por dentro centrada en la enseñanza de los apóstoles, la fracción del pan y la oración, por fuera integrada en la sinagoga. Pablo expresó la autoconciencia cristiana con más libertad, pero sin perder los elementos judíos: el AT libro de la comunidad, la pascua y la muerte expiatoria de Cristo. Tanto en las comunidades paganocristianas como en las judeocristianas, se encuentran lo viejo y lo nuevo, mezclados en distinta medida y destacándose de distinta manera<sup>11</sup>.

Baur continúa sus análisis, pretendiendo en el fondo una síntesis. La historia en la perspectiva hegeliana es un proceso en el que, a través de las contradicciones, el espíritu llega a la plena autoconciencia e identidad<sup>12</sup>. En el cristianismo, el valor absoluto es Cristo, el Hijo de Dios, que ha roto las fronteras de Israel hacia la humanidad entera<sup>13</sup>. A través de las tensiones y los grupos de la comunidad primitiva, se va alcanzando la reconciliación de judíos y griegos en él<sup>14</sup>. El paso de *Gal.* a *Cor.* y *Rom.* es una trascendencia del particularismo judío a la universalización en el Espíritu dentro de la unidad fraternal de todos<sup>15</sup>. El verdadero punto central de la eclesiología paulina sería que los bautizados, rotas todas las diferencias, son todos una sola cosa en Cristo.

El problema de la unidad de la iglesia articula, según vamos vien-

do, los primeros análisis críticos de la eclesiología paulina. A. Ritschl plantea de nuevo el problema de la mediación, por la que se origina la antigua iglesia católica<sup>16</sup>. Hay que abrir un camino entre las posiciones de Baur y Lechler<sup>17</sup>. No hay más que un evangelio, compartido por todos, cuyo centro es el anuncio del reino de justicia y de amor. Pablo avanza en el camino de la plenitud de la ley de que hablaba Jesús. Los grupos de la iglesia primitiva, más que sistemas antitéticos, son formas de vida distintas. Pues hasta las mismas comunidades paganocristianas, que cada vez se alejan más de las costumbres judías, han partido del anuncio del evangelio de Cristo, que ha proclamado y realizado el reino de la justicia de Dios<sup>18</sup>.

Después de la polémica se fueron clarificando los resultados y se alcanzó un cierto *consensus*, expresado sobre todo por C. Weizsäcker. Pablo ha tomado de la primera comunidad el núcleo central del mensaje evangélico: el anuncio del reino y de Cristo<sup>19</sup>. Dentro de las comunidades primitivas las posturas ante este evangelio fueron muy dispares. Van desde el judaísmo particularista de los judaizantes, que se va abriendo en Santiago y Pedro, hasta el universalismo de Pablo, para quien sólo cuenta la fe en el Señor Jesús. El apóstol está de acuerdo esencialmente con Pedro y los primeros apóstoles, y éstos reconocen su misión. Las pequeñas comunidades han nacido en el ámbito del anuncio del reino y de la iglesia universal<sup>20</sup>. Viven en torno a la mesa, donde se proclama la palabra y se parte el pan. Están servidas por los distintos carismas<sup>21</sup>. En la experiencia profunda del *Abba* y del *Maranatha*, se han roto todas las diferencias y se ha realizado la única fraternidad en Cristo<sup>22</sup>.

## 2. Segunda perspectiva: constitución y misión de la iglesia.

La segunda perspectiva eclesiológica ha nacido también en el contexto alemán, desde que se alcanza la unidad nacional bajo el imperio hasta la primera guerra mundial<sup>23</sup>. La iglesia evangélica, que vive inserta en este marco histórico, se ve conmovida por una problemática semejante a la sociopolítica: su propia constitución y su misión en orden al pueblo a quien ha de servir<sup>24</sup>. También ahora el horizonte del presente abre el horizonte del pasado para el análisis de las primeras comunidades cristianas.

E. Hatch, en medio de la situación social presente, acierta a descubrir las primeras comunidades cristianas en el mundo de los pobres<sup>25</sup>. La iglesia es esencialmente una fraternidad abierta a todos. En su vida, el servicio a los más pequeños y marginados ocupa un

puesto central. Por eso su estructura es primariamente caritativo-cultural. Los que presiden la comunidad, obispos y diáconos, serían funcionarios administrativos y financieros para servir a los pobres. Junto a ellos los presbíteros, como en las sinagogas, actuarían como autoridades disciplinares, que ejercen justicia. Sus reuniones serían también dobles, para orar y escuchar la palabra y para administrar el derecho <sup>26</sup>.

Esta sugerencia de la iglesia en Inglaterra es recibida en la iglesia evangélica alemana por A. von Harnack. Para éste lo más importante de aquella aportación era la distinción entre la organización carismática y la disciplinar <sup>27</sup>. Parece que ha habido un proceso de desarrollo descendente, en el que se pasa de la una a la otra. El texto de la *Didaché*, recientemente publicado, será la base tomada por Harnack para confirmar su hipótesis. En la comunidad los que tienen la preferencia son los carismáticos, que el Espíritu envía para el anuncio del evangelio. Junto a ellos están los pastores y obispos, que más que dedicarse al servicio de los pobres, se ocupan de funciones administrativas. Estos se van imponiendo progresivamente, al asumir las funciones apostólicas <sup>28</sup>. Mientras en Rothe carisma e institución se implicaban y exigían mutuamente, en Harnack se enfrentan y contraponen. La constitución carismática es la propia, originaria y constitutiva de la iglesia; la constitución jurídica es secundaria, consecuente y deformante <sup>29</sup>.

En este camino avanza R. Sohm haciendo incompatibles y excluyentes la institución y el carisma <sup>30</sup>. La iglesia es el pueblo de Dios reunido. Por eso la palabra del evangelio es la fuente decisiva para el orden de la *ekklesia*. La comunidad no se estructura por el derecho, sino por los carismas, que son los que constituyen y edifican el orden. Su lugar de unidad es la eucaristía, donde se comparte la palabra y el pan <sup>31</sup>. Si no hay ningún carismático que la presida, se le sustituye por un obispo, que más que funcionario es padre espiritual que apacienta la comunidad con el evangelio. De todas formas, esta iglesia de la palabra, que no tiene derecho, está bajo las exigencias que nacen de la misma palabra. La obediencia debida a ella, no es el deber del derecho, sino el deber del amor en la libertad <sup>32</sup>. Las posiciones de Harnack y Sohm quedan enfrentadas polémicamente. Pronto volverán a encontrarse desde matizaciones nuevas, alcanzadas en su respectiva evolución teológica <sup>33</sup>. Pero la superación de la contraposición entre carisma e institución sólo se alcanzará más tarde.

La iglesia evangélica alemana ha vivido paralelamente con el nue-

vo estado la problemática de su constitución. Pero ya desde su seno grupos de cristianos en el servicio de la caridad, en la lucha política y en la reflexión intelectual estaban viviendo una conciencia de misión y entrega al pueblo, sobre todo a los más pobres. En este horizonte se retorna a las primeras comunidades cristianas para ver cómo ellas se situaron en el mundo y sirvieron a los hombres<sup>34</sup>. También ahora va a ser Harnack quien intuya esta dimensión eclesial, partiendo de la experiencia histórica y de la tradición teológica, en la que él mismo se había formado<sup>35</sup>. De este modo el problema de la constitución acaba desembocando en el de la misión eclesial.

Harnack, partiendo de los problemas vivos de la iglesia en el mundo, vuelve sobre el cristianismo primitivo. El cristianismo es Jesucristo y su evangelio. Este puede resumirse en tres partes. En primer lugar, el anuncio del reino de Dios; en segundo lugar, la paternidad de Dios y el valor infinito del alma humana; en tercer lugar, la justicia mejor y el mandamiento del amor. Sobre estas bases se constituyen las primeras fraternidades cristianas<sup>36</sup>. Los primeros creyentes no son ascetas que nieguen el mundo y huyan de él. Jesús sirvió sobre todo a los pobres, aunque no fue un revolucionario social. Su mensaje pretende instaurar una fraternidad universal, sin que esto implique un programa político concreto. Del mismo modo la comunidad, con esta fuerza trasformante del evangelio, tendrá que trabajar y transformar el mundo esforzándose por instaurar en él la justicia<sup>37</sup>.

El esbozo de los orígenes, que Harnack delineó en la *Esencia del cristianismo*, aparece unos años más tarde aplicado a la misión y expansión de la iglesia en los primeros siglos. Jesús, al anunciar el reino y la filiación, desligó al hombre del suelo nacional, haciendo posible una comunidad fraternal universal. Esta obra fue sobre todo realizada por Pablo, que fundando sus comunidades en el imperio, arrancó el evangelio del judaísmo y lo plantó como fraternidad unida y abierta en el suelo de la humanidad<sup>38</sup>. Estas pequeñas comunidades fraternales con su simple existencia, su pequeña organización y su acción permanente son fuerza poderosa que transforma el mundo. Viven amando y sirviendo a huérfanos y viudas, enfermos y pobres, encarcelados y esclavos. De este modo el acontecimiento cristiano, que es radicalmente individual y espiritual, difunde en torno suyo solidaridad<sup>39</sup>. De todas formas, Harnack continúa viendo el mensaje evangélico como fuerza, que irradia y cambia la realidad del mundo.

E. von Dobschütz pretende hacer un análisis detallado de lo que en Harnack era una perspectiva general fundamental. Estudia las

comunidades de Corinto, Macedonia, Galacia, Frigia y Roma, situándolas en su contexto externo y descubriendo sus tensiones internas. Lo que unía a los creyentes era el Señor Jesús, presente por su Espíritu<sup>40</sup>. Permanecían las mismas circunstancias sociales, pero interiormente todo se había transformado. Esto exige, en primer lugar, dentro de la comunidad, una fraternidad donde se rompan todas las barreras y se alcancen la igualdad de derechos. En segundo lugar este espíritu nuevo debe proyectarse al terreno social y político, para romper allí las barreras de la raza, la clase y la cultura, que separan a los hombres<sup>41</sup>. Así termina esta nueva perspectiva de la eclesiología paulina, empalmando la constitución y la misión eclesial<sup>42</sup>.

### *3. Tercera perspectiva: comunión de la iglesia.*

La tercera perspectiva eclesiológica ha sido descubierta en el contexto europeo occidental, a partir de la primera guerra mundial<sup>43</sup>. Los exégetas, que participan en este descubrimiento, pertenecen a la iglesia católica y a las iglesias de la Reforma. Su horizonte y su planteamiento nace de una comunidad eclesial, que quiere descubrir su comunión en Cristo y su inserción en el mundo<sup>44</sup>. El análisis histórico-crítico va predominando sobre los condicionamientos confesionales y se va alcanzando así una nueva y común comprensión de la iglesia.

La iglesia empieza a ser considerada como una realidad estrictamente religiosa<sup>45</sup>. Los problemas de la unidad, de la constitución y la misión han dado paso al de la comunión. Tr. Schmidt, a la luz de los análisis de la escuela histórico-religiosa, plantea la eclesiología del cuerpo de Cristo<sup>46</sup>. El Cristo terrestre está visto desde el Cristo resucitado y celeste, penetrado por el Espíritu, que es el Espíritu mismo. Esta fuerza del *Kyrios* entronizado penetra en los suyos, en el lugar de su yo, y los incorpora a sí mismo<sup>47</sup>. De este modo Pablo trasciende la categoría del nuevo Israel, para hablar del Cuerpo de Cristo. Se trata de algo más que de una simple comparación. El *Kyrios*, Espíritu vivificante, tiene en la iglesia su expresión corporal, su manifestación visible, su órgano de actuación<sup>48</sup>.

El problema de la organización surge de nuevo sobre el trasfondo de la disputa Harnack-Sohm, pero visto cada vez más desde la comunión. Aquí se sitúa el importante estudio de Holl<sup>49</sup>. La iglesia madre se siente el verdadero Israel, cimentado sobre las columnas de los apóstoles y, sobre todo, de los doce. En esta comprensión de la iglesia, las apariciones del Señor ascendido, suponen un encargo y una

misión para anunciarlo<sup>50</sup>. Desde el principio se dan unidos carisma y tradición. Pablo reconoce el puesto central de Jerusalén y el ministerio y autoridad de los primeros testigos. Pero va más allá. Cristo pasa a primer plano; los apóstoles no son dirigentes, sino servidores. Pablo ha espiritualizado la iglesia y ha roto su vinculación a personas y cosas<sup>51</sup>.

Kattenbusch avanza en esta perspectiva. La iglesia es un misterio, que se cree en el símbolo<sup>52</sup>. Es una comunidad de santos y hermanos<sup>53</sup>. Pero no debe ser entendida desde el organismo helenístico, como lo hizo Schmidt, sino desde el pueblo de Dios del AT. La iglesia se entiende desde el reino de Dios que viene. Por eso, el lugar fontanal de la iglesia es *Dan.* 7.9-28, donde aparece en el marco apocalíptico el pueblo de los santos del Altísimo. Del mismo modo que el viejo pueblo se reunía en la pascua, también ahora el nuevo pueblo se reúne y concentra en la cena del Señor<sup>54</sup>. Es necesario por tanto ir más allá de la alternativa comunidad espiritual y comunidad jurídica. La iglesia es las dos cosas al tiempo<sup>55</sup>.

También en la iglesia católica, el problema de la comunión va pasando a primer plano, aunque el de la constitución continúa estando ante la vista<sup>56</sup>. Köster para entender la iglesia parte también de la pequeña iglesia local, reunida en torno a la palabra y al pan<sup>57</sup>. El ángulo de visión es la misión de la iglesia, que de un modo especial se atestigua en la misión de los apóstoles. El Hijo de Dios, hecho hombre, comparte su vida con los suyos y los asocia a su obra. La iglesia, encabezada por Cristo, está incorporada en el Espíritu a su vida invisible, pero al tiempo es comunidad visible reunida en el bautismo y reafirmada en la cena del Señor<sup>58</sup>.

Peterson desde un planteamiento distinto acentúa también esta perspectiva<sup>59</sup>. El paso de la iglesia judeocristiana a la evangelización de los gentiles tiene una gran significación<sup>60</sup>. La *ekklesia* debe ser vista no tanto desde la asamblea religiosa judía, cuanto desde la *pólis* helenística. Esto se debe sobre todo a la acentuación de la implicación entre reino e iglesia. Una iglesia, que anticipe el reino, ha de tener autoridad y derecho. La comunidad primitiva es al tiempo penumática y jurídica. No es una estructura político religiosa, como el reino mesiánico judío, ni tampoco una comunión puramente espiritual. El que la iglesia sea presencia del reino incluye las dos cosas a la vez<sup>61</sup>.

La implicación entre iglesia y reino no sirve sólo para analizar la constitución interna de la iglesia, sino también su proyección al mundo. Este fue el intento de Gloege<sup>62</sup>. El reinado de Dios tiene un

carácter presencial, pero sobre todo absoluto, incondicional, contramundano<sup>63</sup>. La iglesia en este horizonte aparece como objeto y sujeto de la acción de Dios. Recibe la acción divina y la prolonga. Es lugar-teniente del reino, pero no se identifica en modo alguno con él. Es intramundana y limitada, relativa y jurídica. Unificada mediante la acción de Dios por Cristo en el Espíritu, ha de proyectarse sobre el cosmos, para que irrumpen en él las fuerzas del nuevo *eón* y se prepare el final de los tiempos<sup>64</sup>. A este nivel se esbozaba ya un *consensus* eclesiológico nuevo, desde el que podían entrecruzarse las perspectivas anteriores<sup>65</sup>.

A medida que se va superando la crisis de la postguerra, la iglesia se va insertando en el mundo, reconocida por su labor de pacificación y promoción. Son unos años de una notable acentuación de la escatología presente, que coinciden con el ascenso triunfal del fascismo en los distintos países europeos. En este marco la reflexión eclesiológica pasa a primer plano, especialmente bajo la categoría de cuerpo de Cristo. La iglesia en el mundo aparece sobre todo en la *Carta a los efesios*. Por aquí empieza Schlier<sup>66</sup>. Cristo es el *ánthropos*, que está en el cielo y en la tierra, siendo a la vez cabeza y cuerpo de la iglesia. No se trata de que la iglesia sea propiedad de Cristo, sino de que es el mismo Cristo<sup>67</sup>. Desde aquí se comprende la tarea de la iglesia en el cosmos. Por ella el Señor hace llegar todo a su plenitud.

Käsemann continúa el trabajo de Schlier. Para él la eclesiología se plantea desde la antropología y ésta, a su vez, está determinada por la cosmología<sup>68</sup>. El cuerpo de Cristo, incluso en las grandes cartas, no debe entenderse desde el organismo estoico (el cuerpo pertenece a Cristo), sino desde el *eón* gnóstico (Cristo es el cuerpo mismo). Cristo es la cabeza de la creación y redentor de todos. En la iglesia se hace accesible la creación, pues es el mundo recreado. La iglesia, el *eón* de la *agápe*, es la concreción del nuevo Adán, en el cual existe, identificándose con él, proyectándose desde él. La eclesiología alcanza así una destacada primacía. La tarea de la iglesia parece ser la eclesialización del cosmos<sup>69</sup>.

Paralelamente la exégesis católica se ocupa también del cuerpo de Cristo. Mersch lo hace partiendo en buena parte de las perspectivas dogmáticas<sup>70</sup>. La eclesiología de Pablo, intuida en el camino de Damasco, pretende desvelar el misterio de Cristo en nosotros, de nuestra inclusión sobrenatural en el Salvador. La iglesia existe en el Señor Jesús Cristo, porque existe en el Espíritu vivificante. El cuerpo eclesial es un cuerpo místico<sup>71</sup>. Este planteamiento se da en

todos los escritos de Pablo, incluso en las grandes cartas. También en éstas Cristo anima su cuerpo *eminenter et causaliter*, con la superioridad del alma sobre el cuerpo viviente. Así se explica que todos sean una sola persona en Cristo, un hombre, un cuerpo<sup>72</sup>. La iglesia existe del Padre por Cristo en el Espíritu, en la comunión de la Trinidad.

Wikenhauser aporta también su esfuerzo al análisis de la eclesiología del cuerpo de Cristo. Parte de la autoconciencia de la comunidad como el nuevo pueblo de Dios, que vive entre la resurrección y la parusía<sup>73</sup>. A esta iglesia la considera Pablo como el cuerpo místico de Cristo. En las grandes cartas los creyentes aparecen unidos en una *koinonía* fundada por el bautismo y la cena, animada por el Espíritu, que difunde su energía en la comunidad como el alma en el cuerpo<sup>74</sup>. Después en *Col.* y *Ef.* se distingue el cuerpo de la cabeza, Cristo Señor, creador y vivificador de la iglesia, que a través de ella ha de llevar el cosmos a su plenitud<sup>75</sup>. En Wikenhauser se advierte un menor condicionamiento dogmático, pero un notable peso de la perspectiva patrística.

El artículo de K. L. Schmidt es un intento de síntesis de las perspectivas descubiertas: contexto helenístico y judío, cuerpo de Cristo y pueblo de Dios<sup>76</sup>. La iglesia es primariamente el nuevo pueblo de Dios del nuevo testamento. Los dos elementos que la constituyen son «de Dios» y «en Cristo». La muerte, resurrección y entronización de Cristo es lo que ha hecho posible el cumplimiento de la alianza y la convocación de la nueva asamblea<sup>77</sup>. En *Col.* y *Ef.* esta comunidad aparece como cuerpo de Cristo, el «hombre» redentor, que recoge el cuerpo de sus miembros. Pablo con ello, más que acentuar la eclesiología, subraya la primacía cristológica, la unión vital de Cristo con la iglesia<sup>78</sup>. Las perspectivas descubiertas revelan sobre todo la comunión de la iglesia.

La situación de la iglesia en los años de la guerra y de la postguerra plantea con toda agudeza la situación escatológica de la comunidad cristiana en la tierra. Su vivencia y su autoconciencia cambian notablemente, de la comunión a la tentación, de la permanencia a la peregrinación, del cuerpo de Cristo al pueblo de Dios<sup>79</sup>. Se está abriendo una nueva etapa en la interpretación de la eclesiología paulina.

Esta nueva etapa de la investigación eclesiológica se inicia desde una intensa conciencia escatológica<sup>80</sup>. En este horizonte nace la obra de Dahl<sup>81</sup>. Su punto de partida es el AT y el judaísmo tardío. Para conocer la realidad de la iglesia hay que volver sobre el viejo Israel,



el pueblo de la filiación y la santidad, que ha vacilado entre la apertura a la universalidad y la concentración nacional<sup>82</sup>. Ahora en el nuevo Israel se unen el resto de los judeocristianos y los creyentes venidos de la gentilidad, todos ellos pecadores, que han recibido la justicia aparecida en Cristo. Partiendo del pueblo de judíos y gentiles unidos al Cristo, el Hijo de Dios, se alcanzan las últimas reflexiones sobre el cuerpo de Cristo. Esta comunidad del pueblo mesiánico, incorporada al Hijo, es el centro del mundo, la nueva humanidad, por la que llegará la redención al universo<sup>83</sup>.

Cerfaux aporta también una notable reflexión sobre la eclesiología paulina en esta línea que se está esbozando<sup>84</sup>. Para Pablo la iglesia es el nuevo pueblo, que posee en plenitud los privilegios del antiguo (alianza, promesa, ley, gloria, adopción, culto). Los cristianos son los herederos de Abraham, los que hacen presente la iglesia del desierto, los santos y elegidos<sup>85</sup>. Partiendo de aquí Pablo avanza sobre la base de la experiencia de las iglesias. Los creyentes, unidos por la fe, el bautismo y el Espíritu Santo, existen en Cristo, formando un solo cuerpo<sup>86</sup>. Por fin en la última etapa de su reflexión se fija en el Cristo celeste y en su función en el cosmos. El Señor, cabeza de su cuerpo, reúne a toda la comunidad en la unidad, para plenificar el universo<sup>87</sup>.

Michel empieza a subrayar la dimensión sacramental, fundada en la cristológica<sup>88</sup>. La iglesia está constituida por la presencia de Cristo muerto, resucitado y entronizado, presente sobre todo en la palabra del evangelio y en la mesa de la eucaristía. El es quien da su vida a los suyos y les reparte los carismas para la unidad orgánica de la iglesia<sup>89</sup>. La eclesiología del cuerpo de Cristo tiene en la eucaristía su lugar originario. Por una parte la comunidad acoge en ella la obra salvífica de su Señor y por otra parte, a partir de ella se irradia al mundo este mismo acontecimiento salvador<sup>90</sup>. Por eso aparece la iglesia como la corporeidad de Cristo en el tiempo de su entronización hasta su parusía.

La acentuación cristológica aparece también en la obra de Percy<sup>91</sup>. El cuerpo de Cristo debe ser entendido desde la fórmula «en Cristo» y ésta desde la fórmula «en el Espíritu». El Espíritu nos incorpora a la posesión y a la espera de la salvación obrada en Cristo<sup>92</sup>. Esto es posible porque él vivió su muerte y su resurrección en representación nuestra, como el padre que representa a los suyos y se entrega por ellos. La eclesiología paulina debe ser comprendida no desde el organismo estoico, ni desde el hombre gnóstico, sino desde la cristología, es decir, desde el ser en Cristo, fundado en el Cristo por noso

tros<sup>93</sup>. La comunión eclesial se está profundizando desde su mismo origen.

El análisis de la comunión de la iglesia en su fundamento cristológico y sacramental, lleva de suyo a plantearse su inserción en el mundo para el reino de Dios en el horizonte escatológico<sup>94</sup>. Este problema se planteó de nuevo en el trabajo de Cullmann aparecido al fin de la segunda guerra mundial<sup>95</sup>. Jesús es el *Kyrios* del universo, mediador de la creación al principio y de la nueva creación al final de los días. Su reino empezó con su muerte y resurrección, que constituyó la iglesia y venció los poderes en batalla definitiva, aunque falten aún otros combates<sup>96</sup>. La iglesia es el centro donde se hace visible el reino de Cristo, en cuanto es su cuerpo doliente y crucificado ahora. Su tarea es irradiar el reino en medio de los poderes del mundo, vinculada incesantemente a la victoria de la cruz y a la consumada victoria de la parusía<sup>97</sup>. El problema de la obra de la iglesia en el mundo se enmarca en las coordenadas iglesia-señorío de Cristo-reino de Dios<sup>98</sup>.

De las perspectivas eclesiológicas descubiertas entre 1917-1930, fue preferida la eclesiología del cuerpo de Cristo en los años 1930-1940 y la de pueblo de Dios en los años 1940-1950. En los años 1950-1960 se alcanza una síntesis de ambas. En este camino, la obra de Oepke representa una aportación fundamental<sup>99</sup>. Pablo parte de la comprensión de la iglesia como nuevo pueblo de Dios. Esta comunidad de los últimos tiempos se opone a la sinagoga (*Tes.*), es la verdadera simiente de Abraham (*Gal.*) y la que actualiza la iglesia del desierto (*1 Cor.*). El resto del viejo pueblo se ha unido a los gentiles venidos de los pueblos para formar la misma iglesia bajo la única justicia de Dios, aparecida en Cristo (*Rom.*)<sup>100</sup>. El paso al cuerpo de Cristo no es sin más la helenización de la eclesiología paulina. Pablo continúa pensando desde Adán, el padre que lleva en sí la humanidad entera<sup>101</sup>.

Robinson afronta de nuevo la eclesiología del cuerpo de Cristo desde las perspectivas recientemente descubiertas<sup>102</sup>. En el cuerpo del viejo mundo, sometido al pecado, a la muerte y a la ley, se ha encarnado Cristo para vencer en su cuerpo de carne nuestras esclavitudes y compartirnos su misma vida<sup>103</sup>. Este Cristo en la eucaristía congrega y constituye la comunidad. La iglesia es una persona comunitaria, nacida en torno a la mesa del Señor. Pero está proyectada hacia la consumación futura, donde se alcanzará la transformación no sólo del cuerpo de los creyentes, sino del universo entero<sup>104</sup>.

Best acentúa la implicación cristológica de la eclesiología. Para

ello fundamenta sus análisis en las construcciones paulinas «en Cristo» y «con Cristo». Estas fórmulas no tienen un carácter individual, sino comunitario y presentan a la comunidad como la persona corporativa de Cristo<sup>105</sup>. El paso a *Col.* y *Ef.* supone la acentuación del señorío de Cristo frente a la iglesia. De la cabeza procede la vida, pero para irradiarla a la creación entera<sup>106</sup>. La iglesia aparece primero como la personalidad corporativa de Cristo, que después se ve encabezada por él, en cuanto Señor. Esta comprensión del Cuerpo de Cristo desde la categoría hebrea de la comunidad, que es una persona, acerca cada vez más esta perspectiva eclesiológica a la del pueblo de Dios<sup>107</sup>.

Enriquecida con estos nuevos matices, la eclesiología del cuerpo de Cristo va apareciendo como concreción de la de pueblo de Dios y se va enmarcando en las coordenadas del reino. Esta fue la tarea de Mussner en su estudio de la *Carta a los efesios*<sup>108</sup>. La iglesia se sitúa en el señorío de Dios. Cristo, por su muerte y su resurrección ha sido levantado por encima de los poderes hasta el trono celeste para la restauración y recapitulación de todo en su reinado<sup>109</sup>. La comunidad de judíos y gentiles, antes separados y ahora unidos en un cuerpo, más que con el mito gnóstico, tiene que ver con el hombre nuevo y la nueva creación. Está encabezada por Cristo, como Yahvé, esposo celoso, cuida de su pueblo en el AT<sup>110</sup>. Lentamente se va sustituyendo el horizonte gnóstico por el judío en la comprensión de la eclesiología paulina<sup>111</sup>.

La perspectiva eclesiológica del templo viene a completar la imagen paulina de la iglesia. Pfammater la estudia para esclarecer la constitución y la edificación de la comunidad<sup>112</sup>. En las expresiones «edificar» - «edificación» se advierte la preocupación pastoral de Pablo por el crecimiento de la iglesia, desde el anuncio del evangelio hasta el último día, que probará la edificación. Dos dimensiones aparecen especialmente subrayadas: la inhabitación del Espíritu y el servicio apostólico<sup>113</sup>. El paso a *Col.* y *Ef.* lleva consigo nuevos matices. Cristo, fundamento, es ahora piedra angular con los apóstoles y profetas. La edificación, familia de hijos, es al tiempo cuerpo y templo en el Espíritu<sup>114</sup>.

En la comprensión de la iglesia como cuerpo de Cristo y pueblo de Dios<sup>115</sup>, se incluye ahora la de templo del Espíritu<sup>116</sup>. Schnackenburg pretende unir las tres imágenes para describir la eclesiología paulina<sup>117</sup>. Pueblo de Dios procede del AT y se conserva en el NT, asumido en la obra de Cristo. Hay, pues, una complementaridad en la continuidad<sup>118</sup>. Pero la iglesia está aún en este eon malo y debe

ser vista desde el reino, la última meta del plan de Dios. La dimensión escatológica le es esencial. No es *ecclesia gloriae*, ni *ecclesia crucis*, sino que participa de ambas cosas, padecimiento y glorificación, muerte y resurrección <sup>119</sup>.

Dos perspectivas sobre el cuerpo de Cristo vienen a ultimar esta síntesis. En primer lugar, la obra de Meuzelaar <sup>120</sup> pretende ver la iglesia como cuerpo del Mesías. El puesto en la vida serían las reuniones en torno a la mesa del Señor, donde todos, judíos y griegos, señores y esclavos, ricos y pobres, habían de hacerse una sola cosa. Esta es la obra del Cristo, que reunirá a los gentiles rompiendo el muro de separación, que los distanciaba del viejo pueblo <sup>121</sup>. El avance a *Col.* y *Ef.* se explica también desde esta perspectiva. Pues el Mesías es el hombre, por quien la creación entera llega a su plenitud. Su comunidad mesiánica irradia al universo entero <sup>122</sup>.

En segundo lugar los trabajos de Schweizer han pretendido ver el cuerpo de Cristo, como cuerpo del nuevo Adán <sup>123</sup>. Pablo ha comprendido *sôma* desde la tradición judía, como la creaturalidad donde el hombre se encuentra con Dios y con los otros. El cuerpo de Cristo está visto en su entrega por nosotros. Por eso el cuerpo inmolado crea el cuerpo eclesial. En el trasfondo se encuentra la concepción judía de la unión del patriarca con su pueblo y de Adán con la humanidad <sup>124</sup>. En *Col.* y *Ef.* la comunidad, abierta al mundo, aparece destinada a realizar en él el señorío de Cristo. Ante la angustia helenística frente al mundo que oprime y se nos escapa, aparece el *Kyrios* sobre los poderes, que en su cuerpo reconcilia y libera a la humanidad y a la creación <sup>125</sup>. Así se alcanza una explicación más profunda de la iglesia por la implicación de cuerpo de Cristo y pueblo de Dios <sup>126</sup>. La perspectiva sobre la comunión de la iglesia se ha ido completando, aunque tal vez no esté ultimada <sup>127</sup>.

## PRIMERA PARTE

# El oïkos. La comunión de la Iglesia

### 1.—La ekklesía kat'oïkon

Las primeras comunidades cristianas, tanto en el mundo helenístico como en el judío, se sitúan en el nivel económico, social, político y cultural inferior. Han nacido y viven como pequeñas fraternidades en medio de los grupos humanos más marginados. Los creyentes llamados por la predicación misionera de Pablo 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; religiosas, entre judíos y griegos. Pero todos se sienten unidos como hijos y hermanos en una misma casa, en una misma familia<sup>1</sup>. Pretendemos encontrar en los saludos y despedidas de las cartas un acceso hacia esta experiencia eclesial originaria.

Los prescriptos de Pablo parten de un formulario común de ascendencia judía<sup>2</sup>, pero están modificados personalmente por él. La simple comparación de los textos *1 Tes.* 1.1; *2 Tes.* 1.1-2; *Gal.* 1.1-3; *1 Cor.* 1.1-2; *Rom.* 1.1-7; *Fil.* 1.1-2; *Col.* 1.1-2; *Ef.* 1.1-2; *Film.* 1-3 manifiesta los tres elementos del prescripto: *superscriptio* (Paûlos), *adscriptio* (tēi ekklesiāi) y *salutatio* (kháris hymin kai eiréne). El uso de títulos para el apóstol (apóstolos, doûlos, désmios) y para la comunidad (kletoi, hágioi, adelphoi) supone que Pablo comprende la carta como documento oficial y público. La implicación entre *kháris* y *eiréne* atestigua que se ha pretendido una síntesis del saludo helenístico (*khairéin*) y judío (*shalom*) desde el acontecimiento escatológico obrado por el Padre en Cristo Jesús<sup>3</sup>. El saludo epistolar judío se trasfunde en forma helenística para expresar un contenido teológico propio<sup>4</sup>.

La hondura eclesiológica del saludo paulino se alcanza al analizar su carácter comunitario, público, ecuménico y cristológico. El apóstol, cuando escribe, tiene junto a sí una pequeña comunidad fraternal (*Gal.* 1.2), en la que se destacan algunos hermanos más vinculados

al servicio apostólico (1 Tes. 1.1; 2 Tes. 1.1; 1 Cor. 1.2; 2 Cor. 1.1; Fil. 1.1; Col. 1.1; Film. 1), y a su vez dirige la carta a la *ekklesia*, la comunidad de hermanos y santos. Los títulos del saludo dan al documento un carácter oficial (cf. 2 Mac. 1.2; Dan. 3.31). Lo que se atestigua en el prescripto cae fuera de la esfera privada, es un ámbito público. Pero este carácter comunitario y público está marcado litúrgicamente y enmarcado ecuménicamente. La asamblea pública de la comunidad es una reunión estrictamente religiosa y cultural. Parece que tanto el saludo como la despedida contienen huellas de formulaciones litúrgicas<sup>5</sup>. Además esta pequeña reunión eclesial aparece en referencia a las demás comunidades del entorno (2 Cor. 1.1) y de toda la ecumene (1 Cor. 1.2; Rom. 1.5-6). La iglesia en familia es una reunión con dimensiones universales y ecuménicas<sup>6</sup>.

Pero lo más peculiar del prescripto paulino 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; Rom. 1.1; Fil. 1.1; Col. 1.1; Ef. 1.1; Film. 1), «por Cristo Jesús» (Gal. 1.1). La iglesia constituida por los llamados, santificados, santos y hermanos «en Cristo Jesús» (1 Cor. 1.2; Rom. 1.6; Fil. 1.1; Ef. 1.1; Col. 1.1) existe en *theōi Patrī kai Kyriōi Iesoū Khristoū* (1 Tes. 1.1; 2 Tes. 1.1). Por fin el saludo de gracia y paz, que se le envía, proviene, *apò theōū Patròs kai Kyriou Iesoū Khristoū* (2 Tes. 1.2; Gal. 1.3; 1 Cor. 1.3; 2 Cor. 1.2; Rom. 1.7; Fil. 1.2; Col. 1.2; Ef. 1.2; Film. 3). Las preposiciones *en* y *apó* expresan la relación con Cristo de ambas iglesias, que se saludan desde él, porque existen en él. Esto nos prueba que la realidad eclesial del prescripto debe ser entendida desde su concentración cristológica<sup>7</sup>.

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. La comunidad eclesial consiste en una implicación de relaciones, que se hacen patentes desde la concentración cristológica. La iglesia existe en Cristo, porque es una obra del Padre por él y en él. La *ekklesia* existe originariamente en *theōi Patrī* (1 Tes. 1.1) y la gracia y la paz, que la hacen ser proceden primariamente *apò theōū Patròs hemòn* (Gal. 1.3; 1 Cor. 1.3; 2 Cor. 1.2; Rom. 1.7; Fil. 1.2; Col. 1.2; Ef. 1.2; Film. 3). Es *ekklesia en theōi* por ser *ekklesia theōū*. El «nosotros» de la comunidad ha sido creado por el «Padre nuestro», mediante Jesús, «su Hijo» (Rom. 1.3).

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; *Fil.* 1.1, 2; *Col.* 1.1; *Ef.* 1.1, 2; *Film.* 1.1, 3). Después analizaremos en profundidad las consecuencias eclesiológicas de estos títulos cristológicos. Ahora digamos anticipadamente que Jesús es *Khristós*, por ser el Ungido, que muerto y resucitado reúne al pueblo para inaugurar el reino de Dios; es *Kyrios*, 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; *Gal.* 1.3; *1 Cor.* 1.3; *2 Cor.* 1.2; *Rom.* 1.7; *Fil.* 1.2; *Col.* 1.2; *Ef.* 1.2; *Film.* 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<sup>8</sup>. *Kháris* 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; *Gal.* 6.18; *1 Cor.* 16.23; *2 Cor.* 13.13; *Rom.* 16.20; *Fil.* 4.23; *Col.* 4.18; *Ef.* 6.24; *Film.* 25)<sup>9</sup>.

En medio del mundo, ámbito del señorío escatológico, en Tesalónica (*1 Tes.* 1.1; *1 Tes.* 1.1) en Galacia (*Gal.* 1.2), en Corinto (*2 Cor.* 1.2; *2 Cor.* 1.1), en Roma (*Rom.* 1.7) en Filipos (*Fil.* 1.1) y en Colosas (*Col.* 1.1) 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; *Fil.* 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 prescripto 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 postscriptos de Pablo, *1 Tes.* 5.23-28; *2 Tes.* 3.16-18; *Gal.* 6.16-18; *1 Cor.* 16.19-24; *2 Cor.* 13.11-13; *Rom.* 15.33-16, 24; *Fil.* 4.18-23; *Col.* 4.10-18; *Ef.* 6.23-24; *Film.* 23-25, dependen también de un formulario antiguo, que él modifica personalmente<sup>10</sup>. El postscripto contiene, en primer lugar, un saludo, un abrazo fraternal entre dos comunidades<sup>11</sup> 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 los postscriptos de Pablo en signo público de comunión eclesial.

El segundo elemento del postscripto es el deseo y la petición de bendición. La paz y la gracia de la *salutatio* 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 postscripto 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 santifique 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» (*Gal.* 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)<sup>12</sup>.

También aquí la obra escatológica de reconciliación y pacificación se presenta como la gracia de Jesús Cristo Señor nuestro<sup>13</sup>. En los postscriptos 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» (*Gal.* 6.18; *Fil.* 4.23; *Film.* 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 (*Gal.* 6.18; *Rom.* 15.33), es la aclamación litúrgica con que responden a la bendición en medio de la asamblea cultural (Cf. *1 Cor.* 14.16; *Apoc.* 5.14; 7.12)<sup>14</sup>. 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.



El postscripto nos manifiesta la iglesia edificándose en la asamblea litúrgica. Todos los saludos se concentran en el *philema hágion*, que es sin duda un momento crucial de la reunión eclesial. Es «signo de la comunidad de los que verdaderamente aman al Señor y le pertenecen»<sup>15</sup>. 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 cenan 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 kerygma, 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 *marána thá* y *amén* son signos inequívocos, como estudiaremos más tarde, de que los postscriptos 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<sup>16</sup>.

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<sup>17</sup>. La *ekklesia kat'oikon* es en verdad un *oikos*, 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 *oikos*, 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, el bautismo, 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.

## 2.—Padre

La iglesia existe «en Dios Padre» (1 Tes. 1.1; 2 Tes. 1.1). Para los hermanos reunidos en la comunidad eclesial Dios es *theòs Patèr hemòn* (Gal. 1.3; 1 Cor. 1.3; 2 Cor. 1.2; Rom. 1.7; Fil. 1.2; Col. 1.2; Ef. 1.2; 6.23). La construcción asindética y la correspondencia rítmica con *Kyrios* parecen indicar que estamos ante una invocación litúrgica. En efecto, con esta formulación o con otras semejantes, aparece Dios Padre en himnos (Fil. 2.11), eucaristías (1 Tes. 1.3; Col. 1.12; 3.17; Ef. 5.20), doxologías (Gal. 1.3-5), bendiciones (2 Tes. 2.16; 1 Tes. 3.11, 13; Fil. 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 comunitarios 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: *theòs Patèr hemòn, theòs kai Patèr hemòn, theòs hemòn*. Pero, a diferencia del *heis theòs* de la *Shema* y el «Padre nuestro» del *Shemone esre*, Dios es aquí Padre nuestro por la mediación de Jesús Cristo Señor nuestro (Gal. 1.3; 1 Cor. 1.3; 2 Cor. 1.2; Rom. 1.7; Fil. 1.2; Col. 1.2; Ef. 1.2). La realidad de Dios está comprendida cristológicamente y la realidad de Cristo teológicamente. Este es el punto de partida en el que Pablo inicia su reflexión.

### 1-2 TESALONICENSES

En las cartas a los tesalonicenses Dios aparece actuando escatológicamente en su Hijo. La comunidad se ha cambiado de los ídolos «al Dios vivo y verdadero» (1 Tes. 1.9), el *ékdikos Kyrios* (1 Tes. 4.6), el «juez de la tierra» (Ps. 94.1), que está ahora actuando la «manifestación de (su) justo juicio» (2 Tes. 1.5). El señorío verdadero y fiel de Dios se ha empezado a ejercer resucitando a Jesús de entre los muertos (1 Tes. 1.10) y se consumará con la total instauración del reino «en la apocalipsis del Señor Jesús desde los cielos» (2 Tes. 1.5-7; cf. 1 Tes. 3.11-13), quien llevará consigo a todos los que murieron en él (1 Tes. 4.3-18). Ahora se comprende «la voluntad de Dios en Cristo

Jesús hacia nosotros» (1 Tes. 1.12): Nos «ha llamado a su reino y gloria» (1 Tes. 1.12); «nos ha destinado a la adquisición de la salvación por nuestro Señor Jesús Cristo» (1 Tes. 5.9); nos ha elegido «para la adquisición de la gloria de nuestro Señor Jesús Cristo» (2 Tes. 2.13-14) <sup>18</sup>.

## GALATAS

Los problemas de las comunidades de Galacia conducen a Pablo a centrar más su mirada en el presente de la obra salvífica, sin perder de vista el horizonte escatológico futuro. La gracia y la paz han alcanzado a la comunidad por el Señor Jesús Cristo, que se dio a sí mismo por nosotros «según la voluntad del Dios y Padre nuestro» (Gal. 1.4-5). En diálogo con los judaizantes, se explica la obra de Dios en el viejo pueblo de la alianza (Gal. 3.17-18) como la acción del Padre, que ha ido realizando progresivamente nuestra filiación, hasta consumarla dándonos al Hijo (Gal. 4.4). La gloria del señorío se manifiesta aquí como paternidad. Dios es *Patèr hemôn* (Gal. 1.3), porque nos dio a Cristo, su Hijo, y por él nos adoptó, asumiendo y consumando toda su acción paternal en la historia de la alianza (Gal. 3.26 ss.). Así, hemos llegado a ser «por Dios» (Gal. 4.7) hijos y herederos en el Hijo <sup>19</sup>.

## 1-2 CORINTIOS

En el entusiasmo, que penetra y conmueve la comunidad de Corinto, parece que la obra de Dios queda integrada por el humanismo griego en su autosuficiencia inmanente. Pablo retorna de nuevo a la acción de Dios en Cristo y muy especialmente a su cruz (1 Cor. 1.20 ss.). Dios en su fidelidad nos ha llamado «a la comunión con su Hijo» (1 Cor. 1.9). La sabiduría en misterio, que él «predestinó antes de los siglos para nuestra gloria» (1 Cor. 2.27), se ha revelado en el Cristo crucificado, «poder de Dios y sabiduría de Dios» (1 Cor. 1.23-5). El mundo, que pretende ser, ha sido desarticulado por el crucificado Señor de la gloria, al reunir su comunidad de entre los pobres, que nada son, para hacer aparecer entre ellos la «justicia de parte de Dios» (1 Cor. 1.30). La obra de Cristo procede *eks autoù* (1 Cor. 1.30). «Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo» (2 Cor. 5.17). Dios lo ha entregado y lo ha hecho pecado por nosotros, para que pasara lo viejo y naciera la *kainè ktìsis* (2 Cor. 5.15). En el ahora escatológico el Padre manifiesta su poder creador, rehaciendo el mundo envejecido por su *dikaiosyne*, actuada y aparecida, mediante el Cristo crucificado, en la comunidad eclesial pequeña y pobre <sup>20</sup>.

Desde esta concentración cristológica Pablo dirige su mirada al pasado y al futuro. La acción de Dios en el origen aparece formulada en el contexto de la disputa sobre las carnes sacrificadas a los ídolos. Para los griegos el mundo emerge de las fuerzas divinas, que lo engendran y mantienen en el ser, manifestadas y representadas en los distintos dioses. Frente a ellos Pablo confiesa: *heis theòs ho Patér, eks hoù tà pánta kai hemeis eis autón* (1 Cor. 8.6a). En esta fórmula se distinguen tres niveles. En primer lugar la confesión judía: no hay más que «un Dios», el Creador y Señor (Cf. 1 Cor. 8.4). En segundo lugar el teologóumenon helenístico *eks / diá / eis: eks hoù* y *eis autón*. El *heis theòs* se expresa en una formulación griega. El único Dios del que procede el mundo no es un principio inmanente, sino el Creador y Señor del que proviene y al que retorna. En tercer lugar los añadidos paulinos: *ho Patér*, y *hemeis*. Este Dios es *ho theòs kai Patèr toù kyriou hemòn Iesou Khristou* (2 Cor. 1.3; 11.31), que obra por él (1 Cor. 8.6b) la creación del universo y de la comunidad. La creación del *tà pánta* es en orden a la nueva creación del *hemeis*. El universo es para la comunidad escatológica, que conducirá el universo hacia el Padre<sup>21</sup>.

Los entusiastas, al creer anticipada ya la resurrección, plantean el sentido del último horizonte escatológico. La parusía parece retrasarse y la presencia de la salvación se destaca en el trasfondo del futuro. En este tiempo intermedio, Dios ha designado a Cristo como Cosmocrátor, para que realice el reino y se lo entregue al fin (1 Cor. 15.25-8). El *télos* está donde está el principio. El *eks hoù* termina en el *eis autón*. El Cosmocrátor se someterá todas las cosas, incluso la muerte, pero después entregará la *basileía* al Dios y Padre (1 Cor. 15.24) y él mismo «se someterá a aquel que todo se lo sometió *hina hêi ho theòs pánta en pásin*» (1 Cor. 15.29). El Cristo se entrega en obediencia y ofrenda total a «su Dios y Padre» (2 Cor. 1.3). Las profundidades de Dios se revelan no sólo por lo que él nos dio de parte del Padre, sino por lo que él le devuelve de parte nuestra y de parte de sí mismo. El Señor aparece consistiendo exhaustivamente para el Padre. Su señorío empieza y termina en el ejercicio del señorío del Padre y para el Padre. Por eso Pablo se atreve a llamar al Padre con una de las expresiones teológicas más altas: *ho theòs kai Patèr toù Kyriou, ho òn eulogètòs eis toùs aiónas* (2 Cor. 11.31)<sup>22</sup>.

## ROMANOS

La carta a los romanos representa, en la reflexión de Pablo, un nivel de síntesis madura. La cristología se integra en la teología

dentro del horizonte total de la historia salvífica. Pablo pretende anunciar el evangelio de la justicia de Dios, «fuerza de salvación para todo el que cree, para el judío primero y para el griego» (Rom. 1 16). Dios es el «creador» (Rom. 1 25), «el que llama a lo que es, lo mismo que a lo que no es» (Rom. 4 7), el que hace pasar de la nada al ser. Su realidad invisible y su gloria incorruptible se han manifestado desde la creación del mundo (Rom. 1 19-23). Pero el Creador es, al tiempo, Señor y Juez, que hace su justicia en un mundo desarraigado de él y enfrentado consigo mismo, tal como se revela en judíos y gentiles, que carecen de la gloria de Dios y aprisionan la verdad en la injusticia (Rom. 1 18 ss) <sup>23</sup>.

«Pero ahora ha aparecido la *dikaiosyne theoû*» (Rom. 3.21). La acción de Dios en el acontecimiento escatológico ha sido la justificación, que es reconciliación y filiación. Ha sido realizada por la entrega de Cristo, en su sangre *eis êndeiksin tês dikaiosynes* (Rom. 3.26). Todos, judíos y griegos, han sido *dikaiómenoi doreân tēi autoû kháriti* (Rom. 3.24). Justificados, tienen entrada al Padre por el Señor Jesús Cristo (Rom. 5.1-2), que encabeza como nuevo Adán una nueva humanidad y una nueva creación (Rom. 5-8). La *dikaiosyne* es la fidelidad de Dios, no sólo a la alianza del viejo pueblo, sino a la humanidad de la vieja creación. Dios aparece así como el Justificador, el Reconciliador y el Padre. Su propósito primero y último es que los hombres sean «conformes a la imagen de su Hijo, para que él sea primogénito entre muchos hermanos» (Rom. 8.29). Por su Hijo enviado a la carne (Rom. 8.3) y entregado por nosotros (Rom. 8.31) nos da su Espíritu, para hacernos hijos en él (Rom. 8.14-17) y recrear la creación, que padece dolores de parto, liberándola en la libertad de sus hijos (Rom. 8.18-23). En esta obra del señorío cósmico se integra la historia del pueblo que tuvo la filiación (Rom. 9.4) y que ahora, por una tregua, está separado hasta que sean hijos los que no eran pueblo (Rom. 9-11) y todas las naciones encabezadas por el Cristo (Rom. 15.9-12) entren en el reino de Dios, que es «justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo» (Rom. 14.17; 15.13). Dios está así en el principio, en el camino y en el fin: *eks autoû kai di'autoû kai eis autòn tà pánta* (Rom. 11.36) <sup>24</sup>.

#### COLOSENSES, EFESIOS

La última perspectiva sobre la realidad y significación de Dios para la comunidad se encuentra en *Col.* y *Ef.*, vista desde el señorío de Cristo sobre el universo y la iglesia, que responde a los problemas de aquellas comunidades. Dios es «el Padre de nuestro Señor

Jesús Cristo» (Col. 1.3; Ef. 1.3, 16), que, en él y por él, ha llegado a ser Padre nuestro. El «misterio de su voluntad» es «recapitular todo en Cristo, lo que hay en los cielos y en la tierra» (Ef. 1.10), hacernos hijos por Cristo hacia él (Ef. 1.5), para que la revelación del misterio oculto alcance mediante la iglesia al universo entero (Ef. 3.9 ss.). Por eso, el Padre, en la plenitud de los tiempos, «al primogénito de toda criatura» (Col. 1.15), que se entregó por nosotros en la sangre de su cruz (Col. 1.20), lo resucitó y lo entronizó haciéndolo Cabeza y Señor del universo y de la iglesia (Col. 1.17; Ef. 1.19-23). Así el Padre «nos arrancó del poder de las tinieblas y nos traspasó al reino del Hijo de su amor» (Col. 1.13). Nos convivificó con él y nos asentó en los cielos con él (Col. 2.13; Ef. 2.5-6). En la comunidad del Señor Jesús los que eran antes hijos de ira entran ahora por él en el Espíritu al Padre y son en verdad miembros de la familia (Ef. 2.17-8), que vive bajo el «Padre de todos y sobre todos, por todos y en todos» (Ef. 4.6). La iglesia de judíos y gentiles es lugar de la presencia e irradiación del señorío de Cristo y por tanto de la paternidad de Dios a todo el universo. Ella revelará «al Padre de quien toma nombre toda familia en el cielo y en la tierra» (Ef. 3.14-5)<sup>25</sup>.

#### DIOS CREADOR, SEÑOR Y CONSUMADOR

Por la conjunción de las distintas perspectivas descubiertas progresivamente en las cartas, podemos responder ya a la pregunta de quién es Dios para la comunidad reunida. La expresión más sencilla que lo resume es *theòs Patèr hemòn*. Hemos visto cómo Pablo asume la fe judía transformándola radicalmente por la concentración cristológica. *Theòs* es efectivamente el Creador, el Señor y el Consumador de la historia, pero en Cristo Jesús. Dios es *el Creador*, que ha creado, *tà pánta ktisas* (Ef. 3.9), con la fuerza poderosa de su palabra (2 Cor. 4.6 / Gen. 1.3). Creó al hombre en la comunidad del varón y la mujer (1 Cor. 11.8-9 / Gen. 2.18, 22, 23), haciéndolo alma viviente (1 Cor. 15.45 / Gen. 2.7) y sometiendo a él todas las cosas (Rom. 8.20). El llama a la nada para que sea (Rom. 4.17), hace pasar de la nada al ser, dando y creando el ser, dominando el ser creado. Todo procede de él: *eks hoù tà pánta* (1 Cor. 8.6); *eks autoù tà pánta* (Rom. 11.36). Esta originación no es *génesis*, sino *ktisis* y *phanérosis*. El Creador, al dar el ser, se revela a sí mismo (Rom. 1.18-23), porque la creación es una autodonación y automanifestación soberana, según el beneplácito y el propósito de su voluntad hacia nosotros y hacia el universo en Cristo Jesús (Ef. 1.3-10). La obra creadora es la preparación de la obra escatológica. La donación, la ma-

nifestación y el señorío de su gloria en la creación tienen sólo un carácter de precedencia y provisionalidad hacia la nueva creación. La acción creadora en Cristo tiene una intencionalidad escatológica (Col. 1.15 ss.). Por ello la comunidad eclesial ve en el Creador al «Dios nuestro»<sup>26</sup>.

El señorío de Dios sobre la creación no se reduce al momento de su originación. La creación existe siempre bajo su dominio y el Creador es siempre *el Señor*. La donación del ser fue, al tiempo, compromiso de fidelidad de Dios a su justicia y a su verdad. El *pistòs theòs* es una confesión del AT (Ex. 34.6; Deut. 7.9; cf. Ps. 31.6; 111.7; 132.11), que adquiere ahora la plenitud de su significación (1 Tes. 5.24; 1 Cor. 1.9; 10.13; 2 Cor. 1.18). La *pístis* de Dios es su *alétheia*. Dios es fiel al crear en verdad la justicia (1 Cor. 13.6; Rom. 1.18; 3.3-7; 15.8). La historia santa es un ajusticiamiento, una manifestación del señorío de Dios, que guarda la fidelidad a su creación ejerciendo en ella como Juez y Justificador su propia justicia. Pero la verdadera y última manifestación del «justo juicio» (2 Tes. 1.5) del «Señor que juzga» (1 Tes. 1.10) es que nos dio el «sí» definitivo de la fidelidad en su Hijo (2 Cor. 1.18), que «nos llamó a su reino y gloria» (1 Tes. 1.12), «al reino del Hijo de su amor» (Col. 1.13), en el que ha aparecido su justicia, su reconciliación y su filiación. El Creador es Señor fiel siendo Recreador de la nueva creación en Cristo Jesús (2 Cor. 5.17-21), designando a su Hijo, muerto, resucitado, ascendido y entronizado para que ejerza su señorío en la comunidad y en el universo hasta que él sea todo en todas las cosas (1 Cor. 15.25-8)<sup>27</sup>.

Dios, Creador y Señor, será por fin *el Consumador*. Su obra iniciada en la creación, manifestada definitivamente en la muerte y resurrección de su Hijo, Primogénito de muchos hermanos, va camino de su consumación. El mismo la ultimaré y consumará, llevando «a plenitud todo el beneplácito de su bondad» (2 Tes. 1.11). A la llamada, siguió la justificación y a la justificación seguirá la glorificación (Rom. 8.29-30). Pero la última etapa de la acción escatológica se realizará también en Cristo y por Cristo. La consumación será una configuración progresiva en el Hijo por el Espíritu (Col. 2.10; Ef. 4.24), en la que ha de participar la creación entera hasta alcanzar la liberación gloriosa de los hijos (Rom. 8.21). La creación se plenifica en la nueva creación y la nueva creación se consume en la resurrección de los muertos (Rom. 4.17; 8.9-11, 21-23). Es entonces cuando se ultimaré definitivamente el reino, porque el señorío de Dios se ejercerá por entero en la consumada irradiación de su gloria. El Hijo, Cosmocrátor designado y entronizado, hará pasar a manos

del Padre la soberanía total sobre la nueva humanidad y la nueva creación. Todo terminará en él: *hemeis eis autón* (1Cor. 8.6); *eis autòn tà pánta* (Rom. 11.36); *eis dóksan tou Patrós* (Fil. 2.11); *eis épainon dókses tès kháritos autoû* (Ef. 1.5). La comunidad se sabe constitutivamente remitida por Cristo a la glorificación de Dios, el Consumador, a quien llama Padre nuestro <sup>28</sup>.

#### DIOS PADRE NUESTRO

La comunidad eclesial ha descubierto «la gloria de Dios en el rostro de Cristo» (2 Cor. 4.6). Por eso, el nombre más adecuado, con que le llama, es *Patér*. Estamos ante una nueva revelación. Cristo es quien nos lo ha revelado como Padre suyo y *Padre nuestro*. *Theós*, el Creador, el Señor y el Consumador, es Padre antes que nada. Según hemos visto, la creación, el paso de la nada al ser, está hecho en el proyecto de nuestra adopción en su Hijo amado; la justificación, el paso del pecado a la gracia en la nueva creación, fue el comienzo de nuestra filiación en Cristo; la glorificación, el paso de la muerte a la vida en el reino eterno, será para que la gloria del Padre, se manifieste del todo en todo. Crear, justificar y consumir son, pues, obra del Padre nuestro. En la implicación de *theós* y *Patér* el elemento predominante y determinante es la paternidad. Dios, para la comunidad reunida, es sobre todo *Patèr hemôn*. Con ello alcanzamos el último origen de la familia de la iglesia. Se trata de precisar su significación.

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, 1259a; 1.7, 1255b, 19; 1.12, 1259b, 11). Junto con la autoridad se va acentuando cada vez más el amor y la solitud por los hijos (Epic. 1.11, 23; III, 22). El padre es al tiempo *patèr* y *kyrios*, 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 paternofiliales helenísticas empiezan a recibir la influencia de la *patria potestas* romana, más rigurosa y exigente aún (Jos. Ant. 16-11.213 § 361-72; Bell. 1-1-2-3 § 534-43; Fil. Spec. leg. II, 227-33). 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 pneuma que alienta en la naturaleza. Generación y soberanía son los dos rasgos fundamentales de la experiencia helenística de la paternidad humana y divina<sup>29</sup>.

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 (*Gen.* 37.10; 38.24; *Ex.* 20.12; 21.9; *Deut.* 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* I, 394; 778). También, en ocasiones, Yahvé ha sido visto bajo la perspectiva de la paternidad. Al principio, por el sinecismo de las tribus, los rasgos paternales se traspusieron 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 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<sup>30</sup>.

La llamada de la comunidad cristiana al *Patèr hemôn* se encuentra dentro de este contexto, pero presenta una radical novedad. Tanto en el mundo helenístico como en el judío, el nombre Padre para Dios es una trasfencia 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 (*Gal.* 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 trasposición de nuestra experiencia familiar, sino una participación en la experiencia filial de Jesús. Dios es primariamente, para la comunidad reunida en iglesia, *theòs kai Patèr Kyriou hemôn Iesoù Khristoù* (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 eulogía (2 Cor. 1.3; 11.31; Ef. 1.3; cf. 1 Petr. 1.3), en una eucaristía (Ef. 1.17; Col. 1.3) y en una doxología (Rom. 15.16). Bajo el señorío del Kyrios, incorporados a él, como hermanos pequeños al primogénito, los creyentes pueden llamar a Dios *Patèr hemôn* (1 Tes. 1.1; 2 Tes. 1.2; Gal. 1.1; 1 Cor. 1.3; 2 Cor. 1.2; Rom. 1.7; Fil. 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<sup>31</sup>. Pero, para poder descubrir el rostro del Padre con mayor hondura, hemos de volvernos de nuevo a su Hijo, Jesús Cristo, Señor nuestro.

### 3.—Hijo

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 comunidad eclesial Jesús en *Khristòs Kyrios hemôn*. Así aparece en el marco ciertamente litúrgico de los saludos (2 Tes. 1.2; Gal. 1.3; 1 Cor. 1.3; 2 Cor. 1.2; Rom. 1.7; Fil. 1.2; Col. 1.2; Ef. 1.2; Film. 1.3) y las despedidas (1 Tes. 5.28; Gal. 6.8; 1 Cor. 16.24; 2 Cor. 13.13; Rom. 16.20; Fil. 4.23; Film. 25). Estos textos, que proceden del nivel prepaulino, nos muestran que la comunidad es la asamblea de los hermanos *epikalouménoi tò ónoma tou Kyriou hemôn Iesoû Khristou* (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 por mejor decir al confesarse como suya, como propiedad de él. La comunidad existe y se entiende desde Jesús, el Cristo, su Señor. Este dato primario atestigüa que para la comunidad primitiva la eclesiología se hace desde la cristología. De aquí partirá también Pablo<sup>32</sup>.

#### 1-2 TESALONICENSES

La comunidad está llamada «a la adquisición de la gloria de nuestro Señor Jesús Cristo» (2 Tes. 1.13-4) 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 *dià tou Kyriou hemôn Iesoû Khristou, tou apothanóntos perì hemôn* (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: *pisteúomen hóti Iesoûs apéthanen kai anéste* (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)<sup>33</sup>. 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; et. Hen. 48.2, 62, 7; 4 Esdr. 13.25), que vendrá sobre las nubes para establecer el señorío divino sobre todos los pueblos de la tierra. En este marco apocalíptico entiende 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 *Kyrios*, 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<sup>34</sup>.

## GALATAS

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 (Gal. 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 fué una entrega de sí mismo en el amor (Gal. 2.20) como siervo entregado por el Padre<sup>35</sup>. Enviado a nosotros, «engendrado bajo la ley» (Gal. 4.4), «fue hecho maldición» (Gal. 3.13), para que a nosotros nos alcanzara la liberación y la filiación. *Eksegóvasen* (Gal. 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 *hypèr hemón* (3.13), en favor nuestro, en el puesto nuestro, es obra del 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 (Gal. 1.15) y ha sido este Hijo, el que en obediencia al Padre nos amó y se entregó a la muerte por nosotros (Gal. 2.20) para que recibiéramos la adopción y fuéramos hijos y herederos en él (Gal. 4.4-6). Su entrega por nosotros es la entrega de su filiación para nosotros. Pablo, en las cartas a los tesalonicenses, vió al Jesús muerto y resu-

citado desde la gloria de su señorío en la parusía; ahora lo ve desde su amor de Hijo, nacido del Padre, enviado y entregado a nosotros según su voluntad <sup>36</sup>.

### 1-2 CORINTIOS

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) <sup>37</sup>. El kerygma lo ha recibido de la comunidad primitiva: *Khristòs apéthanen hypèr tôn hamartiòn hemòn katà tàs graphàs, kai hòti etáphe, kai hòti egégertai tèi hemérài tèi tritèi katà tàs graphàs* (1 Cor. 15.3-4) <sup>38</sup>. El apóstol con su «palabra de la cruz» (1 Cor. 1.15) sólo pretende ahondar en este acontecimiento que divide a 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 inmolación 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 kerygma de la comunidad primitiva y a la luz de la tradición cristológica del siervo (1 Pedr. 2.24; Heb. 9.28; Jn. 1.29) ve la obra escatológica en sus dimensiones eclesiales y cósmicas <sup>39</sup>. El Cristo muerto y resucitado es centro crucial y punto de mira para comprender todo el pasado y el futuro de la historia salvífica.

El «por él» de la nueva creación tiene su precedente en el «por él» de la antigua: *heis Kyrios Iesoùs Khristòs, di'hoù tà pánta kai hemeis di'autoù* (1 Cor. 8.6). Su mediación en la comunidad escatológica revela su mediación en la creación del cosmos, en cuanto que la iglesia se siente concentrándolo y recreándolo. El Señor existe desde siempre junto a Dios como su sabiduría, su gloria y su imagen. Si él es en persona la *dynamis* (= *dóksa*) y la *sophía* de Dios (1 Cor. 1.25), en él se nos aparece el bien y el plan de salvación, la sabiduría en misterio oculta desde antes de los siglos, predestinada para nuestra gloria (1 Cor. 2.7). El *Khristòs estauroménos* es al mismo tiempo el *Kyrios tès dókses* (1 Cor. 2.9) <sup>40</sup>. Por este Señor han sido hechas todas las cosas y todos nosotros. El título *eikòn tou theou* (2 Cor. 4.4) ilumina aún más este acontecimiento. La cristología de la imagen expresa la filiación de Jesús en orden a su obra en la antigua y nueva creación. Sin embargo, la acción del Señor es una mediación subordinada.

da: *kephalè dè tou Khristoû ho theòs* (1 Cor. 11.3). Pablo utiliza aquí un fragmento de la tradición sugiriendo con él por la línea del origen la subordinación del Cristo preexistente al Padre<sup>41</sup>. El señorío de Cristo en la originación del todo es la mediación de la obra del que es la cabeza, el Dios y Padre de nuestro Señor Jesús Cristo.

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. Ps. 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 *Kyrios* es el Hijo. Estamos aquí ante el único uso absoluto de *huiós*, 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<sup>42</sup>. 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 estará también al final en su parusía, está también ahora

ya irradiando a nosotros (*katopridsómēnoi tèn autèn eikóna*) su gloria trasformante, 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<sup>43</sup>. 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.

## ROMANOS

Pablo ha ido descubriendo perspectivas cristológicas, que iluminan el acontecimiento escatológico desde el plan eterno a la entrega del reino. Se esbozaba una síntesis, que cristaliza en la carta a los romanos. La comunidad primitiva en sus himnos había visto toda la obra de Cristo como un camino de descenso y ascenso. Pablo acepta esta sugerencia y la incorpora en su reflexión teológica madura. Los textos de la tradición situados generalmente al comienzo de las cartas van a ser punto de arranque y planteamiento del mensaje, que se quiere transmitir. Así ocurre en efecto con el texto cristológico tradicional, encuadrado en el saludo de *Rom.* 1.1-4<sup>44</sup>. El fragmento comunitario, que describe la entronización como adopción, queda integrado en la perspectiva de la historia de Cristo, que va desde su preexistencia como Hijo a su entronización como Señor. El título *huiós* será el hilo conductor de la humillación y elevación, que inaugura y consuma el acontecimiento escatológico. La reflexión cristológica y eclesiológica de la carta partirá de aquí.

La irrupción escatológica ha empezado en Cristo, «que fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación» (*Rom.* 4.25)<sup>45</sup>. La cristología de *Rom.* es un desarrollo del kerygma 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 *dikaiosyne theou*» (*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 éndeiksin tés dikaiosynes autoú* y 26a *pròs tèn éndeiksin tés dikaiosynes autoú*. La páresis del primer miembro es el perdón de los pecados en la paciencia de Dios, fiel a su alianza (4 *Esdr.* 8.36). Los vv. 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 *tôi nÿn kairôi* (Rom. 3.27). La justicia escatológica, cumpliendo fielmente la vieja alianza, la trasciende. Es el tiempo de la misión en la ecumene, de la congregación de la iglesia de judíos y gentiles. El texto cristológico judeocristiano recibe una nueva acentuación. La *dikaiosyne* no sólo cumple la promesa al creyente Abraham, sino que restituye la humanidad caída en Adán<sup>46</sup>. Está naciendo una nueva humanidad encabezada por el Cristo, siervo obediente constituido como Señor.

La *dikaiosyne* de la obra escatológica de Cristo es la *eiréne* de la reconciliación y ésta la *prosagogé* de la filiación (Rom. 5.1-2). En este marco se inserta la reflexión cristológica de los caps. 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 *ebasileusen he hamartía*), ahora se ha inaugurado el reino de la justicia por Cristo el Señor (*he kháris basileúsēi diá dikaiosynes*). Esta iniciación radical, universal y cósmica se contrasta de suyo con lo que ocurrió en Adán, *typos toû méllontos* (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 *Kyrios* 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 mismo 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 *protótokos en pollois adelphois* (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<sup>47</sup>.

## FILIPENSES

En *Fil.* 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 (*Fil.* 2.1-5) <sup>48</sup>. El descenso del vaciamiento parte de la preexistencia *en morphēi tou theou* (v. 6). Jesús existía en el ser de Dios, manifestándole como Hijo, imagen de su gloria <sup>49</sup>. El ser en el puesto y en la dignidad de Dios (*isa theōi*) 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 *ekénosen-genómenos-heuretheis*. Vaciar-se es dejarse a sí mismo, tomar la *morphē doûlou*. 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 *kénosis*, por tanto, es llegar a ser *en homoiómati* (v. 7): «como» (analogía) el hombre, más aún «igual a» (identidad en la semejanza) al hombre, entrando como uno más en la fila de la humanidad. Así terminó siendo conocido, experimentado y hallado como un hombre: v. 9 *skhémati heuretheis hos ánthropos*.

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 *thanátou de staurou* (v. 9), acentuando el descenso y entendiéndolo como muerte redentora <sup>50</sup>. En el esquema descenso-ascenso, lee su esquema histórico muerte-resurrección. En v. 9 Dios empieza a ser el sujeto, que entrega al Crucificado el señorío universal, dándole *to ónoma to hypèr pán ónoma* (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 *Kyrios* <sup>51</sup>. Pero la entronización termina «para gloria del Padre» (*Fil.* 2.11) <sup>52</sup>.



## COLOSENSES

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 parusia se plantea el problema del señorío sobre el mundo<sup>53</sup>. Pablo responde a esta pregunta tomando de nuevo un fragmento litúrgico comunitario, Col. 1.15-20<sup>54</sup>. La plenitud del hombre en el universo se realiza bajo el *Kyrios Iesoûs*<sup>55</sup>, confesado por la comunidad en su mediación de la creación y la salvación<sup>55</sup>. 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 el *eikôn tou theou aorátou* (Col. 1.15), el resplandor preexistente de la gloria del Padre. El es el *protótokos páses ktiseos* (Col. 1.15). No está de parte de lo creado, sino del Creador, de modo que por él (v. 15 en *autôï* instrumental) fue creada la realidad entera. El es la causa (*diá*), la consistencia (*en*) y el fin (*eis*) de todo<sup>56</sup>. 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 *tá pánta* se concentra en el *hemeis*. El *Kyrios* encabeza el universo en su señorío, reconocido en la iglesia. El es la *kephalé tou sómatos* (del cosmos), pero Pablo añade *tês ekklesias* (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<sup>57</sup>.

## EFESIOS

En la carta a los efesios la mirada se concentra en el señorío de Cristo sobre la iglesia en el mundo<sup>58</sup>. 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, reelaborado por Pablo<sup>59</sup>. En el acontecimiento escatológico

de Cristo el momento del descenso no desaparece, pero es camino hacia la resurrección entendida como entronización<sup>60</sup>, 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-asetó en los cielos con él (*Ef.* 2.5-6). El es «nuestra paz» (*Ef.* 2.13), que rompe el muro entre judíos y gentiles, 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 ss.). 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)<sup>61</sup>.

#### JESUS ES EL HIJO

El análisis en perspectiva histórica de la cristología de Pablo nos permite ahora precisar mejor lo que es para la comunidad eclesial el *Iesoûs Khristós, Kyrios hemôn*. Hemos visto aparecer en las cartas tres títulos principales, Hijo, Cristo y Señor, que describen su ser y su función. Se trata de profundizar los resultados de cara la reflexión eclesiológica<sup>62</sup>. Iniciamos nuestro estudio con el título de Hijo de Dios<sup>63</sup>. Pablo, el fariseo, que busca la justicia de Dios, y el apocalíptico, que espera el corte del tiempo en una nueva creación, ha recibido el evangelio «por revelación de Jesús Cristo» (*Gal.* 1.2)<sup>64</sup>. El Padre tuvo a bien «revelar a su Hijo en mí» (*Gal.* 1.16). Es la llamada del profeta (*Jer.* 1.5), entendida desde la llamada y misión del siervo de Yahvé (*Is.* 49.6). En el instante de la irrupción escatológica se le ha revelado a Pablo, que Jesús, el crucificado y resucitado, es el Cristo y éste es el Hijo enviado<sup>65</sup>. Se han roto las fronteras de Israel. En el Hijo de Dios queda abierta la salvación para todos. Lo que existía oculto se ha manifestado y en la revelación del Hijo enviado y elevado está comprometido Pablo a la misión de los gentiles (*Gal.* 4.15). Hemos alcanzado aquí el núcleo de la cristología y eclesiológica paulinas.

Hijo es el engendrado por el padre a su imagen. Con este dato sencillo de la tradición bíblica y popular nos adentramos en la preexistencia. La iluminación del evangelio ha revelado, que Cristo es

*eikòn tou theou* (2 Cor. 4.4). Dios creó al hombre a su imagen (Gen. 1.23) y el hombre engendró a sus hijos a su imagen (Gen. 5.3). El hijo, en efecto, refleja el rostro del padre. *Eikón* nos introduce en el seno del Padre y nos hace descubrir en él antes de la constitución del mundo, cuando fuimos predestinados a la adopción (Ef. 1.4), el *eikòn tou huiou autoù* (Rom. 8.29). El Hijo existía antes de que se empezara a realizar el proyecto; el proyecto mismo estaba unido a él. Es el Hijo propio de Dios: *tou idiou huiou* (Rom. 8.32); *tòn heautoù huión* (Rom. 8.3); *tou huiou autoù* (Rom. 5.10; 1.3). Por eso es el Engendrado primero, el *protótokos* (Rom. 8.29). La generación hace que el hijo sea del mismo ser que el padre, que tenga su *morphé*, que manifieste su *eikón*. Cristo Jesús es el Hijo preexistente (*Fil. 2.5 en morphēi theou hypárkhon*), que existe en el ser del Padre, que es igual a él, porque ha nacido de él y le revela. *Eikón* es fuerza de manifestación, irradiación de gloria, «la gloria de Dios en el rostro de Cristo» (2 Cor. 4.6; cf. Heb. 1.3). «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 en la libertad de los hijos bajo su señorío (Rom. 8.19-23; Ef. 1.10.22-23). El título de Hijo expresa la generación del Padre y la configuración con él, en orden a toda la obra escatológica, que va de la preexistencia a la parusía<sup>66</sup>.

## CRISTO

La preexistencia del Hijo se descubre desde su obra escatológica, de cara a ella. Si la generación se entrevé desde la muerte y resurrección, éstas se esclarecen desde la filiación eterna y son la prueba suprema del amor que el Padre nos ha tenido en su Hijo Jesús Cristo. Pretendemos ahondar desde esta perspectiva en el título de Cristo<sup>67</sup>. Pablo lo comprende en primer lugar desde la mesianología judía y más concretamente desde el rabinato y la apocalíptica, que siguen la tradición profética<sup>68</sup>. En segundo lugar, su comprensión mesiánica de Jesús está profundamente influida por la de la comunidad primitiva<sup>69</sup>. En tercer lugar, Pablo se encuentra con el Cristo desde la revelación, que le fue hecha, y desde la perspectiva personal, que él como fariseo apocalíptico tenía. El *Khristós* es el *huiòs tou theou* (Gal. 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 es sólo el Cristo del pueblo, sino de la

humanidad. El *Khristòs katà sárka* (Rom. 9.5) ya no le importa (2 Cor. 5.16-17). 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. Los rasgos nacionales se pierden. 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<sup>70</sup>.

Dos momentos fundamentales señala Pablo en la obra del Cristo: su misión y su inmólación. 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 el Cristo no es llamado y entresacado de los hombres, sino enviado desde la preexistencia. En Gal. 4.4 *eks-apésteilen ho theòs tòn huiòn autoù*, encontramos una expresión formular (Cf. Jn. 3.17; 4.9.10-14), que habla de la misión a la carne (Gal. 4.4) para la muerte redentora (Gal. 4.5) del Hijo, que preexistía junto al Padre. En Rom. 8.3 *ho theòs tòn eautoù huiòn pémpsas en homoiómati sarkós hamartías*, el Hijo preexistente es enviado no sólo a la existencia de la carne, sino a la condición empecatada de la carne, para que la justicia alcanzara a sus hermanos (2 Cor. 5.21). 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 desde el Padre al seno mismo de la humanidad y la creación<sup>71</sup>. Cristo es el Hijo enviado. Pero en la tradición comunitaria el momento central de su obra fue su muerte y resurrección (1 Cor. 15.3-4), vista bajo la perspectiva de la entrega del siervo de Yahvé (1 Tes. 5.9; 1 Cor. 15.3; Rom. 4.25; cf. Is. 53.4.5.12). El *Khristòs hypèr hemòn apéthanen* (Rom. 5.8b) se entiende desde la entrega del Hijo a muerte: *dià toù thanátou toù huiou autoù* (Rom. 5.10a). El *paredóthe* (Rom. 4.25) es la entrega del «Hijo propio»: *hypèr hymòn pánton parédoken auton* (Rom. 8.32). En el Cristo entregado se revela el amor del Padre (Rom. 8.39) y el amor del Hijo mismo (Gal. 2.20; Ef. 5.2). Cristo es el Hijo entregado<sup>72</sup>.

#### SEÑOR NUESTRO

El Cristo se revela al mismo tiempo como Hijo entronizado en poder. Con ello alcanzamos el título cristológico de Señor, que acaba de descubrir la obra del Hijo en la totalidad de su historia<sup>73</sup>. *Kyrios* es una categoría que Pablo, judío de la diáspora, tiene antes de su encuentro con Cristo<sup>74</sup>. 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 *óphthe kamoi* (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 *maranatha*. La comunidad confiesa al *Kyrios Iesoûs* (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. Apoc. 22.20; Did. 10, 6)<sup>75</sup>. 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.

En el horizonte de comprensión apocalíptica el *Kyrios* aparece en primer lugar como el Señor que ha de venir. La comunidad espera la *katábasis* del Señor, que es al tiempo *parousia* y *apokálypsis* (1 Tes. 3.13; 4.16). El nombre de *Kyrios* tiene su lugar primario en la revelación del último día (1 Tes. 4.16-17; 5.2.23; 2 Tes. 1.7; 2.1.2; 2.8). En la apocalíptica, la gloria de Dios (Ez. 1.3; 10.1) y el Hijo del hombre (Dan. 7.14), que vienen, existían ya desde siempre. La aparición del *Kyrios tês dókses* (1 Cor. 2.9), ocurrirá «en presencia de Dios y Padre nuestro» (1 Tes. 3.13), porque es «su Hijo, que desciende de los cielos» (1 Tes. 1.10). La filiación no es el premio de la entronización, sino la condición eterna del Señor de la gloria, que va a revelarse ahora<sup>76</sup>. *Kyrios* aparece después en segundo lugar como el Señor entronizado. Se subraya la escatología presente. La comunidad se dispone a la larga espera de la *parusía*. La anticipación del señorío del *Kyrios* en la comunidad se acentúa, primero como designación (1 Cor. 15.23 ss.) y luego como entronización del cosmocrátor (Rom. 8.34 *hós estin en deksiái tou theou*; Col. 3.1 *en deksiái tou theou kathéménos*). Pablo, yendo más allá de las formulaciones palestineses, ve la entronización desde la filiación. El *Kyrios* aparece ahora como «Hijo de Dios constituido en poder» (Rom. 1.4a), revelando así lo que era desde siempre (Rom. 1.3a). «El que existía en forma de Dios» (Fil. 2.6) es entronizado ahora «para gloria del Padre» (Fil. 2.11)<sup>77</sup>. El Señor es el Hijo que va a venir, que está entronizado ya y que encabeza a sus hermanos, hasta que todos se configuren en su imagen (Rom. 8.29), para hacer su reino (Col. 1.13) y entregarlo al Padre (1 Cor. 15.24)<sup>78</sup>. El señorío del *Kyrios* ha nacido del Padre por su filiación y termina en el Padre por su filiación. Ahora vemos la última implicación entre *Abba* y *maranatha*. *Kyrios* resume la historia de *huiós* asumiendo la preexistencia y la muerte salvadora del Cristo en la entronización y glorificación a la derecha del Padre. El Hijo del Padre preexistente, enviado y entregado (Cristo), está ahora en-

tronizado sobre nosotros para gloria del Padre (Señor). Por eso la comunidad confiesa al Hijo como *Iesoûs Khristòs Kyrios hemôn*.

#### 4.—Espíritu

Los saludos de las cartas nos adentran aún más en la constitución misma de la comunidad. 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; Fil. 1.1; Col. 1.2; Ef. 1.1), «santificados en Cristo Jesús» (1 Cor. 1.2). Este título revela la acción de Dios Padre en la comunidad por su Hijo Jesús Cristo Señor nuestro en el Espíritu Santo<sup>79</sup>. La iglesia es la comunidad escatológica, nacida 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, que corta los eones e inicia el reino, recogiendo el nuevo pueblo. A la entronización (Hech. 2.36; 10.40 ss.) sigue la donación a la comunidad del don escatológico, el Espíritu Santo (Hech. 2.33; 5.31). Así se cumplen las Escrituras del AT. Los profetas habían anunciado que Yahvé en los últimos tiempos renovarí­a la alianza con su pueblo dándole su Espíritu (Jer. 31.31 ss.; 32.37 ss.; Ez. 11.19 s.; 16.60 s.; 36.22 s.; Joel 2.28 s.). La «promesa del Espíritu Santo» (Hech. 2.33) se cumplió el día de Pentecostés (Hech. 2.17-21). El Espíritu es la fuerza del *eskhaton*, 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 de gloria en obediencia y sumisión. Esta entrada se atestigua en la comunidad por dos hechos. En primer lugar, la confesión del Señor Jesús «en el Espíritu Santo» (1 Cor. 12.3). En segundo lugar, la llamada por él al Padre en el mismo Espíritu (Rom. 8.15; Gal. 4.6). Esta experiencia pneumática es el punto de partida de la reflexión de Pablo<sup>80</sup>.

#### 1-2 TESALONICENSES

La comunidad de Tesalónica está viviendo los dolores de la lucha escatológica. A ella llegó el Espíritu por el evangelio, anunciado «en poder y en Espíritu Santo» (1 Tes. 1.5), vivido en la tribulación «con la alegría del Espíritu Santo» (1 Tes. 1.6). Esta acción escatológica arranca del plan eterno, cuando los «hermanos amados del Señor» fueron elegidos «en la santificación del Espíritu» (2 Tes. 2.13; 1 Pedr. 1.2) y se ha actualizado ahora en la irrupción del reino. *Pneûma*

aparece en relación con *basileía*, *hagiosyne*, *dóksa* y *sotería*. La comunidad reunida en el anuncio del reino está santificada por el Espíritu: *tòn theòn tòn kai didón̄ta tò Pneûma autoû hágion eis hymàs* (1 Tes. 4.8). Pablo cita a Ez. 36.27 (37.13) intercalando *hágion*. Está hablando en la parénesis de la santidad (*hagiasmòs hymôn*) (1 Tes. 4.3). La «santificación» recibida, obliga a caminar «en la santidad» hasta la *parusía* del Señor Jesús Cristo (1 Tes. 3.13). La manifestación definitiva del Espíritu, sin embargo, acontecerá en la *parusía*, cuando el *Kyrios*, que descenderá del cielo (1 Tes. 4.16) matará al impío «con el aliento de su boca» (2 Tes. 2.8). Será la santificación definitiva, es decir, la toma de posesión de Dios por Jesucristo de la comunidad y el universo para la salvación de la gloria<sup>81</sup>.

## GALATAS

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 (*Gal.* 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 Abraham (*Gal.* 3.13-4), 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 *Pneûma huiou autoû* (*Gal.* 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 (*Gal.* 4.6-7). De aquí nacerá la nueva vida «en el Espíritu» (*Gal.* 5.16, 18, 22, 25; 6.8), a la espera del total cumplimiento de la filiación en el reino, que ha de venir (*Gal.* 5.5)<sup>82</sup>.

## 1-2 CORINTIOS

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) <sup>83</sup>. Pero el *Pneuma* se da sólo en el ámbito del señorío del *Kyrios* (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 (Gal. 4.6). En 2 Cor. 3.17 *Kyrios* 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) <sup>84</sup>.

Las perspectivas cristológicas de la preexistencia y la consumación, alcanzadas desde el acontecimiento escatológico, abren también nuevas perspectivas pneumatológicas. En Cristo muerto y resucitado descubrimos la sabiduría oculta de Dios, que él nos «reveló por el Espíritu» (1 Cor. 2.10). En la cosmovisión helenística el espíritu del hombre es su autoconciencia. Desde esta comprensión dice Pablo que el Espíritu «conoce las cosas de Dios» (1 Cor. 2.11), «penetra las profundidades de Dios» (1 Cor. 2.10). Sin embargo en la terminología helenística de la *prónoia* se expresa la concepción bíblica de la *próthesis*. Dios, el Creador, Señor y Juez de la historia, tiene sobre ella un plan de salvación, para el que nadie más que él mismo le ha podido aconsejar (Rom. 14.34; cf. 1 Cor. 2.16; Is. 40.13). Este bien del proyecto salvador es Cristo, el Señor de la gloria. El *Pneuma* no es la autoconciencia general y anónima de la providencia divina, sino la autoconciencia que el Padre tiene de su plan de amor, su Hijo mismo, en su proyecto de dárnoslo en gracia. Por eso el Espíritu se nos ha dado ahora «para que conozcamos las cosas con que hemos sido agraciados por Dios» (1 Cor. 2.12). Hemos alcanzado la sabiduría en misterio, porque tenemos el *noûs Khristou* (1 Cor. 2.16) <sup>85</sup>.

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. Como en la creación de la vieja humanidad (*Gen. 2.7*), también ahora actúa el Espíritu, que hace al último Adán *pneûma dsoo-poiouîn* (*1 Cor. 15.45*). El acontecimiento escatológico ha roto las fronteras de Israel. La obra del Espíritu ya no es restaurar la alianza, sino hacer una nueva, la alianza de la creación, que empezó con Adán y se consumará por Cristo, el Señor. Pero también aquí su obra será un proceso de transformación, la configuración con la «imagen del celeste» (*1 Cor. 15.49*), con el Hijo, imagen de la gloria del Padre. Desde aquí critica Pablo el entusiasmo corintio. La posesión de los carismas no es la plenitud de los dones. Ahora ya hasta la configuración definitiva con el *Kyrios* sólo tenemos «las arras del Espíritu» (*2 Cor. 1.21 s.; 5.5*), anticipo de la consumación futura que esperamos<sup>86</sup>.

## ROMANOS

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 *huiòs katà Pneûmatos hagiòsynes* (*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 *prosagogé* «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 *dià toû Pneûmatos hagiou dothéntos hemîn* (*Rom. 5.5*). El Padre entregó por nosotros a su Hijo para que viviéramos «en 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 *Pneûma theoû* es el *Pneûma Khristoû* (*Rom. 8.9*), el *Pneûma huiòthesías* (*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 la *aparkhé tou Pneúmatos* (*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 Pneuma se manifiesta en la dinámica de todo el acontecimiento escatológico, como la *dynamis*, que lo actúa<sup>87</sup>.

## EFESIOS

La carta a los efesios ultima la reflexión paulina sobre el Espíritu. El Padre de nuestro Señor Jesús Cristo nos ha bendecido desde antes de los siglos en *pásēi eulogiāi pneumatikēi* (*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). Cuando el Padre, en el bautismo, nos dio vida con él y nos resucitó y entronizó con él (*Ef.* 2.5), fuimos sellados *tōi Pneúmati tēs epangelias tōi hagíōi*, que es el *arrabōn tēs kleronomías hemōn* (*Ef.* 1.13). El acontecimiento escatológico aparece aquí de nuevo como una *huiōthesía* y una *kleronomia*, 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 (*prōs tōn Patéra*) se realiza por él (*di'autoū*) en un único Espíritu (*en henī Pneúmati*) (*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 *hèn sōma kai hèn pneūma* 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)<sup>88</sup>.

## EL ESPIRITU DESDE EL PADRE POR EL HIJO

Podemos ahora ahondar los datos sobre el Espíritu, que ofrecen las cartas. La comunidad ha conocido y experimentado al Pneuma en el acontecimiento escatológico de Cristo. Para alcanzar a descubrir éste en su origen no podemos recurrir sin más a la teología

trinitaria posterior, pero sí hemos de alcanzar las profundidades de Dios. El es el Padre de nuestro Señor Jesús Cristo, Hijo suyo. Desde aquí hay que comprender la obra del Espíritu, que nos viene del Padre por el Hijo. En el AT el Pneuma de Dios era su fuerza creadora y salvadora, que actúa en el universo y en el pueblo, mediada en ocasiones por el Ungido. La comunidad primitiva ha recibido en efecto el Espíritu por el Cristo muerto, resucitado y entronizado. Pablo acentúa aún más la concentración cristológica<sup>89</sup>.

«Dios envió al Espíritu de su Hijo» (*Gal.* 4.6). Dios, como Padre de su Hijo, es el que envía y da el Pneuma. En la preexistencia existía ya el Hijo junto al Padre y con ellos el Espíritu del Hijo. La fórmula de misión del Hijo (*Gal.* 4.4) se repite idénticamente en la misión del Espíritu (*Gal.* 4.6). Dos misiones, que acaban confluyendo, identificándose. El *Pneûma tou huiou autoû* (gen. de propiedad) es el Espíritu, que procede del Padre y que lo tiene el Hijo propio, como propio, de modo que la entrega del Hijo a nosotros nos da la adopción filial y la entrega del Espíritu lleva esta adopción a su conciencia plena. El Espíritu Santo de Dios es el Espíritu del Hijo, el Espíritu de filiación. Por eso el Pneuma aparece en la preexistencia vinculado a la *sophía* y a la *eulogía* de Dios sobre nosotros. El Espíritu, «que procede de Dios» (*1 Cor.* 2.12), es en quien el Padre conoce su «sabiduría», como algo propio (*1 Cor.* 2.11), en orden a darnosla (*1 Cor.* 2.13). En el Pneuma, se le hace patente a sí mismo su plan de salvación, que es el Señor de la gloria. Más aún, en el Pneuma nos lo destina a nosotros. La bendición del padre al hijo primogénito no sólo marca su destino, sino que vincula el destino de los hermanos al suyo. La *eulogía pneumatiké* (*Ef.* 1.3) 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. El Padre ama al Hijo y nos ama a nosotros en él con el mismo Espíritu. 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 su Hijo. En ello se manifiesta, probablemente, que el Espíritu es el Amor con que el Padre ama al Hijo y el mismo Amor con que en el Hijo nos ama y se nos da a nosotros<sup>90</sup>.

#### NOS INCORPORA A LA COMUNION DEL HIJO

El Hijo preexistente 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 Pneuma es también el «Espíritu de Cristo» (*Rom.* 8.9) y «Espíritu

del Señor» (2 Cor. 3.17 s.). En el Espíritu alcanzamos la «comunidad con su Hijo Jesús Cristo Señor nuestro» (1 Cor. 1.9). La filiación y la herencia nuestras son con-participación con Cristo. El Espíritu nos introduce en el mismo movimiento filial, nos asocia a la misma íntima comunión del Hijo al Padre (Rom. 8.14 ss.). El Espíritu se revela así en el acontecimiento de dar la adopción y de compartir la filiación. El Padre nos adopta, en la medida que Cristo, su Hijo entregado por nosotros, comparte con nosotros su filiación en el Espíritu, la vive en nosotros y nosotros la vivimos en él. La dinámica pneumatológica está implicada con la cristológica. 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 del Cristo, y llegamos a ser en él. La comunión con Cristo se realiza por la comunión «en el Espíritu». Pero el Pneuma, al actuar la comunión con el Hijo, realiza la configuración nuestra con él. 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; 5.5). 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<sup>91</sup>.

#### 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 esta 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 Pneuma, 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 (*pepoithesin*) 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 *parresia*» (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). *Pepoithesis*, *parresia* 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 ascenso 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<sup>92</sup>.

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 *he kháris tou Kyriou Iesoú Khristoú kai he agáge tou theoú kai koinonía tou hagiou Pneúmatos metá pánton hemôn*.

*El Padre en su amor es el origen y el término de la comunidad. El Hijo es el mediador como Cristo, Hijo por nosotros, y Señor, Hijo sobre nosotros para el Padre. El Espíritu es el don del Padre por el Hijo,*

que nos da parte en la misma comunión del Hijo. De este modo acaba revelándose en su ultimidad la constitución de la iglesia. La comunidad es una familia de hijos y herederos del Padre por Cristo en el Espíritu<sup>93</sup>.

### 5.—Hijos y Hermanos

El estudio de la autoconciencia de la comunidad primitiva nos la ha revelado consistiendo desde el Padre por su Hijo Jesús Cristo en el Espíritu Santo. Necesitamos ahora ultimar el análisis de su constitución, para descubrir después los medios de su edificación. Continuamos partiendo de los elementos más originarios en los que se expresó la conciencia eclesial. Esto exige buscar los títulos comunitarios que encierran virtualmente la eclesiología posterior. Los creyentes se congregan como comunidad<sup>94</sup> y se llaman «santos» y «hermanos».

#### PRECEDENTES: «SANTOS» Y «HERMANOS»

En el nivel prepaolino los nombres *hágioi* y *adelphoi* expresan la conciencia eclesial originaria. Pablo, en los saludos mismos de las cartas, llama a la iglesia «los santos» (2 Cor. 1.1; Rom. 1.7; Fil. 1.1; Col. 1.7; Ef. 1.1). Al tiempo nos 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). Parece que hay una cierta relación entre *hágioi* y *ptokhoi*<sup>95</sup>. Pero lo que puede afirmarse con seguridad es que la comunidad de Jerusalén toma este término para designarse como comunidad escatológica, llamada y congregada por la alianza de Yahvé. El título *hágioi*, acuñado en el AT, transformado en la apocalíptica del judaísmo tardío<sup>96</sup>, pasa a designar la comunidad de los últimos tiempos. La comunidad santa del desierto ha sido traspuesta a la comunidad escatológica. La iglesia de Jerusalén es la *kletè hágia*, la convocación santa, donde se han cumplido las promesas, el verdadero Israel. Esta conciencia, sin embargo, tiene una fundamentación cristológica. «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»<sup>97</sup>.

Pablo ha encontrado también en la comunidad primitiva el título de *adelphoi*. Podemos 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. Estamos ante un término que la comunidad cristiana ha tomado del AT a través del judaísmo tardío, especialmente del movimiento apocalíptico<sup>98</sup>. 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 ss. par; 18.16 ss. par; Hech. 3.32; 7.23 ss.; Heb. 2.12; 7.5. Los apóstoles, al modo de los predicadores de la sinagoga, hablan de los judíos llamándolos *adelphoi* (Hech. 2.29; 3.17; 7.2; 13.15, 26, 38; 22.1; 23.1 ss.; 28.17). Pablo conoce también este uso: *tôn adelphôn mou kai syngenôn mou katà sárka* (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 *syngéneia*, sino la *kháris*. 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 Qumran. 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 santidad, la filiación y la fraternidad encuadrada en el marco de la evolución de su cristología escatológica.

## 1-2 TESALONICENSES

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 *eskhaton* 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 *huioi photós, huoi heméras* (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<sup>99</sup>.

## GALATAS

En el diálogo con los judaizantes de Galacia aparece el conflicto entre la filiación de Abraham 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 (*Gal.* 2.20; 3.13). Ahora «*todos sois huiòì theoù* por la fe en *Khristôi Iesoù*» (*Gal.* 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» (*heis*) (*Gal.* 3.29). Este acontecimiento ha asumido y trascendido la filiación de Abraham. Cristo es la «simiente de Abraham» (*Gal.* 3.17) y los que son de Cristo son también «simiente de Abraham, herederos según la promesa» (*Gal.* 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 (*Gal.* 4.1-3). El Padre al darnos el Hijo y adoptarnos en él (*Gal.* 4.4) no sólo nos ha arrancado las cadenas, 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» (*Gal.* 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 Abraham han quedado trascendidas por una filiación y herencia que vienen del Padre y terminan en el Padre<sup>100</sup>.

## 1-2 CORINTIOS

Las cartas a los corintios nos atestiguan este paso de la comunidad primitiva a la reflexión paulina sobre la santidad y la filiación de modo significativo. Los hermanos reunidos en «la iglesia de Dios» son *kletoi hágioi*, «santificados en Cristo Jesús» (*1 Cor.* 1.2). «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 hagia* (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 *dikaïosyne*, *phôs*, *Khristós*, *pístis*, *naòs theou*; el otro por *anomía*, *skótos*, *Beliár*, *apistía*, *eidola*. 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 cultual 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) <sup>101</sup>.

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 *hagiasmòs kai apolytrosis* (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 *oikeioi tês písteos* (Gal. 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 Kyrios, 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 <sup>102</sup>.

## ROMANOS

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 *agapetoì theoù, kletoi hágioi* (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; *Deut.* 33.12). En efecto, el acontecimiento del *eskhaton*, 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 Pneuma de Cristo (Rom. 8.9). El «Espíritu del Hijo» (*Gal.* 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 *Pneûma huiiothesias* (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) <sup>103</sup>.

## EFESIOS

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 *eis autón* 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 *huioi tēs apeithias* (*Ef.* 2.2), *tékna physei orgēs* (*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 *oikeioi tou theou* (*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 (*Gal.* 4.26; *Fil.* 3.20; *Heb.* 12.18 ss.; 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 *tékna theou* (*Fil.* 2.15), *tékna photós* (*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<sup>104</sup>.

#### HIJOS POR ADOPCION 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 trascendida por Pablo, según hemos visto, desde su concentración cristológica. Los santos son los santificados en Cristo<sup>105</sup>, 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. *Gal.* 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<sup>106</sup>. 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<sup>107</sup>. 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 (*Gal.* 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 (*Gal.* 4.1-3). Pero en el trasfondo de este evangelio de la filiación, la liberación está entendida como adopción. En *Gal.* 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: *Gal.* 3.13 *Khristòs hemàs eksegórasen*; cf. 4.4. También en *Rom.* 8.2 *eleuthérosen* es el epigrafe de la adopción (14-17) y redención de la creación (18-24). La *dikaio syne* es *eleutheria* para la *huiothesia*. Hacia esta realidad apuntan todas las imágenes.

Cuando el padre de familias 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 *tò einai sou hui[ò]n gnésion kai protótokon hos eks idiou haimatos gennethénta soi* (15). La adopción es poner al hijo adoptado en el puesto del hijo propio y natural, *hos huiòn gnésion kai physikón* (18), como si hubiera nacido de la propia sangre, para darle parte en la herencia *têls platrōias autoû kelleironlomias* (14). Pero tanto en la adopción judía, como helenística queda el *hos*, 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 *huiiothesia* es una *koinonia tou huiou* (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 liberación consumada y gloriosa, cuando los hijos terminen heredando el reino (Rom. 8.21) <sup>108</sup>.

#### HIJOS POR CONFIGURACION CON EL HIJO

La adopción no se sitúa en la dimensión del tener o del estar, sino en la del ser. El proceso de transformación cristiana es una configuración: *mékhi hou morphothēi Khristōs en hymin* (Gal. 4.19). Pablo está empalmando con la cristología del *eikón (morphé)*, que designa adecuadamente el ser del Hijo, «imagen de Dios» (2 Cor. 4.5), que existía «en la forma de Dios» (Fil. 2.5). Desde antes de la creación del mundo el Padre nos «predestinó a ser conformes (*symmórphous*) con la imagen de su Hijo» (Rom. 8.29). Pero el Hijo es el Cristo, entregado por nosotros. La configuración con él, exige el conmorir y conresucitar con él. La aspiración del apóstol es configurarse con él (*symmorphidsómenos*) en la muerte, para alcanzar con él la resurrección de entre los muertos (Fil. 3.10). El Cristo ha sido constituido Señor «por la gloria del Padre» (Rom. 6.4), «para gloria del Padre» (Fil. 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 él (*metamorphoúmetha*) (2 Cor. 3.18), hasta que llegue a alcanzar la «imagen del celeste» (1 Cor. 15.49). Pablo ha entendido nuestra filiación como progresiva configuración con el Hijo, del Padre al Padre, siguiendo su historia desde la preexistencia a la parusía <sup>109</sup>. Así la comunidad es una fraternidad encabezada por el Hijo primogénito, que comparte a sus hermanos su filiación y su herencia <sup>110</sup>.

#### HERMANOS POR SER HIJOS

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 *adelphoi* 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. *Adelphoi* aparece 128 veces: 19 en *1 Tes.*; 3 en *2 Tes.*; 11 en *Gal.*; 39 en *1 Cor.*; 12 en *2 Cor.*; 19 en *Rom.*; 9 en *Fil.*; 5 en *Col.*; 4 en *Film.*; 2 en *Ef.* Este uso tan frecuente de «hermanos» hace suponer que el término es sin más 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 esclarecen 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<sup>111</sup>. Pero su significación teológica se revela cuando se sitúa el término en los otros dos contextos, en que aparece, el litúrgico y el parenético<sup>112</sup>. 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 *adelphoi* aparecen en la comunidad, que existe en Dios Padre y en el Señor Jesús Cristo (*Gal.* 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; *Fil.* 1.2) y empalmado orgánicamente con «santos»: *hagiois kai pistois adelphois en Khristōi* (*Col.* 1.2; cf. *Rom.* 16.14.16; *Fil.* 4.21-2). 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 Kyrios al imperativo de ejercer en el mundo su justicia, su reconciliación, su paz y su nueva creación. La expresión sencilla y coloquial de *adelphoi*, 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 antes que 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: *Gal.* 3.26-8; 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<sup>113</sup>. La fraternidad es una *kainè ktisis* (*Gal.* 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.

## La oikodomé. La edificación de la Iglesia

La realidad originaria de la iglesia es una familia de hijos y hermanos reunida por el Padre en torno a su Hijo en el Espíritu Santo. Nos preguntamos cómo se realiza la *oikodomé* de este *oikos*. Las cartas de Pablo nos responden con los hechos mismos. La comunidad se congrega por la llamada del evangelio. Reunida, se incorpora a Cristo su Señor por el bautismo. Incorporada, se va identificando con él por la participación en su mesa. Es en verdad la cena del Señor el centro de esta familia de hermanos. Así puede llegar a la comunión de vida con el Hijo primogénito, existiendo y caminando por él, con él y en él. Por fin esta familia de hermanos reunida a la mesa es servida por los distintos dones y servicios, que el Señor reparte a cada uno, para que todos sean consumados en la unidad de su amor y se proyecten al mundo, para irradiar su señorío, hasta que él vuelva. La edificación de la iglesia se realiza, pues, por el evangelio, el bautismo, la cena del Señor, la vida en él y los carismas, convertidos en servicios.

### 1.—El Evangelio

La edificación de la comunidad empieza por el anuncio del evangelio. Los datos estadísticos nos ofrecen las coordenadas fundamentales para encuadrar este hecho<sup>1</sup>. En principio el evangelio se presenta como la actualización en nosotros de la obra de Dios en Cristo mediante la palabra apostólica. Nos interesa sobre todo este proceso de mediación de la acción escatológica, en cuanto funda la comunidad. Para ello hemos de partir primero de los precedentes en la comunidad primitiva; después analizaremos la evolución en las cartas de Pablo, y por fin veremos la implicación originaria entre evangelio y comunidad.

Pablo ha tomado el término de la tradición comunitaria, que se remonta a la predicación misma de Jesús, comprendida desde el

Las notas van en pp. 326-438.



Deuterocanónicas y la apocalíptica<sup>2</sup>. En la comunidad de Jerusalén el «evangelio del reino» (Mt. 4.23; 9.35; 24.14) había sido entendido ya como «evangelio de Cristo» (1 Cor. 15.3)<sup>3</sup>. Fue allí donde se estableció el puente. Por una parte se tomó base en la tradición misma de Jesús. Su obra y su palabra, a la luz de la profecía y la apocalíptica, aparecían irrumpiendo en el viejo eón, iniciando la restauración de Israel en el nuevo pueblo, con el que habían de reunirse todos los pueblos. Por otra parte el Cristo en su muerte y resurrección fue el Profeta escatológico para toda la ecumene. Se han roto los límites del judaísmo y la comunidad se siente llamada a la tarea misionera entre las gentes. Esta perspectiva de los helenistas en Jerusalén se continúa en Antioquía. La línea de continuidad de la historia salvífica quedaba asegurada, pero el evangelio se concentra en la muerte y resurrección de Jesús y lleva consigo al tiempo la misión de los testigos al universo entero. Entonces el evangelio se ve confrontado con el anuncio de la salvación, traída por el César, que ha hecho la justicia y la paz<sup>4</sup>. Así se pasa del contexto judío al helenístico (experiencias populares, culto imperial), mientras *euangélion* va matizándose y enriqueciéndose. En este punto de confluencia se sitúa Pablo.

#### 1-2 TESALONICENSES

El evangelio llegó a Tesalónica con Pablo el apóstol. El anunció el «evangelio de Dios» (1 Tes. 2.2, 8, 9), que hace presente a los creyentes la elección y la llamada de Dios «a su reino y gloria» (1 Tes. 1.5; 2.12)<sup>5</sup>. Pero el anuncio está ya cualificado cristológicamente. La gloria del reino es «la gloria de nuestro Señor Jesús Cristo» (2 Tes. 2.13). Por eso en el kerygma se incluye como parte esencial la proclamación de Cristo. En primer lugar se usa el esquema cristológico de la próxima venida en su parusía (1 Tes. 1.9-10). Se anuncia al Hijo preexistente entronizado, que vendrá en el futuro a deshacer este eón malo y a instaurar el reino. En segundo lugar, se usa el esquema cristológico de muerte y resurrección, pero de cara hacia la parusía (1 Tes. 4.14)<sup>6</sup>. 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. Por eso es el *euangélion tou Khristou* (1 Tes. 3.2) el *euangélion tou Kyriou hemôn Iesoú* (2 Tes. 1.8). El evangelio, en la débil palabra del apóstol, llama y convoca haciendo presente la fuerza del Espíritu<sup>7</sup>, que constituye la comunidad introduciéndola en el reino (1 Tes. 2.12) y proyectándola hacia la venida inminente de su Señor. Por eso apenas

se esboza la dimensión eclesiológica del evangelio, que queda más bien implícita<sup>8</sup>.

## GALATAS

Los judaizantes en Galacia han cuestionado el apostolado y el evangelio de Pablo. *Gal.* 1-2 pretende legitimar ambos. El evangelio hace presente la llamada de Dios Padre, que según su querer nos dio a su Hijo y nos llamó a su gracia (*Gal.* 1.6). La llamada es una revelación: *apokálypsis Iesoû Khristoû* (*Gal.* 1.12); *apokalypsai tôn huiòn autoû en emoi* (*Gal.* 1.16). Dios mismo es el autor del evangelio, pues por su acción ha revelado al Jesús crucificado y maldito, como su Hijo entronizado, mandatario suyo. Lo que se revela, para ser anunciado, es una persona y su obra, Jesús Cristo<sup>9</sup>. El contenido cristológico del kerygma tiene fórmulas y acentos distintos. En *Gal.* se acentúa la misión del Hijo preexistente (*Gal.* 4.4) y su entrega a la muerte por nosotros (*Gal.* 2.20; 3.13) como anticipación de los últimos tiempos (*Gal.* 4.4; 1.4). Esta presencia actuante acontece por el Espíritu (*Gal.* 3.2), que incorpora a la comunidad en la adopción a la filiación y a la herencia del Hijo (*Gal.* 4.6) rompiendo al tiempo toda diferencia humana, para hacer irrumpir en ella la nueva creación (*Gal.* 6.15). El Cristo, presente en la palabra, que los arrancó del eón malo y los congregó como hijos y hermanos, se va formando en ellos por su Espíritu (*Gal.* 4.19). De este modo el *euangélion tou Khristoû* (*Gal.* 1.7) edifica la comunidad en la plenitud de los tiempos<sup>10</sup>.

## 1-2 CORINTIOS

La comunidad de Corinto parece haber integrado el evangelio en su humanismo inmanente, que anticipa ya toda escatología futura. Pablo dialoga con aquellos hermanos radicalizando su concentración cristológica, y traduciendo la buena noticia en sus rasgos más paradójicos. Evangelio es el *stauròs tou Khristoû* (1 Cor. 1.17), el *lógos tou staurou* (1 Cor. 1.18), el *Khristòs stauroménos* (1 Cor. 1.23; 2.2). No es medio de poder, ni instrucción de sabiduría, sino proclamación del Crucificado en su absoluta debilidad, que es la debilidad y la locura de Dios (1 Cor. 1.25), proclamada en la «locura de la predicación» (1 Cor. 1.21)<sup>11</sup>. Sin embargo precisamente ha aparecido en él la *sophía* y la *dynamis* de Dios (1 Cor. 1.24), predestinada en misterio desde antes de los siglos. El Cristo crucificado, Señor de la gloria, se proclama en el *euangélion*, formulado en la parádosis comunitaria 1 Cor. 15.3-5. El plan de Dios en su sabiduría, anunciado como pro-

mesa de salvación, se ha cumplido (*katà tàs graphás*) en el Cristo muerto y resucitado (*apéthanen / etáphe / egégertai*) y en él se ha revelado (*ópthe*) la salvación para todos, mediada por el servicio apostólico<sup>12</sup>. Así, en medio del mundo viejo con su sabiduría y sus poderes, nosotros por el evangelio de la cruz hemos recibido el Espíritu de Dios, para recibir y conocer las cosas con que el Padre en Cristo nos ha agraciado (*1 Cor. 2.12*).

El evangelio es la palabra de la reconciliación de la justicia (*2 Cor. 5.20-21*), que inaugura el reino de la nueva creación. Es como el camino del triunfo, que Dios recorre en Cristo, juzgando y manifestándose a los pueblos, dividiendo la humanidad y el universo, según acepten o no la luz de la gloria de Cristo, imagen del Padre, que irradia en él (*2 Cor. 2.27; 4.3-4*). En la vieja creación la palabra de Dios creó el mundo y la comunidad humana; ahora, en la nueva creación, cuando el apóstol proclama la palabra del evangelio, el Padre en su Hijo el Señor reúne a la comunidad de los hijos, haciéndolos comulgar en él y configurándolos con él. Este servicio de la nueva alianza, de la reconciliación y del Espíritu hace presente al *Kyrios* en medio de los suyos (*2 Cor. 3.8 ss.*), como piedra de fundamento. La palabra apostólica es una verdadera edificación. Pablo usa la tradición comunitaria sobre la piedra angular (*Ef. 2.20; 1 Pedr. 2.4-6*). «Ningún otro *themélion* puede ponerse fuera del que está puesto, Jesús Cristo» (*1 Cor. 3.11*). El «evangelio de Dios» (*2 Cor. 11.7*), que es el «evangelio de Cristo» (*1 Cor. 9.12; 2 Cor. 2.12; 10.14; 9.13*), funda a la iglesia y la proyecta en el nuevo eón, haciéndola lugar de irradiación de la nueva creación hacia la entrega del reino<sup>13</sup>.

## ROMANOS

En la carta a los romanos Pablo esboza también una síntesis de sus perspectivas sobre el evangelio. En primer lugar es el *euangélion theoû* (*Rom. 1.1*). En Dios está su origen, pues él ha hablado y actuado en los profetas y en su Hijo. En él está su fin, pues a él ha de retornar en la consumación escatológica la ofrenda de todos los pueblos, encabezada por Cristo y santificada por el Espíritu (*Rom. 15.16*). La perspectiva teocéntrica del evangelio es un presupuesto del que se parte. Pero el evangelio de Dios se refiere a su Hijo (*Rom. 1.3*) y acontece en él; es *tò euangélion toû huiou autoû* (*Rom. 1.9*). Estamos posiblemente ante una cualificación estrictamente paulina. El evangelio está visto desde el apocalipsis de Damasco, como el evangelio del Hijo. En esa perspectiva se encuadran las distintas fórmulas cristológicas: la misión a la carne (*Rom. 8.3*), la muerte, resurrección

y entronización (Rom. 3.23-5; 4.25; 5.6, 8; 8.34; 10.9). Al fin llegará «el día, cuando Dios juzgará por Jesús Cristo lo oculto de los hombres según mi evangelio» (Rom. 2.16). El evangelio de toda la obra de Dios es Cristo, *euangélion tou Khristou* (Rom. 15.19), *rhêma Khristou* (Rom. 10.7). Este evangelio es la «fuerza de salvación para todo el que cree» (Rom. 1.16)<sup>14</sup>. En él «se manifiesta la justicia de Dios» (Rom. 1.7) para todos los hombres, primero para los judíos, después para los griegos (Rom. 1.16; 2.9-10; 3.21-30; 9.24). Acogido y obedecido en la fe (Rom. 10.9 ss.) funda la unidad de la iglesia, pues convoca y reúne la nueva humanidad, encabezada por Cristo, el nuevo Adán, la familia de sus hermanos (Rom. 5.12-21; 8.29-39). Pero el evangelio no es sólo fundamento, sino tarea. Pablo puede hablar de *peplerokênai to euangélion tou Khristou* (Rom. 15.19). La comunidad fundada por el evangelio puede colaborar a manifestarlo e irradiarlo al mundo<sup>15</sup>.

#### COLOSENSES.EFESIOS

En la perspectiva cristológica de *Col.* y *Ef.*, Jesús Cristo ha sido entronizado como *Kyrios* y ha empezado en la comunidad creyente el reino del Hijo amado, que ha de extenderse a todo el universo. En estas coordenadas el evangelio aparece con nuevos matices inspirados en la apocalíptica. *Euangélion* se implica con *mystérion*, en cuanto aquél es proclamación del acontecimiento escatológico, que antes estaba oculto y ahora se ha revelado (*1 Cor.* 2.7 *apokekrymménon*; 2.9 *apekálypsen*; cf. *Rom.* 16.25-27). El «misterio oculto desde los siglos y generaciones, pero ahora fue manifestado a sus santos» (*Col.* 1.26). La *oikonomía theou* es el *mystérion*, hecho *lógos* (*Col.* 1.25) en Cristo, el *Khristos en hymîn* (*Col.* 1.27). El evangelio revela el «misterio de Dios, Cristo» (*Col.* 2.2). Este Señor predicado y aclamado por la comunidad en la publicidad del universo es el misterio hecho palabra. Por eso *mystérion* es también término técnico para el mensaje cristiano, el *mystérion tou Khristou*, que el apóstol ha de manifestar al mundo (*Col.* 4.3). Por la palabra apostólica se hizo presente en medio de los santos y por la palabra apostólica, compartida por los santos, se hará presente a toda la creación<sup>16</sup>.

El evangelio constituye y edifica la comunidad, por ser la actualización del plan salvífico del Padre en Cristo, el Señor. La comunidad se funda en su señorío (*Col.* 1.13) y existe para irradiarlo «a toda criatura bajo el cielo» (*Col.* 1.23). La iglesia por el evangelio no sólo es el lugar donde acontece la revelación (*Col.* 1.26 *ephaneróthe*), sino el foco de su expansión al universo (*Col.* 4.3 *phaneróso*) hasta el *plerôsai tôn lógon tou theou* (*Col.* 1.25; cf. 1.5-6; *Fil.* 3.16). Esta dia-

léctica del evangelio en su dimensión eclesiológica hace que la comunidad sea al tiempo fundada y fundante, revelada y reveladora del misterio de Dios. La carta a los efesios lo subraya aún más. El Padre de nuestro Señor Jesús Cristo nos ha revelado (*gnorísas*) el «misterio de su voluntad» (Ef. 1.8), cuando escuchamos la palabra de la verdad, el *euangélion tês soterías* (Ef. 1.13), sellados por el Espíritu de la promesa. Este mensaje es el mismo Cristo, que al ascender en su señorío sobre los poderes, «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 un hombre nuevo, que por él tiene entrada hacia el Padre en el Espíritu. Pero esta *oikonomía toû mysteriou* (Ef. 3.9), que es Cristo Señor en la comunidad reconciliada, anticipo y garantía de la reconciliación del universo, es manifestada ahora (*gnoristhēi nŷn*) por la iglesia a todos los poderes del cielo y de la tierra (Ef. 3.9-10). La comunidad del Señor es evangelizada para ser evangelizadora. La iglesia por la predicación de la palabra, por la realización de los misterios y por la lucha escatológica para instaurar el reino (Ef. 6.15) es medio de revelación del evangelio del *Kyrios* para todo el universo, que ha de recapitularse en él (Ef. 1.9; 2.20-23)<sup>17</sup>.

#### EN EL EVANGELIO CRISTO SE ANUNCIA

El análisis de la prehistoria del evangelio de Pablo y de su evolución en las cartas nos permite ahora precisar su función constitutiva en la edificación de la Iglesia. En principio es un anuncio de la acción escatológica de Dios, es «evangelio de Dios». Este punto de partida no sólo no se abandona, sino que se ahonda. Pero ya en la tradición comunitaria este evangelio es el «evangelio de Cristo»<sup>18</sup>. La clave de la comprensión paulina de estas dos dimensiones es el «evangelio del Hijo» (Gal. 1.11-12; 1.15). La implicación entre «evangelio de Dios» y «evangelio de Cristo» está en el Hijo preexistente, enviado, muerto, resucitado y entronizado (1 Tes. 1.5, 10; Gal. 4.4; 2.20; 2 Cor. 4.3-6; Rom. 1.3-4; Col. 1.13; Ef. 1.3-10; 2.18). En la perspectiva profética y apocalíptica el siervo ungido por el Espíritu anuncia el año de gracia, la irrupción del nuevo eón en la unidad y totalidad de la historia. El Cristo, que es el Hijo, anuncia en nombre del Padre la justicia, la reconciliación y la filiación escatológicas. El mismo es el anuncio, en cuanto portador del hecho salvador. El sujeto de *euangélion toû Khristoû* es el Cristo, no por su palabra, sino por su obra y su persona. El es el revelador del Padre, el realizador de su palabra. Y al tiempo él es el revelado, el objeto del evangelio. El Padre nos ha hablado, al darnoslo, para que él nos hablara dándose a nosotros.

El es el evangelizador y el evangelizado<sup>19</sup>. El Espíritu actúa su palabra en la comunidad. Por eso el evangelio es originariamente la obra del Padre hecha palabra por su Hijo en el Espíritu, acontecida en la comunidad de los últimos tiempos, como anticipo del reino, que proclama y al que remite.

#### EN LA PALABRA DE LA PREDICACION

El evangelio de Cristo, que es él mismo en su historia, ha quedado expresado en la palabra de la predicación. Cuando Pablo habla de «palabra» está usando un término tan acuñado como evangelio, pero, más amplio que éste, y en estrecha relación con él. El *lógos tou̅ theou̅* (1 Cor. 14.33; 2 Cor. 2.17; 4.2; Rom. 9.6; Fil. 1.14; Col. 1.25) es también el *lógos tou̅ Kyriou* (1 Tes. 1.8; 2 Tes. 3.1), *lógos tou̅ Khristou̅* (Col. 3.16) y puede manifestarse como *lógos tou̅ staurou̅* (1 Cor. 1.18), *lógos tēs katallagēs* (2 Cor. 5.19), *lógos dsoēs* (Fil. 2.16) y *lógos aletheias* (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<sup>20</sup>. La historia de Cristo se ha hecho palabra en las palabras de la comunidad. Ha nacido una parádoxis comunitaria, que proclama su muerte, su resurrección y su entronización. Pablo conserva con verdadera fidelidad el evangelio recibido: 1 Cor. 15.3 *porédoka... hò kai parélabon*. El ha recibido la revelación del evangelio en persona, Cristo, el Hijo del Padre. Sin embargo, Cristo, el evangelizador evangelizado, ha realizado su evangelio en los hechos históricos, en un tiempo y en un lugar, en una comunidad y ante unos testigos. Pero con esta misma fidelidad, para hacer presente de modo más expresivo el hecho del evangelio, transformará la fórmula de fe, la completará y la traducirá. La palabra de la parádoxis está al servicio de la palabra del evangelio y ésta al servicio del hecho del evangelio<sup>21</sup>.

El evangelio en medio de esta variabilidad del kerygma y de la parádoxis tiene unos límites. No hay otro evangelio, ni otro Jesús, ni otro Espíritu (Gal. 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, y como nueva creación, cuyo orden no se puede trastocar. En la comunidad escatológica se actúa el derecho sagrado de Dios. Es un fragmento de

la creación apropiado por el plan definitivo de su salvación, en proceso de recreación bajo su palabra creadora, que evangeliza haciendo presente al *Kyrios*. La palabra del evangelio crea el derecho, pero no el derecho eclesiástico, que aprisiona el derecho divino, sino el derecho de Dios, que domina, juzga y establece el orden de la *eiréne* escatológica en la iglesia hacia el reino. Así alcanzamos la dimensión eclesiológica del evangelio, su edificación de la comunidad en todas sus dimensiones, desde la comunión en el Espíritu hasta la estructura visible y jurídica<sup>22</sup>.

#### PARA LA EDIFICACION DE SU IGLESIA

En el evangelio Cristo se evangeliza a sí mismo. Su acontecimiento salvador *extra nos* está ahí *pro nobis*. Por ello la cristología escatológica implica de suyo una dimensión eclesiológica. Pablo traduce la fórmula de fe a su comprensión del *eskhaton*. El Cristo evangelizado es para nosotros santidad (2 Tes. 2.13-4), reconciliación (2 Cor. 5.18-21), justificación (Rom. 3.21-6), pacificación (Col. 1.15, 20; Ef. 2.13-22) y filiación (Gal. 4.4-7; Rom. 8.3-9). El evangelio al inaugurar el acontecimiento de los últimos tiempos reúne a la comunidad escatológica. En primer lugar, funda la comunidad por la llamada, que expresa la elección del Padre desde siempre en el Hijo amado, proclamada ahora por el mismo Hijo encarnado, muerto y resucitado, que llama en la palabra del apóstol. En segundo lugar, la llamada congrega, reúne a la asamblea santa en torno al *Kyrios* que santifica a los suyos por el Espíritu. En tercer lugar, el evangelio que llama y congrega, hace compartir la comunión con el Hijo, pues no anuncia un mensaje, sino una persona en la fuerza poderosa de su obra<sup>23</sup>. En cuarto lugar, la comunidad de los hijos en el Hijo está tomada en servicio por el *Kyrios*, que empieza a realizar el reino de Dios. La constitución de la iglesia por el evangelio es una remisión constitutiva al Señor Jesús y un compromiso a la cooperación en su obra. La comunidad, fundada por el evangelio, está asumida y proyectada más allá de sí misma, al futuro de la nueva creación. Por el evangelio del acontecimiento, hecho palabra de predicación, Cristo el Señor está presente en la comunidad, que es una familia, una casa y un templo, como piedra angular (1 Cor. 3.10, 16) y como clave de bóveda (Ef. 2.17-22). Esto significa que el evangelio actualiza la acción de Cristo, que comparte su vida a la comunidad y al tiempo la encabeza como Señor hacia la entrega del reino al Padre<sup>24</sup>. Por el *euangélion tou Khristou* que es *themélion* y *akrogoniaion*, la comunidad es *theou oikodomé* (1 Cor. 3.9).

## 2.—Bautismo

La proclamación del evangelio convoca a los creyentes en la iglesia de los últimos tiempos. Por la obediencia de la fe confiesan la obra que el Padre ha hecho por su Hijo en el Espíritu y mediante el bautismo se incorporan a la comunidad escatológica. Cuando descubrimos el bautismo en las cartas de Pablo tiene ya una larga prehistoria. Aquí no pretendemos analizarla con detalle sino señalar los jalones de la tradición, que están en la base de su reflexión teológica, asistir al desarrollo de ésta y ver cuál es la función del bautismo en la edificación de la comunidad.

## PRECEDENTES

El bautismo, nacido en la comunidad palestinese, ha llegado a Pablo a través de las comunidades judeohelenísticas de Siria. Algunos fragmentos de las cartas nos remiten a este primer estadio. El bautismo cristiano ha nacido inmediatamente del baño de purificación y santificación de Juan el Bautista, comprendido ahora desde la cristología escatológica<sup>25</sup>. El fragmento *1 Cor.* 6.11 nos permite alcanzar este nivel. Tres elementos se distinguen en él. La acción escatológica, aparece en el acontecimiento bautismal como la purificación, que Dios realiza en la comunidad (v. 6 *apeloúsasthe* en sentido pasivo; cf. *Is.* 1.16 *louásasthe*) y que consiste en santificación y justificación (*hegiásthete — edikaióthete*; aquí *dikaioùn* en el sentido de *Rom.* 3.25 s.). Esta acción se realiza *en tõi onómati tou Kyriou Iesoù Khristou* (*1 Cor.* 6.11). Sobre el baño está el nombre. El Cristo, muerto y resucitado, aclamado como Señor, ha transformado el baño de purificación en su mismo acontecimiento salvador<sup>26</sup>. La justificación y santificación se realizan por la toma de posesión y apropiación del Espíritu: *en tõi Pneúmati tou theou hemôn* (*1 Cor.* 6.11), «ungiéndonos Dios (*khrísas*) y sellándonos (*sphragisámenos*) y dándonos las arras del Espíritu en nuestros corazones» (*2 Cor.* 1.22). Unción y sigilación son las acciones del *Pneúma*, que constituyen el nuevo pueblo de Dios<sup>27</sup>. Los llamados creyeron, en el bautismo «fuisteis sellados con el Espíritu (*sphragísthete tõi Pneúmati*) de la promesa», que es «arras de nuestra herencia» (*Ef.* 1.14), «sellados para el día de la redención» (*Ef.* 4.30). El bautismo aparece así como la actualización del acontecimiento escatológico, que se apropia de la comunidad sellándola y haciéndola nuevo pueblo de Dios, encabezado por el Ungido, penetrado por el Espíritu, que avanza del viejo al nuevo eón<sup>28</sup>.



El segundo nivel en la comprensión del acontecimiento bautismal se alcanza en las comunidades judeohelenísticas de Siria, de donde inmediatamente parte Pablo. En primer lugar el bautismo se centra más en Cristo, que ya no es principalmente el Mesías de Israel, sino sobre todo el *Kyrios* de los pueblos. La apropiación escatológica aparece cada vez más como una vinculación a su persona. Relativizadas la ley y la circuncisión, el único camino de salvación es la fe en el Señor Jesús (*Rom.* 10.8 ss.). El bautismo «en el nombre de Jesús Cristo» (*Hech.* 2.38; 10.5) implica la proclamación de su nombre sobre el bautizado y la confesión de su nombre por el bautizado (*1 Cor.* 12.3; *Fil.* 2.11), como signos de la sumisión, apropiación e incorporación en su señorío. En segundo lugar el acontecimiento bautismal sucede a la luz del kerygma, que anuncia la muerte, sepultura y resurrección del Señor (*1 Cor.* 15.3 ss.). La participación en el señorío del Crucificado y Resucitado hace pensar en la comunión en su muerte y en su resurrección. De este modo se podía dar respuesta a los creyentes, que habían conocido las experiencias de los misterios helenísticos, en los que el iniciado toma parte en el camino de muerte y vida de la divinidad. No es extraño, pues, que en estas comunidades el bautismo empiece a ser comprendido como comunión en el destino de Cristo y como incorporación a su vida<sup>29</sup>. Pablo alude a ello en *Rom.* 6.16 («¿o es que no sabéis?») como algo bien conocido. El bautismo es el acontecimiento en el que el Señor Jesús se apropia de los suyos, dándoles parte en su muerte y en su resurrección e introduciéndolos en la comunidad escatológica.

#### GALATAS

Las primeras reflexiones de Pablo sobre el acontecimiento bautismal aparecen en *Gal.* 3.26-29. La misión del Hijo ha iniciado la plenitud de los tiempos en la comunidad, donde «todos sois hijos de Dios, por la fe en Cristo Jesús» (*Gal.* 3.26). A la fe siguió el bautismo. El baño de purificación aparece como una inmersión en Cristo. «Cuantos os bautizásteis en Cristo (*eis Khristòn ebaptisthete*) os habéis revestido de Cristo» (*Gal.* 3.27). Cristo abarca, acoge y penetra al que se entrega a él por la fe del bautismo. Pablo lo expresa con la imagen del vestido: v. 27 *Khristòn enedysasthe*. Se trata de una comunión en el ser. Cristo se apropia de la comunidad: el ser-de-Cristo (*hymeis Khristou*) se funda en el ser-en-Cristo (*hymeis en Khristoi*) (*Gal.* 3.28-29). La apropiación bautismal acaba siendo una incorporación: *en emoi Khristós* (*Gal.* 2.20). Al comulgar con el Hijo, somos hijos en él, porque en él recibimos la adopción filial. El *gár* del v. 27, que pretende explicar

la causa de la filiación, se desarrolla en *Gal.* 4.4-6. La comunión bautismal es una participación en la filiación y herencia del Hijo por el Espíritu. El bautismo ha inaugurado en la comunidad la *kainè ktísis* (*Gal.* 5.15), donde todos son una persona corporativa (*heis*) en Cristo Jesús (*Gal.* 3.28), rotas todas las diferencias que les separaban <sup>30</sup>.

## ROMANOS

La reflexión de Pablo sobre el bautismo en *Rom.* 6.1-11, se enmarca en el acontecimiento de Cristo, el nuevo Adán obediente, que encabeza la nueva humanidad (*Rom.* 5.12-21). En este contexto cristológico se sitúa el bautismo en la dialéctica del indicativo y el imperativo. El acontecimiento bautismal es el mismo acontecimiento pascual de Cristo, hecho presente y compartido a la comunidad. Pablo, estimulado por la iniciación misteriosa, recibe la tradición bautismal y la reinterpreta desde su teología. En el bautismo nosotros compartimos la muerte de Cristo. El murió «por nosotros» (*Rom.* 5.8), «por nuestros pecados» (*Rom.* 4.25). Nosotros «fuimos reconciliados por la muerte» (*Rom.* 5.10). El seguimiento lleva consigo la concreción. Ya lo había sugerido en *Gal.* 2.19 *nómōi apéthanon / Khristōi synestaúromai*; 6.14 *emoi kósmos staúrotai kagò kósmōi*. Cristo murió *tês hamartiás* y *tēi hamartiāi* (*Rom.* 6.10). El pecado es una fuerza, cuyo dominio Cristo deshizo, arrancándose a sí mismo a él y arrancándole el poder de su señorío. El bautismo con-actualiza esta historia en nosotros: 6. 3 *eis tòn thánaton autoû ebaptisthemen*; 6.8 *apethánomen syn Khristōi*; 6.4 *synetaphemen autōi*; 6.5 *symphytoi tōi homoiómati tou thanátou autoû*. La expresión misteriosa *symphytoi* expresa una comunión vital en proceso de crecimiento (conviviendo, concreciendo), pero aquí está entendida no como comunión natural de fuerza, sino como comunión histórica de destino. El camino es el bautismo «en la semejanza de su muerte» (6.5). El *homoiómati* es dat. instrumental y sociativo al tiempo. El bautismo es un instrumento de asociación a la muerte de Cristo. En aquel instante, el hombre dispuesto por la obediencia de la fe a llegar a la muerte, última consecuencia del seguimiento, es arrancado al poder del pecado y muere la muerte de Cristo (*Rom.* 6.10/6.11) <sup>31</sup>.

Por la comunión en la muerte alcanzamos la comunión en la vida con Cristo (*Rom.* 5.10), El, resucitado de entre los muertos (6.4), «vive para Dios» (6.10). Nosotros compartiremos su resurrección: 6.4 *en kainóteti dsoês peripatésomen*; 6.5 *symphytoi tês anastáseos esómetha*; 6.8 *sysédson autōi*. Esta comunión definitiva, que sucederá en el

futuro, tiene ahora una anticipación en el presente. Es la *eleutheria* de la *kainè dsoé*, puesto que, muertos al pecado, *dsóntas dè tòi theōi en Khristōi Iesoū* (6.11). El comulgar con Cristo nos ha hecho comulgar en Cristo. La fórmula *en Khristōi*, como veremos después, tiene una significación histórico-instrumental: la nueva vida es de algún modo la participación en la historia y la incorporación a la vida del Resucitado. Esta pertenencia de la comunidad al resucitado y esta presencia del Resucitado en ella se obra por el Espíritu. Si el Espíritu de Cristo habita en la comunidad, ésta tiene la nueva vida por la justicia (*Rom.* 8.10) que se consumará en la resurrección gloriosa. La *kainè dsoé* está explicada en *Rom.* 8.14-17 como *huiiothesia*. Estamos ante un fragmento bautismal. El paso de la esclavitud a la libertad y de la muerte a la vida es ahora la adopción filial en el Espíritu (*Rom.* 8.15), que nos hace gritar el *Abba*, anticipándonos la filiación, que ha de consumarse en gloria para la creación entera (*Rom.* 8.18 ss.)<sup>32</sup>. El bautismo es, pues, compartir el destino y comulgar en la vida de Cristo, que constituye la comunidad como familia de hijos y hermanos, hacia la consumación futura.

#### COLOSENSES

En la carta a los colosenses se subraya todavía más el presente escatológico, al proclamar la soberanía de Cristo sobre el universo en la iglesia. Con ello la comprensión del bautismo experimenta una nueva matización. El *Col.* 2.11 encontramos el nivel judeocristiano. Los hermanos con los que Pablo disputaba entendían el bautismo como *peritomé*, circuncisión para la entrada en el pueblo de Dios. Añadían también un elemento de carácter gnóstico: «por el despojo del cuerpo de la carne» (*Col.* 2.11). La *peritomè tou Khristou* (*Col.* 2.11) es la circuncisión que Dios mismo ha realizado en nosotros por Cristo, haciéndonos pasar de la muerte a la vida. El despojo de la corporeidad es el desvestimiento del hombre viejo en la carne (*Col.* 3.9). Pablo trasciende enseguida la perspectiva judeocristiana. El acontecimiento escatológico del bautismo más que la circuncisión nueva, que empieza un pueblo nuevo, es un paso de la muerte a la vida, que inaugura en la comunidad la nueva creación<sup>33</sup>.

«A vosotros, que estábais muertos...», Dios «os convivió con él» (*Col.* 2.13). Dios es el autor del acontecimiento bautismal, pero obra incorporándonos a Cristo, con quien morimos y resucitamos. En *Col.* la muerte de Cristo, que obra la reconciliación y la pacificación (*Col.* 1.18-22), es el camino hacia la entronización. Nuestro morir con él

es ahora también camino hacia nuestra ascensión con él. Las fórmulas *apethánete syn Khristōi* (Col. 2.20), *syntaphéntes autōi* (Col. 2.12) se usan como algo conocido de la comunidad. Pero la muerte al pecado se matiza más: 2.13 *hymás nekroús óntas tois paraptómasin*; 1.21 *hymás pote óntas apellotriomévous*. Nuestra muerte es un punto de partida negativo. Estábamos muertos en el pecado y el Padre nos hizo morir al pecado, al sepultarnos con Cristo en su muerte<sup>34</sup>. Pero a la muerte sigue la resurrección: 2.13 *synedsoopoíesen... syn autōi*; 3.1 *synergérthete tōi Khristōi*, cf. 2.12. La resurrección de Jesús es un perfecto que continúa actuando en el presente. Sorprende que también se hable de nuestra resurrección con él, como hecho pasado. La vida de la comunidad y de cada creyente «está escondida con Cristo en Dios» (Col. 3.3). Entre la anticipación y la consumación parece que hay tan sólo la diferencia entre el ocultamiento y la manifestación (Col. 3.4). La acentuación escatológica del presente hace pensar, que el acontecimiento bautismal es una comunión con Cristo y en Cristo, que inicia una nueva creación, configurada con la imagen del Creador, que es Cristo, su Hijo (Col. 3.10; 1.15), en el que se han roto todas las diferencias. El fragmento parenético Col. 3.9-11, que llama a despojarse del «hombre viejo» y a revestirse del «nuevo», pertenece a la catequesis bautismal, que entiende el acontecimiento del bautismo desde Gen. 1.26 s., como una nueva creación en Cristo, que hace de la comunidad la nueva humanidad de los hombres nuevos<sup>34\*</sup>.

## EFESIOS

En esta misma línea se continúa la reflexión bautismal de Ef. 2.1-9. El punto de partida cristológico es el himno de Ef. 1.20-22 (cf. Fil. 2.5-11; Col. 1.13-20), que, presuponiendo la muerte, subraya la resurrección y sobre todo la entronización a la derecha del Padre y la sumisión de todos los poderes a él, Cabeza y Señor del universo en la iglesia. A partir de aquí se desarrolla la comprensión soteriológica y eclesiológica del bautismo, que se resume en 2.5 s. *synedsoopoíesen syn Khristōi... synégeiren kai synekáthisen*. Tenemos aquí restos de un himno bautismal (cf. 2 Tim. 2.10-13; Rom. 6.3-11; Col. 2.12), que describe la acción salvadora de Dios en nosotros por Cristo. Estábamos «muertos por las trasgresiones» (Ef. 2.1), pero el Padre «nos convificó» (Ef. 2.5). El *syn* expresa la unidad de la acción de Dios en Cristo y en nosotros. Nosotros hemos recibido la vida, su vida, «con él». Este hecho se describe como con-resurrección y con-entronización (Ef. 2.6); la primera como un estadio hacia la segunda. El acento cristológico y eclesio-

lógico está en el estar sentado junto al Padre: 1.20 *kathisas en deksiāi autoū*; 2.6 *synekáthisen en tois ouranois*. El bautismo está interpretado aquí como una ascensión con Cristo (en su cuerpo), al Padre sobre los poderes. Esto parece haber acontecido ya: 2.8 *sesōisménoi* (frente a *Rom. 5.9 sothesómetha*; cf. *Rom. 10.9, 13 (11.26)*; *1 Cor. 3.15; 5.5* y *Rom. 8.24 esóthemén* cf. *2 Tim. 1.9; Tit. 3.5*). El «estar entronizado» se traduce en 2.18 por la *prosagogé* al Padre por Cristo en el Espíritu<sup>35</sup>. La comunidad de los bautizados es la familia de los hijos, que, escondidos en el Padre, comulgan con el Hijo, y al tiempo bajo él, como *Kyrios*, combaten la lucha escatológica contra los poderes del universo (*Ef. 5.7-14; 6.10-20*). Se trata de un ser y un caminar nuevos, de una nueva creación. La parénesis bautismal exhorta: *endysasthai tòn kainòn ánthropon tòn katà theòn ktisthénta* (*Ef. 4.24*). El *Kyrios* entronizado ha formado en su cuerpo un *kainòs ánthropos* (*Ef. 2.15*) de judíos y gentiles, que han sido *ktisthéntes en Khristōi Iesoū* (*Ef. 2.10*), «según el Dios creador» (*Ef. 4.24*), para que caminen en la novedad de vida (*Ef. 2.9; 4.23*)<sup>36</sup>. El bautismo, pues, incorpora la comunidad a la historia y a la comunión de la muerte, resurrección y entronización de Cristo el Señor, constituyéndola como familia de hijos, humanidad nueva en el Hombre nuevo, que irradia y prepara la nueva creación hacia el reino de Dios.

#### EN EL BAUTISMO CRISTO ACTUA

Estas perspectivas descubiertas a lo largo de las cartas nos permiten precisar la función del bautismo en la edificación de la comunidad eclesial. En el bautismo se hace presente la acción escatológica del Padre por su Hijo en el Espíritu. El origen y la iniciativa está en el Padre, el que a pesar de ser nosotros por naturaleza hijos de desobediencia y de ira, y de estar muertos en nuestros pecados, nos dio vida en Cristo, arrancándonos de las tinieblas y pasándonos al reino del Hijo de su amor (*Ef. 2.4-6; Col. 1.13*). Pero Pablo avanza en la concentración cristológica y acentúa la obra de Cristo, en nosotros. *Khristós* es el título que aparece con más frecuencia en los fragmentos bautismales, porque es el título unido al kerygma y a la fe. En efecto la proclamación del hecho pascual se actualiza en el bautismo. La historia del Cristo muerto y resucitado trasforma el baño de purificación y santificación en instrumento de comunión y configuración en la muerte y resurrección del Hijo entregado por nosotros. Esta actualización se obra por el Espíritu. El Espíritu actúa en el bautismo como «Espíritu de Cristo» (*Rom. 8.9*), «Espíritu de su Hijo» (*Gal. 4.5*), «Espíritu de adopción filial» (*Rom. 8.15*). El Padre obra por el Espíritu

consumando la misión del Hijo (*Gal.* 4.5-6); mejor aún, el Padre actúa por el Hijo en su Espíritu (*Rom.* 8.9 ss.). En este encuadramiento teológico, cristológico y pneumatológico se alcanza a comprender la función eclesial del bautismo<sup>37</sup>.

#### EN EL SIGNO BAUTISMAL

La presenciarización del acontecimiento de Cristo se hace por un signo, que es un drama: la inmersión del creyente en agua, que corre, al tiempo que se invoca sobre él el nombre del Señor Jesús<sup>38</sup>. Pero este drama está visto desde el acontecimiento de Cristo hacia el acontecimiento de la iglesia. El drama es *homoíoma* (*Rom.* 6.5). No tiene consistencia por sí mismo, sino que consiste en dramatizar, presenciarizar y manifestar la realidad de otro hecho, en el que el signo del drama está asumido. En este caso el acontecimiento originario es la muerte y resurrección de Cristo, que inaugura el *éskhaton*. Hay dos posibilidades de comprensión del drama. En primer lugar, que tenga un carácter simbólico. Sumergiéndonos en el agua, nos enterramos en su muerte; revistiéndonos, nos revestimos de él. El signo haría lo que significa. Sin excluir esta posibilidad, creemos que Pablo, más que leer simbólicamente los signos litúrgicos, los ve desde el acontecimiento salvador. En segundo lugar, el signo del drama tiene un carácter instrumental sociativo<sup>39</sup>. Por una parte es el instrumento, el medio, por el que el acontecimiento de Cristo se hace presente y se manifiesta en la comunidad. Por otra parte, es una asociación de la comunidad al acontecimiento y a la persona, cuya historia acontece. El *éskhaton* en Cristo se hace presente en el bautismo, instrumental y sociativamente, constituyendo a la iglesia por Cristo, con Cristo y en Cristo.

#### PARA LA EDIFICACION DE SU IGLESIA

El signo bautismal asocia a la comunidad al acontecimiento de Cristo, en cuanto ésta lo confiesa y lo acepta en la obediencia de la fe. Esta asociación es en primer lugar una comunión en el destino, la misma historia compartida. La fe es la disposición a entrar en la historia de la obediencia de Cristo, que lleva a la muerte. En los días de su vida mortal era comenzar con él el camino que había de llevar al viernes santo y a la pascua; en el tiempo de su entronización es disponerse a obedecerle, a ser crucificado y resucitado con él. Ahora bien, más allá de la obediencia de la fe está la actualización en los creyentes de la historia del Crucificado y Resucitado. Lo que era condición de posibilidad, se ha hecho comienzo de reali-

zación no nuestra, sino de Cristo en nosotros. Los textos bautismales contienen generalmente expresiones pasivas: ser bautizado, muerto, resucitado y ascendido con Cristo. La comunión de destino se obra por la actualización en nosotros de su muerte y resurrección. Por eso el *syn Khristōi* pasa de la comunidad de destino a la comunión en la vida. El bautismo al asociarnos al acontecimiento del Padre por Cristo en el Espíritu, nos hace comulgar (con-muriendo, con-resucitando, con-ascendiendo) en la vida del Espíritu de Cristo. La comunidad eclesial ya no es sólo una comunidad de creyentes y seguidores de Cristo, sino de vivientes con la misma vida de su persona, que es él. En el signo del drama, la asociación va del destino a la vida y de la vida a la persona <sup>40</sup>.

El acontecimiento de la iglesia, realizado por el bautismo, se llama también Cristo, pero ya no como persona individual, sino corporativa (*Gal.* 4.28; *1 Cor.* 12.13). Se advierte un paso en la comprensión de la comunidad. El nuevo pueblo de Dios se va comprendiendo como nueva humanidad. La mediación se establece por la comprensión del Cristo como Hijo, y de la asamblea escatológica de los santos como familia de hijos y hermanos. En efecto, los fragmentos bautismales están contruidos en buena parte sobre la cristología y la eclesiología de la filiación. Jesús, es el Cristo, es decir, el Hijo entregado por nosotros a la muerte y resurrección, donde se hizo patente la paternidad del Padre y su filiación en el amor. Al compartir esta historia mediante el bautismo, alcanzamos a ser hijos con él en el Espíritu. Nos revestimos de él y esa única persona (*Gal.* 3.29) es una familia de hijos y hermanos (*Gal.* 3.36-7), que es un cuerpo (*1 Cor.* 12.13). Morimos y resucitamos con él, incorporándonos a él como nuevo Adán (*Rom.* 6.1-11) y esta nueva humanidad, que pasa de la esclavitud de la muerte a la libertad de la vida es una familia de hijos y hermanos (*Rom.* 8.12-7). Con-morimos, con-resucitamos y con-ascendemos con él en el bautismo (*Ef.* 2.5-6) y este hombre nuevo es una familia de hijos y hermanos (*Ef.* 2.18-22). La comunión en la filiación es una configuración con la imagen del Hijo (*Gal.* 3.27; *1 Cor.* 15.53; *Rom.* 8.29; *Col.* 3.10; *Ef.* 4.24), que hace de la comunidad la nueva humanidad, en la que se han roto todas las diferencias de la vieja creación. Cristo es todo en todos y todos son uno en Cristo. El himno bautismal de *Ef.* 4.4-5 canta esta realidad: un Padre, un Señor, un Espíritu; todos hijos y hermanos. El bautismo es, pues, el drama donde se actualiza la obra del Padre, por su Hijo en el Espíritu, que hace a la comunidad familia de hijos, nuevo pueblo convertido en nueva humanidad para la nueva creación <sup>41</sup>.

## 3.—Cena del Señor

Para analizar en su fundamento la edificación de la comunidad necesitamos estudiar la cena del Señor. Sorprende, en principio, que Pablo haga una referencia tan escasa a ella. Aparte de los pasajes que contienen alguna alusión a la cena eucarística (*1 Tes.* 5.26; *2 Tes.* 3.14; *Gal.* 2.11 ss.; *1 Cor.* 5.9, 11-13; 16.20, 22; *2 Cor.* 13.12; *Rom.* 14.1-5, 13; 16.16), sólo se trata temáticamente de ella en *1 Cor.* 10.14-22 y 11.17-34. Estos dos fragmentos, sobre todo, permiten hacer dos observaciones. En primer lugar, la parádoxis eucarística tradicional es transmitida con gran fidelidad. En segundo lugar, hay una relación entre eucaristía y comunidad. Pablo desde la concentración cristológica va descubriendo la dimensión eclesiológica de la cena del Señor.

## 1 CORINTIOS 11.17-34

Nuestro punto de partida es el fragmento *1 Cor.* 11.17-34. La cena del Señor aparece en una reunión comunitaria de la iglesia, en cuanto iglesia, es decir, de la «iglesia en Dios Padre y en el Señor Jesús Cristo» (*1 Tes.* 1.1). El hecho es que en esta reunión de la unidad se atestigua una profunda división en la comunidad (*1 Cor.* 11.21). Parece que lo que allí se celebra ya no es el *kyriakòn deipnon*<sup>42</sup>. Habían sido bautizados en un Espíritu, para formar un solo cuerpo (12.13) y resulta que en la comunidad se advierten las mismas diferencias que existen en el mundo. Los pobres, su desecho (*1 Cor.* 1.26-8), son avergonzados y se les deja pasar hambre (11.22). Pablo se enfrenta enérgicamente con estas diferencias (v. 17 «no os alabo»; v. 23 «¿qué diré? ¿Os alabo?, en esto no os alabo»), que son en realidad un desprecio de la *ekklesía tou theou* (11.22)<sup>43</sup>. El hecho que revela esta brutal contradicción, el que la denuncia y juzga, es la cena misma, según está transmitida por la tradición.

Pablo trasmite aquí, con la misma fidelidad que en *1 Cor.* 15.1 ss., la parádoxis eucarística recibida: v. 23 *parélabon / perédoka*. Se incluye como un testigo más en la transmisión de la tradición y, al tiempo, afirma el haberla recibido del Señor (11.23)<sup>44</sup>. Falta el encuadramiento sinóptico de la cena. La reunión en torno a la mesa encuadra el signo sacramental de un hecho que no se trata de narrar, sino de hacer presente: «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. El sujeto es el Señor Jesús, es decir, el Jesús histórico, que actúa como Señor entronizado, siendo uno



y el mismo. Preside la reunión como el padre de familia. Es la cena de su entrega. El *paredídoto* (11.23) expresa todo el sentido del acontecimiento. Es entregado y él mismo se entrega. El padre inicia la cena dando a la esposa y a los hijos el pan que funda y afianza la comunidad familiar. Este rito judío está asumido por el Señor Jesús: 11.24 *toútó mou estin tò sóma to hypèr hymôn*. El *toúto* deíctico es el gesto de la mano extendida para compartir. El *estin* expresa la identidad, el «ser-para». El cuerpo del Crucificado y del Entronizado se ofrece y se da en comunión, para que el que lo reciba tome parte en él. Por fin el *tò hypèr hymôn* cualifica la acción como sacrificial en el sentido de inmolación (*Rom.* 3.24 ss.) o de representación (*2 Cor.* 5.21) o de ambas cosas a la vez (*2 Cor.* 5.14 s.). En el signo de partir el pan se hace presente el acontecimiento de la entrega que el Señor Jesús hace de sí mismo en sacrificio por los suyos<sup>45</sup>.

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 el cáliz no se da separado del pan «después de cenar» (11.25); pero esta pequeña alusión nos remite al primer estadio de la celebración de la cena. En la parádosis primitiva no hay empalme ni 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: 11.25 *toúto tò potérion he kainè diathéke estin en tõi emõi haímati*. El *toúto* y el *estin* deben ser entendidos también aquí en la línea de la identidad y la participación. Pero lo que se da a participar es «la nueva alianza» / «en mi sangre». La alianza nueva y renovada (*Jer.* 38.31; *2 Cor.* 3.14) posiblemente ha de entenderse en el sentido de nueva creación de *2 Cor.* 5.17. La *diathéke* consiste en la sangre derramada en inmolación. El término *haíma* aparece solamente en pasajes de trasfondo tradicional (*Rom.* 3.24 s.; 5.9; *Col.* 1.20; *Ef.* 1.7) y apunta a la inmolación en representación. La implicación entre sangre y alianza parte de *Ex.* 24.8 y llega hasta *Heb.* 9.20; 10.29. Por ello el *tò haíma tés diathékes* (*Mt.* 26.28; *Mc.* 14.24) aparece aquí como *he kainè diathéke en tõi emõi haímati* (*1 Cor.* 11.25; *Lc.* 22.20). Dos motivos están resonando en el trasfondo: la trasposición de la antigua en la nueva alianza y la fundación por esta sangre de la alianza de la comunidad eclesial reunida en torno a la mesa<sup>46</sup>.

Detrás de los dos actos de entrega, la parádosis repite una fórmula de anámnesis: «haced esto en memoria mía» (11.24); «haced esto, cuantas veces bebáis, en memoria mía» (11.25). El mandato exige *poiein* y *anámnēin*, es decir, hacer un signo que es un memorial.

Es una expresión cultural judía que expresa la presencIALIZACIÓN de un hecho de la historia salvífica en la concentración del tiempo. Pablo añade una ampliación con elementos tradicionales que se empalma con el *hosákis* (11.25). El drama eucarístico está destinado a repetirse en el tiempo de la iglesia. Lo que se actualiza repetidamente es lo mismo que se proclama: 11.26 *tòn thánaton tou Kyriou katangéllete*. La proclamación podría ser el mismo drama, pero también una palabra proclamada que después se actualiza en el drama, como ocurre en el evangelio, actualizado después en el bautismo. Aquí lo proclamado es el *Kyrios Iesoûs*, el Jesús muerto, que está ya entronizado, el crucificado Señor de la gloria (1 Cor. 2.8), «la muerte del Señor» (11.26). Pablo, frente al entusiasmo corintio, acentúa la *theologia crucis*, resaltando la reserva escatológica, *ákhri hoû élthēi* (11.26). La remisión al pasado de la entrega en la cruz, lanza al futuro de la parusía, más como anticipación tensa en la esperanza que como posesión consumada de un banquete de bienaventurados<sup>47</sup>. Estas son las coordenadas escatológicas de la cena del Señor.

Pablo saca las consecuencias de la cena del Señor en el marco escatológico de la manifestación del juicio de Dios (11.27-34). Comer el pan indignamente es una expresión del derecho sacral. Los términos *áksios / anáksios* no se refieren al tratamiento de los elementos, sino a la comunión de relaciones fundadas por el cuerpo y la sangre. La comunidad es un fragmento del mundo, en el que se ha instaurado el derecho de Dios, manifestado en el Señor crucificado, en quien la alianza se restituye en nueva creación. En el discernimiento del cuerpo (11.29 *diakrínōn tō sōma*) se recibe el juicio o la ira de Dios en el cuerpo entregado y en la sangre derramada. Cuerpo y sangre son realidades corporativas. El pan y la copa son para los hermanos signo de unión, medio de unificación. Esto significa que cada hermano no sólo es miembro de Cristo, sino que también es para el otro hermano miembro de Cristo, cuerpo de Cristo, Cristo mismo (Cf. 1 Cor. 8.11 ss.). La *koinonía* eucarística exige que los hermanos compartan entre sí lo que tienen, porque el Señor se ha compartido a ellos. De aquí que el que come «su propia cena» es «reo del cuerpo y la sangre del Señor» (11.27). El *gen.* expresa la ley o el valor con el que uno es medido, contra el que uno peca. El Señor Jesús en su cuerpo, que abarca la comunidad, no sólo es la medida del juicio, sino el Juez mismo (11.32)<sup>48</sup>.

La manifestación sacramental del *Kyrios* no es un asunto que quede abandonado a la arbitrariedad humana. El carácter jurídico del texto nace de la cristología del apóstol. La cena del Señor es la

anticipación en la comunidad del último día y sitúa a todos los hermanos en este horizonte. Las relaciones y los acontecimientos comunitarios están situados bajo el señorío del *Kyrios* que viene a juzgar antes del día definitivo. En las divisiones ya se va separando la paja del trigo (11.19); y hasta las mismas enfermedades y sufrimientos (11.30) son el medio de la pedagogía del Señor (11.32) para no ser condenados con el mundo. El fragmento termina con una exhortación a mantener la fraternidad. Los esclavos, por no ser dueños de su tiempo, vendrán tarde. Es necesario esperarlos (11. 33) y compartir todo lo que se tiene con ellos, antes de celebrar la cena del Señor.

#### 1 CORINTIOS 10.14-22

El segundo fragmento, que hace una referencia temática a la cena eucarística, es *1 Cor.* 10.14-22. El contexto es 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. Con las carnes sacrificadas a los ídolos pueden saciar su hambre. El culto tradicional apenas si tiene para los pobres una vigencia religiosa, pero interesa por la comida que allí se puede recibir. Pablo ya se había ocupado de este problema en *1 Cor.* 8.1-13. Pero aquí no se trata de los *eidolóthyta*, sino de la *eidolatria* (*1 Cor.* 10.14), de adorar a los dioses y compartir con ellos la mesa. El apóstol en esto es tajante: «huid» (10.14). La cena une a la divinidad en quien se toma parte y, mediante esta unión, reúne a la comunidad, fundada por ella en el ámbito de su señorío divino<sup>49</sup>.

Pablo llama a la reflexión (10.15 «juzgad»; 11.18 «mirad»), partiendo de un hecho que se describe con palabras tomadas de la tradición: la cena funda comunidad. El texto 10.16-17 tiene claramente tres partes: la significación de la copa (16a); la significación del pan (16b); la relación entre el pan y la comunidad (17). El cambio de orden en las dos primeras partes se debe a Pablo y revela ya de suyo su intencionalidad teológica. Se pregunta algo ya conocido por la comunidad, con lo que puede argumentarse. Esto hace suponer que en la tradición, el texto no aparece en interrogación sino en afirmación. Pablo es quien interroga con él. Además le interesa la dimensión comunitaria de la cena. Pretende hacer una reflexión ecleciológica y quiere basarse mejor en el signo del pan, sin excluir la copa, que se anticipa. Según esto 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 el cáliz que bendecimos. En la fórmula de la institución el Señor Jesús

es el sujeto; aquí es la comunidad quien confiesa el don recibido. Al *estín* de la institución corresponde el *estín* de la *koinonía*. Por todo ello, pudiéramos pensar que en este fragmento conservamos un resto de confesión o himno comunitario de comunión, nacido probablemente en las comunidades de Siria, comentando y confesando la parádoxis de la comunidad primitiva de Jerusalén<sup>50</sup>.

De nuevo aparecen unidos el signo del pan y de la copa que se comparten<sup>51</sup>: «El cáliz de bendición, que bendecimos, *oukhi koinonía estin tou haímatos tou Khristou*; el pan, que partimos, *oukhi koinonía tou sómatos tou Khristou estin*»; (10.16ab). En estas preguntas se contienen, como presupuesto, las afirmaciones de que el vino dado y gustado se identifica con la sangre de Cristo (11.25) y el pan entregado y partido se identifica con su cuerpo (11.24). El término *koinonía* en este contexto es verdaderamente extraño para la mentalidad judía y sitúa el fragmento, que estudiamos, en el paso al mundo helénistico<sup>52</sup>. La significación fundamental de *koinonía* es *méthesis*, participación y comunión. En efecto, la *koinonía tou haímatos* (v. 16a) y la *koinonía tou sómatos* (v. 16b) reaparecen en el *metékhomen* (v. 17). Al tomar parte en el don del cuerpo y de la sangre, se comulga con ellos. El *estín* expresa la realidad de la comunión, la afirma y la confiesa como realizada. El término *haima tou Khristou* no designa la sangre como sustancia, al estilo de los misterios, sino la muerte de inmolación de Cristo como acontecimiento salvador, en el que se toma parte. La significación de *sóma tou Khristou* (v. 16b) es más compleja. La expresión de suyo está entendida en la tradición desde el *tò hypéer hymôn* (11.23). La fórmula de la comunión recoge el mismo sentido de la institución. Pero Pablo implica la significación eucarística y la eclesial. El simple hecho de haber pospuesto el pan a la copa, para hacer en v. 17 una referencia a la iglesia, supone que el cuerpo entregado del Señor funda el cuerpo eclesial. Tomar parte en el cuerpo entregado del Señor es participar en el cuerpo, que es la iglesia<sup>53</sup>.

El fragmento tradicional recibe una anotación paulina: 10.17 «porque el pan es uno, un cuerpo muchos somos, pues todos participamos del único pan». La cena del Señor funda la comunidad. Las partículas causales *hóti* y *gár* señalan la causalidad del fundamento. Hay *heis ártos*, el cuerpo de Cristo, que se identifica con el pan. El signo del pan expresa bien el compartir. *Artos* es el pan dado en la mano, que se alarga a todos, el pan compartido. Pero en la *koinonía* al dar parte, sigue el tomar parte, el recibir: la comunidad entera realiza la *méthesis* «del único pan» (10.17b). Porque Cristo nos ha

dado su único pan y todos hemos tomado parte en él, todos hemos llegado a ser y somos un único cuerpo: 10.17a *hèn sôma hoi polloî esmen*. El *ártos* es *sôma* abierto a la *koinonía*, por eso funda originariamente una comunión de relaciones, un cuerpo. El *sôma* de v. 17a significa al tiempo el cuerpo inmolado de Cristo y el cuerpo incorporado de la iglesia. Al unirnos a él por el signo sacramental, nos unimos entre nosotros en el cuerpo eclesial<sup>54</sup>. En este contexto sobre la idolatría lo primero que está ante la vista es la comunidad, que se funda en torno a la mesa del Señor, en el ámbito de su señorío<sup>55</sup>.

La cena eucarística alcanza ahora su última profundidad. En el mundo hay muchos señores, pero la comunidad reunida no tiene más que «un solo Señor, Jesús Cristo, por quien son todas las cosas y nosotros también» (1 Cor. 8.6). La comunidad de hijos y hermanos se constituye y edifica, cuando el *Kyrios* la reúne en unidad entregándole su cuerpo y su sangre. El *heis ártos* y el *hèn sôma* existen bajo el *heis Kyrios* y el *heis theós*. Jesús es el Señor en el puesto del Padre. Su señorío es exclusivo. Para la comunidad reunida a partir el pan no hay posibilidad de pasarse a otro señorío: 10.21a *ou dynasthe*; 21b *ou dynasthe*. Hay la incompatibilidad más radical entre la *trápedsa Kyriou* y la *trápedsa daimonion* (10.21). En la cena eucarística se ejerce el derecho de Dios sobre su señorío y sobre su pueblo, constituyendo la comunidad en sus relaciones filiales y fraternales. Los hijos se han apartado de su mesa (10.22; cf. *Deut.* 32.20 s.), pero su celo por el reino hará que se manifieste su poder, su justicia frente a la nuestra (10.22). La comunidad reunida a la mesa es el ámbito donde se reconoce el señorío del *Kyrios*. Donde está presente el Señor en el Espíritu, allí se apropia de los hombres y los incorpora y los compromete para el reino. La escatología cristológica ha roto las categorías de la mística helenística. La comunidad en torno a la mesa del Señor es para la confesión y realización de su señorío<sup>56</sup>.

#### EL SEÑOR SE ENTREGA A SI MISMO

Estos análisis de los fragmentos eucarísticos 1 Cor. 11.17-34 y 10.14-22 nos permiten ahora precisar la función de la eucaristía en la edificación de la comunidad. La cena del Señor tiene su puesto en la vida en la asamblea eclesial de los hijos del Padre, que está presidida por el Hijo primogénito, el Señor. Sabemos que el título *Kyrios* es el que más aparece en los textos eucarísticos: 1 Cor. 10.21, 22; 11.20, 23, 26, 27, 32; 16.22. En estos fragmentos se encuentran también elementos prepaulinos: *kyriakòn deipnon* (1 Cor. 11.20), *trápedsa Kyriou*

(1 Cor. 10.21b), *potérion Kyriou* (1 Cor. 10.21a; 11.27); *ho Kyrios Iesous en tēi nyktē hēi paradídoto* (1 Cor. 11.23b); *ei tis ou philei tōn Kyrion* (1 Cor. 16.22). Según la tradición de la iglesia primitiva, el centro del drama eucarístico es Jesús, el entregado a muerte, que está entronizado como Señor. La eucaristía es una acción del *Kyrios*, que cualifica y determina el banquete, el pan y la copa, que se comparten. Pablo, al tomar la tradición, no ha cambiado la cena de la alegría en memorial de la pasión, pero sí ha acentuado la «muerte del Señor» (1 Cor. 11.26). Todos los momentos de la obra del *Kyrios* 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 (11.23 *paredídoto*) fue el Padre quien lo entregó (Rom. 8.32 *parédoken*; 4.25 *paredóthe*), para que él mismo se entregara (1 Cor. 11.24). La cena eucarística concentra todo el *éskhaton*. 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<sup>57</sup>.

#### EN EL SIGNO DE LA CENA

La entrega del Señor por nosotros se proclama en la palabra y se realiza en el signo de la cena. La palabra se actualiza en el signo y el signo se proclama en la palabra. Pablo en el marco de la cena habla del anuncio de la muerte del Señor (1 Cor. 11.26). Parece que no se trata sólo del signo que de por sí anuncia, sino del anuncio que precede al signo, como proclamación pública del acontecimiento salvador de Cristo, que se va a hacer presente en el drama de la cena<sup>58</sup>. El *katangéllein* de la comunidad reunida anuncia, confiesa y agradece en la publicidad del mundo la obra escatológica que el Padre ha realizado en Cristo, el Señor. Posiblemente los fragmentos Rom. 3.21-26 y Fil. 2.5-11 deban encuadrarse en este contexto. En efecto, Rom. 3.24 ss. proclama con terminología eucarística la aparición de la justicia de Dios para la comunidad en la sangre derramada del siervo entregado. Fil. 2.5-11, en un contexto de parenesis de la unidad, propio de la reunión eucarística (Fil. 2.1-3; Cf. 1 Cor. 11.17-21), proclama el señorío del siervo obediente, que fue entronizado como *Kyrios* del universo ante la comunidad. Proclamaciones de este género serían el anuncio de la acción escatológica del Padre en su Hijo, que se hace como anticipo de la cena, donde este mismo acontecimiento se va a actualizar<sup>59</sup>.

La entrega del Señor a los suyos se hace presente en el signo de la cena de familia. El Señor Jesús ocupa el puesto y hace las veces

del padre y cabeza de familia. En efecto, el padre vive para sus hijos, trabaja por ellos, y a la hora de cenar los reúne y les comparte el fruto de su trabajo, que es su vida misma. En el pan partido acontece el sacrificio de sí mismo, que funda y constituye su propia familia. Con él alimenta a su esposa, y con ella y por ella a sus hijos. Conviene tener presente esta profunda significación popular de la cena de familia, cuyas dimensiones en la comprensión judía alcanzan al pueblo y a toda la creación<sup>60</sup>. Estas dimensiones de la cena familiar alcanzan toda su profundidad y pregnancia en la cena pascual, donde se actualiza la alianza. Sabemos que en la tradición sinóptica la última cena de Jesús con los suyos está narrada intencionadamente en el marco de la pascua. Se discute si esta perspectiva se encuentra también en Pablo<sup>61</sup>. Y parece muy probable que la cena del Señor está vista también en él dentro del marco de la cena familiar pascual, donde se acaba decumplir la alianza nueva, que se inició en la cruz y se consumará en la parusía. En todo caso no es el signo el que incorpora al acontecimiento, sino éste, el que asume al signo y por él a la comunidad, que lo realiza.

El padre de familia en la cena se entrega a sí mismo. El gesto de partir el pan es dar parte de sí mismo a los que también son parte de sí mismo. Alimenta a su esposa y a sus hijos, como cuerpo suyo que son. El Señor Jesús en la cena, ocupando el puesto del Padre, realiza esta misma entrega de sí mismo. Los fragmentos eucarísticos describen el hecho con tres elementos: la inmolación, la representación y el cumplimiento de la alianza. En primer lugar, el fue entregado y se entregó por nosotros (*Rom.* 3.24; 4.25; 8.32; *Gal.* 2.20), como el siervo inmolado y como el primogénito sacrificado. Este hecho se recoge en *tò hypèr hymòn* (*1 Cor.* 11.24) de la institución. En segundo lugar, el cabeza de familia se entrega en representación de todos los suyos, que forman con él una personalidad corporativa. Así se entregó el Señor por nosotros (*Gal.* 3.13; *2 Cor.* 5.21; *Rom.* 5.19), dándonos su sangre, *en tõi emõi haimati* (*1 Cor.* 11.25; *Rom.* 4.25; *Col.* 1.20; *Ef.* 2.13)<sup>62</sup>. En tercer lugar, el padre de familia cumple su compromiso de amor en la sangre. La implicación veterotestamentaria entre sangre y alianza se realiza ahora en la cena, pues, en el Cristo entregado, el Padre ha dicho sí a todas sus promesas (*2 Cor.* 1.20), llevándolas a su cumplimiento. La *kainè diathèke* (*1 Cor.* 11.25) es no sólo la realización de la «alianza antigua» (*2 Cor.* 3.14) para el nuevo pueblo, sino la inauguración de la «nueva creación» (*2 Cor.* 5.17) para toda la humanidad<sup>63</sup>. El pan y la copa compartidos son el mismo Señor Jesús, muerto, resucitado y entronizado, que se da a sí mismo en inmo-

lación de representación para realizar la inauguración escatológica de la nueva creación en la familia de sus hermanos.

#### PARA LA EDIFICACION DE SU IGLESIA

El segundo momento de la cena de familia es cuando la esposa y los hijos con las manos abiertas reciben el pan y la copa, compartidos por el padre. Este drama de participación no consiste sólo en asistir a la mesa y tomar alimento. En él y por él alcanzan a participar en la entrega del padre, y en ella alcanzan incluso a tener comunión con él mismo. El signo no son sólo los alimentos, sino toda la acción del compartir que en ellos acontece. La cena es un lugar de intercomunión. Allí los hijos comulgan con el padre y así comulgan entre ellos, como hermanos. Los hermanos reunidos en la comunidad eclesial, al tomar parte en el pan y en la copa, participan en la entrega a muerte del Señor y se incorporan a él, a su propia historia, a su propia persona. El cuerpo de Cristo no es sólo un elemento material, visto en su individualidad, sino un ser-para, un complejo de relaciones, un lugar de encuentro y participación. El pan es cuerpo de una persona en toda la apertura de su comunicación<sup>64</sup>. Los creyentes participaron ya por el bautismo en el acontecimiento de Cristo, murieron y resucitaron con él, se hicieron hijos del Padre en él. La cena re-une en la comunión, afirma en la filiación y la fraternidad, al compartirse en ella el Señor en su entrega a una dimensión más profunda. En la cena ya no sólo se comunica el tener y el obrar, sino el ser mismo, la persona misma del Señor Jesús, en su actitud más radical de amor, que él vivió en la cruz y ahora vive en la entronización. La cena incorpora a los creyentes a la misma comunión de amor de Jesús al Padre por los hermanos, es decir, a la obediencia de inmolación para la unidad consumada<sup>65</sup>.

La comunión con el *Kyrios* en su amor al Padre implica de suyo la comunión en su amor a los hermanos. La eucaristía es el lugar de la fraternidad. El bautismo había roto ya las diferencias entre los hermanos (*Gal.* 3.28; *1 Cor.* 12.13; *Col.* 3.11). Pero esta fraternidad, iniciada radicalmente, no es una transformación mágica de la situación, sino una tarea penosa y difícil de realizar. El indicativo se convierte en imperativo. La radical igualdad de los hermanos debe actuarse en el compartir, llegando a ser lo que son. La cena restituye y recrea la fraternidad hacia la plenitud de la unidad. Al venir a cenar aparecen los hermanos con sus diferencias y el lugar de unión se convierte en campo de lucha. Conservamos dos hechos



extraordinariamente significativos. La separación de judíos y gentiles en la mesa donde ya no hay circuncisión ni incircuncisión (*Gal.* 2.11-14; 6.15) y la separación de ricos y pobres en la cena donde ha aparecido la justicia del Señor y su derecho santo <sup>66</sup> (*1 Cor.* 11.21-22; 1.26-31).

La cena eucarística es el lugar de la reconciliación, donde deben anularse todas las diferencias y divisiones y todos los hermanos deben abrazarse para llegar a ser una sola cosa: *aspásasthe allélous en philémati hagiōi* (*1 Cor.* 16.20). Antes de la fracción del pan, los hermanos han de darse el ósculo santo (cf. *1 Cor.* 16.20-22: 1. invitación al ósculo; 2. anatema; 3. maranatha). El *philema hágion* y el *anáthema* son el paso de la cena fraternal a la cena del Señor. Los «santificados en Cristo Jesús» (*1 Cor.* 1.2) han de abrazarse antes de partir el pan. El beso de la reconciliación no es una señal de la amistad entre ellos, sino signo en ellos de la acción escatológica del Padre, por el Hijo en el Espíritu, que les obliga a compartir y a darse en la unidad. El hermano, que no acepte estas exigencias del derecho santo del amor filial y fraternal, queda excluido de la cena. Este es el profundo sentido del anatema, que precedía a la comunión del pan y la copa <sup>67</sup>. En el ámbito del señorío del *Kyrios* en torno a la mesa, la comunión en su amor al Padre exige imperiosamente la comunión en su amor a los hermanos, para llegar a ser un cuerpo en su cuerpo.

#### EN UN CUERPO PARA EL REINO

La implicación entre cuerpo eucarístico y eclesial es una reflexión eclesiológica de Pablo a partir de la parádoxis primitiva. En *1 Cor.* 11.24 *tò sōma* es el cuerpo inmolado en la cruz por nosotros, pero en 11.29 *sōma* es el cuerpo del Crucificado en unión indisoluble con sus hermanos. En *1 Cor.* 10.16 *sōma* expresa al tiempo el cuerpo inmolado y el cuerpo comunitario fundado en él; en 10.17 *sōma* es ya el cuerpo eclesial. En *Ef.* 2.13-18 la entrega de Cristo en *tōi haimati* (13), en *tēi sarkī autoū* (14), *diā toū staurou* (16), funda la comunidad eclesial como un hombre nuevo (15) en *heni sōmati* (16). Sabemos que el *sōma hypēr hymōn* 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 a este ámbito comunitario, creado por su entrega. La *koinonía* en su persona entregada por todos, al incorporar a los hermanos a su obediencia al Padre, los incorpora unos a otros, les hace ser a unos miembros de otros. El pan ya era el cuerpo, no sólo el eucarístico, sino el eclesial, ya que el cuerpo «por nosotros» creó el

ámbito de comunión donde podemos todos ser un cuerpo al partir el mismo pan (1 Cor. 10.17) <sup>68</sup>.

El *Kyrios* 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 obra, es presencialización del pasado y anticipación del futuro. No es sólo anticipación gozosa de la parusía, desvinculada de la muerte; ni tan sólo anámnesis de la muerte, desvinculada de la parusía. La proclamación de la muerte se hace «hasta que venga» (1 Cor. 11.26) y la espera de la parusía es anticipo del último juicio. Más exactamente la cena es una presencialización del pasado en la anticipación del futuro. El *maranatha*, como «el Señor está ahí» (cf. *Did.* 10.6), es una forma de anticipación del *maranatha* como «ven Señor» (*Apoc.* 22.20). La cena del Señor presencializa su cruz y anticipa su parusía. Es una actualización, en el tiempo intermedio de la iglesia del acontecimiento escatológico pasado, hecho futuro, que se adelanta al presente. Sin embargo, frente a todo entusiasmo, Pablo subraya la reserva escatológica y acentúa en la cena la proclamación de la muerte, que actualiza su entrega y constituye su cuerpo situándole en la lucha esperanzada y dolorosa hacia la nueva creación. Por eso la cena al tiempo que proyecta a la comunidad más allá del tiempo, la lanza al más acá de la historia <sup>69</sup>.

La incorporación al Señor Jesús en la cena sitúa a la comunidad originariamente en el corte de los eones y la compromete a la lucha escatológica. La mesa eucarística no es un recinto de iniciación mística. Los creyentes no abandonan el mundo de lo profano para entrar en el ámbito de lo sagrado, donde se desprendan del mundo hacia la inmortalidad. En la secularidad del mundo se han reunido en torno a la mesa del *Kyrios* entronizado ya, pero en un señorío todavía oculto. La comunidad lo reconoce como Señor y Cabeza y está sometida a él en obediencia para llevar a término su obra en medio del combate de los poderes (1 Cor. 15.24 s.). Hay una implicación entre el *maranathá* (1 Cor. 16.23), el *ákhri hoû thēi* (15.25) y el *ákhri hoû élthe* (11.26). El primero es un grito de espera apremiante de la venida del Señor a consumir el reino. El segundo es una reflexión teológica de Pablo, que interpreta el acontecer del tiempo hasta la venida. El tercero presenta la dinámica de la cena proyectada hacia el futuro de la venida. El *télos* de la cena es la entrega del reino. La familia de los hermanos, incorporados al *Kyrios* como un cuerpo, encabezados por él, nuevo Adán, está comprometida con él para luchar el combate escatológico de la nueva humanidad en la

nueva creación, hasta que Dios sea todo en todas las cosas. Por eso la comunidad, que se concentra a partir el pan, se dispersa al mundo a su puesto de servicio y de lucha «en el Señor»<sup>70</sup>.

#### 4.—En Cristo

El acontecimiento escatológico del Padre por su Hijo en el Espíritu, actualizado y presencializado por la palabra, el bautismo y la eucaristía, acontece en la iglesia constituyéndola y edificándola. Ahora pretendemos precisar más la dinámica del acontecimiento íntimo de la iglesia por Cristo, con Cristo y en Cristo<sup>71</sup>.

#### POR CRISTO

La inserción de la iglesia en el acontecimiento escatológico se expresa por la fórmula *dià Khristoû*<sup>72</sup>. Además de los casos en que aparece con pronombre, *di'hoû* (1 Cor. 8.6; Rom. 1.5; 5.2; 5.11; Gal. 6.14), *di'autoû* (1 Cor. 8.6; 2 Cor. 1.20; Rom. 5.9; Col. 1.16; 1.20 (dos veces); 3.7; Ef. 2.18), la encontramos siempre unida al nombre de Jesús, *dià toû Iesoû* (1 Tes. 4.4) con sus títulos cristológicos de *Khristós* (2 Cor. 5.8; 1.5; 3.4; Gal. 1.1; Rom. 1.8; 5.7; 16.17; Fil. 1.11; Ef. 1.5; Rom. 2.16) y *Kyrios* (1 Tes. 4.2; 5.9; 1 Cor. 15.57; Rom. 5.1; 5.11; 5.21; 7.25; 15.30). Una excepción es el giro Rom. 8.37 *dià toû agapésantos hemâs*. La preposición *dià* tiene un valor instrumental causativo<sup>73</sup>. En la fórmula «por Cristo» la persona de Cristo está comprendida como actuando causalmente. La última causalidad permanece reservada a Dios, pero bajo este presupuesto no hay que oponer lingüísticamente nada en contra de que la fórmula *dià Khristoû* también pueda designar un actuar de Cristo espontáneo, no meramente de mediación<sup>74</sup>. En efecto, según los análisis anteriores, sabemos que el puesto de Cristo en el acontecimiento escatológico es fundamentalmente una mediación. El *éskhaton* es una obra del Padre *por Cristo* en el Espíritu, hacia el Padre *por Cristo* en el Espíritu. Conviene acentuar que este acontecimiento incorpora a la comunidad y a los individuos en ella, de modo que el «por Cristo» cualifica originariamente el acontecimiento interior de la iglesia.

La fórmula *dià Khristoû* empieza expresando primariamente la mediación de la salvación presente: 1 Cor. 8.6; 2 Cor. 5.18; Rom. 5.11b; 5.15; Col. 1.20; Ef. 1.5; 2.18. Se presupone la encarnación, muerte, resurrección y entronización de Cristo, pero el acento se pone en la

acción presente del Ascendido en la comunidad. Desde este centro Pablo dirige la mirada al origen y a la consumación y, al hablar de la acción de Dios en aquellos instantes, usa la fórmula «por Cristo» en sentido pregnante. La creación del universo para nuestra salvación fue hecha por él: *1 Cor.* 8.6 *di'hoù tà pánta*; *Col.* 1.16 *tà pánta di'autoù*. La fórmula implica aquí el sentido cósmico y soteriológico al mismo tiempo. La mediación de la salvación futura en la consumación del éskhaton sucederá también por él: *1 Tes.* 4.14 *dià toù Iesoù ákse*; 5.9 *eis pepoiesin tês soterias dià toù Kyriou*; *Rom.* 5.9 *sothesómetha di'autoù* (cf. 2.16; 5.17; 5.21); *1 Cor.* 15.57 *tò níkos dià toù Kyriou*. Por él se ejercerá el último juicio y será entregado el reino al Padre<sup>75</sup>. Podemos decir que la fórmula «por Cristo» describe la dinámica estructural del acontecimiento escatológico en el origen, en el camino y en el término.

La mediación instrumental causativa de Cristo no sólo se ejerce en el descenso y el ascenso del éskhaton, sino que configura la dinámica inmanente de la comunidad misma. Por él recibimos la reconciliación (*Rom.* 5.11), por él estamos crucificados al mundo (*Gal.* 6.14), por él nos llenamos de frutos de justicia para gloria de Dios (*Fil.* 1.11), por él venceremos en el combate de los últimos tiempos (*Rom.* 8.37). Por él se realiza nuestra vuelta al Padre en el trabajo, en la oración y en la alabanza (*Rom.* 1.8; 7.25; 16.27; *2 Cor.* 1.20; *Col.* 3.17). Por él incluso está mediada y garantizada la legitimación y amonestación apostólica (*Gal.* 1.11; *Rom.* 1.5; *2 Cor.* 3.4; *1 Tes.* 4.2; *Rom.* 15.30; *1 Cor.* 1.10; *Rom.* 12.1). Esta actuación del Padre «por Cristo» en la comunidad se atestigua sobre todo por la implicación de esta fórmula con la expresión formular «por el Espíritu»: *dià toù Kyriou hemôn Iesoù Khristoù / dià Pneúmatos hagiou toù dothéntos hemîn* (*Rom.* 5.1, 5); *dià toù Pneúmatos* (*1 Cor.* 2.10/16; 12.5/7); *krataiothênai dià toù Pneúmatos / katoikêsai tôn Khristón* (*Ef.* 3.16, 17). Toda la existencia de la iglesia desde el centro de su comunión hasta la estructura jurídica de sus funciones está constituida y configurada «por Cristo»<sup>76</sup>. Pero para ahondar en este acontecimiento íntimo de la iglesia conviene que analicemos también las fórmulas «con Cristo» y «en Cristo».

## CON CRISTO

La fórmula *syn Khristôi* aparece en Pablo desde sus primeras cartas: *1 Tes.* 4.14 *áksei syn autôi*; 4.17 *syn Kyriôi esómetha*; 5.10 *syn autôi dsésomen*; *2 Cor.* 4.14 *hemâs syn Iesoù egerêi*; *2 Cor.* 13.4 *hemeis dsésomen syn autôi*; *Rom.* 6.8 *apethánomen syn Khristôi*; 8.32 *syn*

*autōi... hemin kharisetai; Fil. 1.23 syn Khristōi einai; Col. 2.13 syn-edsopoiesen hymās syn autōi; 2.20 apethānete syn Khristōi; 3.3 he dsoè hymōn kékryptai syn tōi Khristōi; 3.4 hymeis syn autōi phanerothé-  
sesthe.* A diferencia de la fórmula «por Cristo», que aparece siempre intacta, la construcción formular «con Cristo» se integra en la reflexión paulina y se modela de formas distintas, llegando no sólo a acompañar la acción del verbo, sino incluso a configurarla: *systauróo* (Rom. 6.6; Gal. 2.19); *synthápto* (Rom. 6.4; Col. 2.12); *symphytos* (Rom. 6.5); *synegeíro* (Ef. 2.6; Col. 2.12; 3.1); *sydsáo* (2 Cor. 7.3; Rom. 6.8); *sydsoopoiéo* (Ef. 2.5; Col. 2.13); *sympáskho* (1 Cor. 12.26; Rom. 8.17); *synkleronómos* (Rom. 8.17; Ef. 3.6); *symmorphos* (Rom. 8.29; Fil. 3.21); *symmorphídso* (Fil. 3.10); *symbasileúo* (1 Cor. 4.8); *synkathídso* (Ef. 2.6). Estos datos tienen ya de suyo una significación teológica. Atestiguan la unión *syn Khristōi* de la comunidad en los distintos momentos de su vida<sup>77</sup>.

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 de la parusía. Parece que Pablo ha acentuado el «con Cristo» de la acción sacramental, no sólo como 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. Ya vimos cómo la comunión sacramental es una asociación al acontecimiento escatológico del Padre por el Hijo en el Espíritu. El *éskhaton* es Cristo mismo entregado por nosotros, que nos encabeza y preside como Señor. El *hemeis syn Khristōi* se funda en el *Khristòs hypèr hemón*. El *Kyrios* muerto, resucitado y entronizado crea un ámbito de comunión en el que nos introducen los signos del bautismo y la cena. El *syn Khristōi* bautismal es comunión en su muerte, en cuanto muerte al pecado y comunión en su resurrección, en cuanto vida para Dios. Es una comunión en el ser, que hace a los creyentes hijos y hermanos con él. El *syn Khristōi* de la eucaristía es comunión con el Señor Jesús en su cuerpo y sangre por nosotros, que nos incorpora a su entrega sacrificial en obediencia al Padre por los hermanos, haciéndonos ser miembros unos de otros en su cuerpo. La comunión eucarística recrea la comunión bautismal y la última en la unificación de la incorporación<sup>78</sup>.

La *koinonía* del bautismo y de la cena comprometen en el imperativo escatológico. 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 *syn Khristōi* del seguimiento era ya conocido de la comunidad primitiva (cf. *2 Tim.* 2.11-12). Pero Pablo lo ve en perspectiva distinta, partiendo de la comunión sacramental. Se recorre un camino juntos, se obra juntos, porque previamente se ha llegado a ser una sola persona corporativa (*Gal.* 3.28). El «con Cristo» expresa el empalme originario entre el ser y el hacer, entre el indicativo y el imperativo. El 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; 12; 3.1; 3.3), pero hay que continuar muriendo (*Col.* 3.5) y buscando las cosas de arriba, escondiéndose con Cristo en Dios (*Col.* 3.1.3). La comunidad corre detrás de su Señor (*Fil.* 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 (*Fil.* 3.10 *symmorphidsómenos*), padeciendo con él (*Rom.* 8.17 *sympáskhomen*), para ser glorificado con él (*syndoksasthōmen*) y ser heredero con él (*synkleronómoi*). El «con Cristo» del seguimiento empieza en el bautismo y termina en la parusía<sup>79</sup>.

El «con Cristo» sacramental y existencial nos remiten al «con Cristo» de la consumación escatológica. Aunque, por su implicación orgánica, colocamos esta significación en último lugar, sin embargo aparece ya en los primeros momentos de la reflexión paulina, tomada de la apocalíptica. 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 Iesoū* 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 *endemésai pròs tòn Kyrion*» (*2 Cor.* 5.8). «Teniendo el deseo de deshacerme y *syn Khristōi einai*» (*Fil.* 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 *éskhaton*, 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» (Fil. 3.21). El *syn Khristōi* se ultima en la parusía en el abrazo de entrega absoluta con él al Padre<sup>80</sup>.

## EN CRISTO

Las dimensiones del acontecimiento íntimo de la iglesia se nos acaban de manifestar, si analizamos la fórmula *en Khristōi*. La preposición *en* tiene una significación de determinación y comprensión<sup>81</sup>. En principio varía su significado, según el título cristológico al que se une. La fórmula *en Khristōi (Iesoū)* significa en primer lugar, el acontecimiento de salvación en Cristo: 1 Tes. 5.18; Gal. 2.17; 3.13 s; 3.26; 5.5 s; 1 Cor. 1.4 s; 15.22; 2 Cor. 1.19 s; 3.14b; 5.19; 5.21; Rom. 3.23 s; 6.11; 6.23; 8.2; 8.39; Fil. 1.3; 1.14; 4.7; 4.19. Pablo ve el «ser en Cristo», desde el «ser en la ley». La ley fue el camino de salvación para el pueblo de la alianza. Cristo, muerto y resucitado, «fin de la ley», (Rom. 10.4) es la salvación para toda la humanidad. La contraposición en *nómōi / en Khristōi* es la contraposición de 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 (Fil. 4.14) en la nueva creación<sup>82</sup>.

Hay un segundo grupo de textos, en los que la fórmula *en Khristōi* expresa la iglesia en Cristo: a) la iglesia como término técnico: 1 Tes. 2.14; Gal. 1.22; cf. 1 Tes. 1.1; b) iglesia en primera, segunda y tercera persona de plural: Gal. 2.3 ss; 2.17; 3.28 s; 1 Cor. 1.1 ss; 1.4 s; 1.30 s; 3.1; 4.10; 4.15.19; 2 Cor. 5.21; Rom. 6.11; 8.1; 12.5; Fil. 1.15; 2.1; 2.5; 3.3; 4.7; 4.19; c) la iglesia de los muertos: 1 Tes. 4.16. 1 Cor. 15. 16 ss.; c) el miembro de la iglesia en cuanto representa a todos: 2 Cor. 5.17. Estos textos tienen para nuestro estudio un valor excepcional. La iglesia aparece configurada cristológicamente en su mismo ser. Nosotros somos la circuncisión, que nos gloriamos «en Cristo Jesús» (Fil. 3.3), enriquecidos con todo don «en Cristo Jesús» (1 Cor. 1.4), viviendo para Dios «en Cristo Jesús» (Rom. 6.11), a quien se dará todo lo que falta, según las riquezas en gloria «en Cristo Jesús» (Fil. 4.19). Las comunidades son «en Cristo Jesús» (1 Tes. 2.14; Gal. 1.22) y los hermanos son uno (Gal. 3.28), un cuerpo «en Cristo Jesús» (Rom. 12.5), en quien han de tener un mismo querer y sentir (Fil. 2.1-4). El acon-

tecimiento de la iglesia se funda y constituye en el acontecimiento de Cristo. La fórmula *en Khristōi* revela a la iglesia determinada por el acontecimiento de Cristo e incorporada a él «en el Espíritu»<sup>83</sup>.

El ser «en Cristo» de la comunidad se atestigua sobre todo por su ser «en el Espíritu». En verdad 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 de Dios, que es el Espíritu de Cristo, habita en ella y la constituye en familia de hijos en el Hijo por el Espíritu de adopción (Rom. 8.9 ss.). «En el Espíritu Santo» (1 Cor. 12.3) llaman al *Kyrios*, que es piedra angular y cabeza de la comunidad, convertida en templo donde el Espíritu inhabita (1 Cor. 3.16; 6.19), «templo santo en el Señor, habitación de Dios en el Espíritu» (Ef. 2.21)<sup>84</sup>. La fórmula *en Pneúmati* empalma la fórmula *en Khristōi* y en *en Kyriōi* expresando la comunión en el acontecimiento de Cristo y la sumisión a él, como Señor. El Espíritu habita en la comunidad compartiendo la comunión en la historia de Cristo. El sentido de *en Khristōi* no es sólo la determinación histórica (Neugebauer), ni sólo el estado local (Oepke). La historia en Cristo funda la comunión en Cristo y la comunión en Cristo está determinada y dinamizada por la historia en Cristo<sup>85</sup>.

## EN EL SEÑOR

La fórmula *en Kyriōi* acaba de revelarnos la dinámica de la existencia de la comunidad en Cristo. El título cristológico tiene una precisa intencionalidad eclesiológica. El *Kyrios* es el Hijo entronizado sobre nosotros para realizar el reino del Padre y entregárselo al fin. La determinación del *en* tiene aquí un carácter nuevo de exigencia y compromiso. En el señorío del *Kyrios* han irrumpido las relaciones de la nueva creación y esto exige transformar el viejo mundo. En efecto las viejas relaciones de unos con otros y de todos con el mundo se recrean en el Señor. La fórmula *en Kyriōi* expresa en primer lugar el ámbito de relaciones creadas bajo su señorío: 1 Tes. 4.1; 5.12; 1 Cor. 4.16 s.; 7.39; 11.11; 16.19b; 2 Cor. 2.12; Rom. 16.1 s.; 16.8; Fil. 1.13 s.; 2.19; Film. 15 s. Son relaciones fraternales en la comunidad, que es la familia de Dios: 1 Cor. 4.17; Rom. 16.1 s.; Fil. 1.13 s.; 2.29; Film. 17; 1 Cor. 11.1; 1 Cor. 7.39; 1 Tes. 5.12. Esta misma fórmula designa, en segundo lugar, la existencia cristiana en las manifestaciones de su vida dentro de la comunidad y fuera de ella en el mundo: el ser llamado (1 Cor. 7.22), el ser elegido (Rom. 16.13), el ser mismo (Rom. 16.11), el obrar (1 Cor. 9.1; 15.58), el sufrir (Rom. 16.17), el alegrarse (Fil. 2.19; 4.10), el



esperar (*Fil.* 2.19), el confiar (*Gal.* 5.10; *Rom.* 14.14; *Fil.* 2.24), el estar firmes (*1 Tes.* 3.7 s.; *Fil.* 4.1). La comunidad está bajo el imperativo de actuar lo recibido. El estar determinado por el *Kyrios* exige estar comprometido con él a la acción por el reino. La comunidad es el lugar donde ha aparecido su derecho santo, que ha de irradiarse al mundo, hasta que se consume su señorío<sup>88</sup>. Las fórmulas *en Khristōi* y *en Kyriōi* expresan el acontecimiento íntimo de la iglesia, en cuanto fundado, configurado y comprometido por el acontecimiento mismo de Cristo. Ambas fórmulas expresan una nueva creación, un tiempo nuevo, un nuevo caminar. La comunidad fundada por el ser «en Cristo» está proyectada más allá de sí misma, «en el Señor» hacia el reino del Padre.

Los análisis de esta sección van mostrando la edificación de la iglesia, familia de Dios. Fue constituida por la obra escatológica del Padre por su Hijo en el Espíritu, como familia de hijos y hermanos. Su edificación se realiza en primer lugar por el anuncio del evangelio, que la congrega; en segundo lugar por el hecho del bautismo, que la apropia; en tercer lugar por la participación en la cena, que la incorpora y unifica. La familia de los hijos reunida, apropiada, incorporada y unificada en torno a la mesa existe y se edifica por Cristo, con Cristo y en Cristo. Su comunión y su historia es Cristo, el Señor, que la incorpora a sí mismo y la compromete consigo mismo hacia el reino del Padre. Vemos, pues, cómo la edificación de la comunidad por el evangelio, el bautismo, la cena y la comunión del camino es, en último término, obra del Padre por Cristo en el Espíritu; pero se realiza también con la colaboración de los hermanos, que han recibido distintos dones y servicios para actuar esta edificación.

## 5.—Servicios

La iglesia en Dios Padre y en el Señor Jesús Cristo, convocada por la palabra del evangelio, reunida por el baño del bautismo, congregada en torno a la mesa del Señor, viviendo y caminando por él, con él y en él, es una familia de hermanos, servida por distintos carismas. Necesitamos ahondar en ellos para ultimar nuestro análisis sobre su edificación. Entre los distintos dones, el apostolado es el servicio por el que se hace presente la acción escatológica en Cristo, en la que nacen todos los demás dones y servicios. Conviene que analicemos el testimonio de las cartas para ver la originación y fun-

ción de los carismas y poder precisar después cómo edifican la comunidad eclesial.

En un nivel prepaolino se nos atestigua el servicio apostólico. Pablo lo encontró previamente dentro de la comunidad primitiva en sus rasgos esenciales<sup>87</sup>. En Jerusalén están los apóstoles anteriores a él (*Gal.* 1.17). De ellos arranca la parádoxis del evangelio. La comunidad escatológica del nuevo Israel en torno a «los doce» ha sido iniciada por Cristo muerto y resucitado. Ellos son los primeros testigos que lo anuncian (*1 Cor.* 15.3-4). El *óphthe*, cuatro veces repetido en v. 5-8, expresa con un término acuñado por la tradición (*Lc.* 24.34; *Hech.* 9.17; 26.16; 13.31) el hecho de la revelación y la misión. La aparición constituye a los testigos y los envía al anuncio (*Mt.* 28.16 ss.; *Lc.* 24.44 ss.; *Hech.* 1.8; cf. 10.40). Pablo es el *elákhistos tón apostólon* (*1 Cor.* 15.9), por ser el último de los testigos enviados. En efecto, le fue revelado el Hijo (*Gal.* 1.16 *apokalypsai*), y en esta revelación fue enviado a evangelizarlo (*hína euangelídsomai autón*) a los pueblos. Pablo de Tarso ha sido agraciado con el apostolado por la voluntad del Padre, que quiso constituirlo apóstol, es decir, testigo enviado de Cristo para proclamarlo en el evangelio. Por eso él está con el mismo derecho y con la misma misión en la línea de los testigos encargados del servicio apostólico (*1 Cor.* 15.8)<sup>88</sup>.

## 1-2 TESALONICENSES

Las cartas a los tesalonicenses presentan la obra apostólica en acción, sin reflexionar temáticamente sobre ella. En primer lugar el apóstol, como los antiguos profetas (*1 Tes.* 2.4), se siente llamado ahora al inaugurarse los tiempos mesiánicos. La llamada es un encargo. Se le ha confiado el evangelio (*1 Tes.* 2.4), que no tiene más remedio que anunciar. El servicio del apóstol consiste precisamente en «compartir el evangelio de Dios» (*1 Tes.* 2.8), dando testimonio (*2 Tes.* 1.10), y proclamando «en la palabra del Señor» (*1 Tes.* 4.14), que Jesús, el Hijo del Padre, muerto y resucitado, va a venir en gloria para establecer el reino (*1 Tes.* 1.9-10; 4.14-15). El apóstol está cierto de que en su palabra está resonando la palabra de Dios y la comunidad le acepta y le escucha, como enviado y representante suyo (*1 Tes.* 2.13; 4.8)<sup>89</sup>. La comunidad, que se ha reunido por el anuncio del evangelio, hecho por el apóstol, toma parte activa en la evangelización. Han de edificarse unos a otros (*1 Tes.* 5.11) y han de esforzarse en no apagar el Espíritu, que arde irradiando en los distintos carismas (*1 Tes.* 5.19-20). El servicio profético, sobre todo, es un don

suyo, que ha de estar sometido al juicio de la comunidad en orden a su edificación (1 Tes. 5.20). También para la edificación comunitaria han de trabajar los que presiden (1 Tes. 5.12-13) entregados al servicio de los demás<sup>90</sup>.

## GALATAS

En la carta a los gálatas asistimos a una configuración cristológica del apostolado. Los falsos hermanos han cuestionado la legitimidad del evangelio y del apóstol. Pablo ha de defender los dos al mismo tiempo. El carácter revelado del evangelio aparecerá en la misión directa del apóstol por Dios y por Cristo (Gal. 1.6-21). En el acontecimiento escatológico (Gal. 1.4) se sitúa el apóstol «no de hombres, ni por hombre, sino por Jesús Cristo y Dios Padre, que le resucitó de entre los muertos» (Gal. 1.1). La originación (*apó*) y la mediación (*diá*) de su apostolado provienen del Padre por Cristo y están vinculadas estrechamente a su resurrección de entre los muertos. El evangelio no ha llegado a él por el camino de la *parádoxis*, ni de la *didaché*, sino por la *apokálypsis Iesoû Khristoû* (Gal. 1.12). La mediación ha sido una revelación. El gen. puede ser al mismo tiempo subjetivo y objetivo. En el acontecimiento apocalíptico de la manifestación, Jesús Cristo es al tiempo el revelador y el revelado. La llamada profética (Gal. 1.15; Ex. 19.23; 19.27; Lev. 20.25; Is. 49.1; Jer. 1.5) ha consistido en la apocalipsis del Hijo<sup>91</sup>. Pero esta revelación es para ser transmitida. El Cristo es el Hijo del Padre; el destinatario de su evangelio ya no será Israel, sino todos los pueblos (Gal. 1.16). Tanto la revelación, como la misión están configuradas cristológicamente. En el apóstol es Cristo, quien habla (Gal. 4.14). El apóstol es tan sólo un *doûlos Khristoû* (Gal. 1.10). Pertenece a Cristo, su Señor, que ejerce en él el poder de su evangelio, que no es otra cosa que él mismo en persona, el crucificado (Gal. 3.14). Por eso va destinado a que Cristo se forme en la comunidad (Gal. 4.19). Apóstol, evangelio e iglesia aparecen inseparablemente unidos en Cristo. Mediante el apóstol, Cristo se anuncia en la comunidad y se engendra en ella<sup>92</sup>.

El servicio apostólico de Pablo es autónomo. Ha sido recibido directamente de Cristo, pero está unido al de los otros apóstoles de Jerusalén. El mismo fue a visitar a Pedro, a poco de su conversión (Gal. 1.18) y volvió a verlo con Bernabé y Tito, cuando estaba ya comprometido de lleno en la obra misionera (Gal. 2.1). Subió «por revelación» (Gal. 2.2) a presentar a juicio el evangelio que anunciaba a los gentiles. «No sea que corra o haya corrido en vano» (Gal. 2.2). Esta

expresión del apóstol es el contraste mayor con la afirmación de su autonomía. Antes no subió a Jerusalén y se puso a evangelizar entre los gentiles (*Gal.* 1.16-17); ahora tiene la preocupación de volver, porque sin la comunión y aprobación de los apóstoles de Jerusalén, teme que su obra caiga en el vacío. Tres motivos fundamentales parecen impulsarle a ello. En primer lugar, la unidad del Cristo anunciado. El Hijo entronizado, revelado a Pablo fue el mismo Jesús, muerto y resucitado, del que los primeros apóstoles fueron testigos y a quienes ellos atestiguan en su parádoxis (*1 Cor.* 15.3 ss.). En segundo lugar, la unidad de la obra de Cristo en la historia salvífica, destinada, «primero al judío y al griego» (*Rom.* 1.16; cf. *Rom.* 9-11). La comunidad de Jerusalén, el resto del viejo pueblo, ahora Israel nuevo en torno a los doce, es testimonio de la fidelidad de Dios a su historia y por ello lugar preeminente, donde se inicia, contrasta y reunifica la comunidad escatológica entera. No se puede existir en la iglesia, si no se comulga en esta continuidad de la historia santa. En tercer lugar, la unidad de la iglesia. Todos los apóstoles tienen la exigencia imperiosa de edificar y manifestar la única iglesia, fundada sobre el único evangelio. Esto es, sobre todo lo que entonces estaba en peligro<sup>93</sup>.

El encuentro de Jerusalén no es con la iglesia entera, sino con los *dokoúntes*, «los que parecían» ser algo (*Gal.* 2.2). Estos hermanos (*Gal.* 2.6) son los apóstoles, de entre los cuales se destaca un pequeño grupo, los *dokoúntes styloi einai* (*Gal.* 2.9), entre los que se encuentran Santiago, Cefas y Juan. A Pablo no le importa lo que fueron antes; para él cuenta sólo su puesto en la historia salvífica y en la comunidad escatológica. Ellos son los testigos enviados, que forman el núcleo del nuevo Israel. Entre ellos están las «columnas», que son el fundamento de la edificación y *Kephàs*, cuyo título arameo lo describe en su función de piedra de base dentro de la edificación. Este puesto les corresponde no sólo para la iglesia de Jerusalén, sino para la iglesia entera, por haber sido los testigos del Resucitado en el que Dios probó su fidelidad definitiva, inaugurando en Cristo el *éskhaton* y fundando en él la comunidad eclesial, a la que ellos sirven en su fundamentación y edificación. Lo que une a Pablo con aquellos testigos es el mismo Cristo y el mismo evangelio, es decir, el acontecimiento de Cristo en el evangelio. El *euangélion peritomès*, mensaje de la gracia libre de Dios a los miembros del pueblo de Israel y el *euangélion tès akrobystias*, mensaje de la gracia libre de Dios a toda la ecumene, tienen de común el ser *euangélion*, proclamación de la gracia de Dios en Cristo. Un solo Padre obró en todos el apostolado (*Gal.* 2.8), un solo Cristo es el mensaje anunciado (*1 Cor.* 15.3 ss.). «Ya

yo, ya ellos, así lo anunciamos y así creisteis» (1 Cor. 15.11). Las columnas dieron a Pablo la mano en señal de comunión (Gal. 2.9) <sup>94</sup>.

## 1-2 CORINTIOS

En las cartas a la comunidad de Corinto aparecen tematizadas las dimensiones cristológica y eclesiológica del apostolado. Pablo a este nivel puede ya expresar en los saludos, como fórmula acuñada, su autoconciencia apostólica: *kletòs apóstolos Khristoû Iesoû dià thelématos theoû* (1 Cor. 1.1; 2 Cor. 1.1). El servicio apostólico se entiende desde la irrupción escatológica en Cristo. Todas las promesas de Dios han sido un sí en el Hijo, anunciado por el apóstol (2 Cor. 1.20). En el corte de los tiempos, el apóstol, como nuevo Moisés, profeta de la historia de Dios para su pueblo, sirve a la «nueva alianza» (2 Cor. 3.16; 1 Cor. 11.25) del Espíritu (2 Cor. 3.6). La misión apostólica es una *diakonia*: *diakonia Pneûmatos* (2 Cor. 3.8), *diakonia tês dikaiosynes* (2 Cor. 3.9), *tò ménon en dóksēi* (2 Cor. 3.10). Pero el acontecimiento escatológico del Hijo, va más allá de Israel; en él irrumpe la nueva creación, para la reconciliación de todos (2 Cor. 5.17). La misión apostólica es una *diakonia*: *diakonia katallagês* en el *lógos katallagês* (2 Cor. 5.18). Por el servicio apostólico se hace presente en su radical desvelamiento la obra escatológica: Cristo, el Señor, que actúa en nosotros por su Espíritu, transformándonos en gloria (2 Cor. 3.17-18). «No nos anunciamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús, Señor, y a nosotros mismos, esclavos vuestros por Jesús» (2 Cor. 4.5). «Somos embajadores de Cristo, como si Dios os exhortase por nosotros. Por Cristo os rogamos: reconciliaos con Dios» (2 Cor. 5.20). El acontecimiento escatológico es Cristo. El servicio apostólico se realiza, porque Cristo en el apóstol se anuncia a sí mismo en medio de la comunidad. Entonces, como en la primera creación, el Padre hace brillar en la palabra apostólica la iluminación del evangelio de la gloria de su Hijo, imagen suya (2 Cor. 4.4-5), que reúne la nueva humanidad, para la nueva creación <sup>95</sup>.

Desde esta dimensión escatológica y cristológica se alcanza a comprender la dimensión eclesiológica del apostolado, su función en la edificación de la comunidad. Los creyentes no han visto a los apóstoles en su radical servicialidad e instrumentalidad. Se han agrupado en torno a ellos como jefes, por sus cualidades personales y se han dividido entre sí, diciendo que «son de» Pablo, de Apolo y de Cefas (1 Cor. 1.12 ss.). Es un problema grave, porque plantea la implicación vital de apostolado, evangelio e iglesia. Pablo subraya energicamente

el carácter medial y relativo del servicio apostólico. Todos son *diákonoi* (1 Cor. 3.5), pero dentro del mismo servicio. El Señor les ha dado el don de servir de maneras distintas: uno empieza y otro continúa, uno planta y otro riega, uno pone el cimiento y otro edifica. «Pues somos colaboradores de Dios (*theou synergoi*) y vosotros sois arada de Dios, edificación de Dios» (1 Cor. 3.9). Los creyentes decían que «eran de» los apóstoles; Pablo insiste en que creyentes y apóstoles «son de Dios». El servicio apostólico sólo sirve para mediar en la obra, que acontece inmediatamente entre Dios y los suyos.

Los apóstoles son sólo instrumentos al servicio de la obra de Dios en Cristo. Por una parte son insustituibles, como jalón y camino de la historia salvífica; pero por otra su consistencia está en su relatividad medial, su autonomía en su fiel subordinación, como *hyperétai Khristou kai oikonómoi mysterion theou* (1 Cor. 4.1). Trabajan en una obra, que los sobrepasa, la obra escatológica de Dios. El apóstol mete la semilla en el surco, pero es «Dios quien da el crecimiento» (1 Cor. 3.7); el apóstol pone el cimiento, pero éste es la piedra de fundamento, que ya estaba puesta, Cristo Jesús (1 Cor. 3.11; cf. Is. 28.16; Rom. 9.33; 1 Pedr. 2.4-6). La obra del apóstol no se funda en sus cualidades personales, ni se pretende con ella formar un grupo de discípulos, como los filósofos ambulantes; ni un grupo de iniciados, como los mistagogos. La comunidad edificada por el servicio apostólico es sin más la obra de Dios por su Hijo en el Espíritu. Este hecho relativiza toda la obra humana, sitúa a los creyentes bajo el señorío de Cristo y les da la libertad y el dominio sobre todo. La plenitud de la autonomía humana, pretendida en los grupos divididos por sus dirigentes, que los encabezan, ha quedado negada y superada en Cristo. «Todo es vuestro, pero vosotros sois de Cristo y Cristo es de Dios» (1 Cor. 3.21)<sup>96</sup>.

Además del carisma apostólico, la comunidad de Corinto cree que el acontecimiento escatológico se ha actuado en ella por entero en la multitud de 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 *kharismata*, pero un solo *Pneuma*; hay muchas *diakoníai*, pero un solo *Kyrios*; hay muchos *energémata*, pero un mismo *theós* (1 Cor. 12.4-6). El Padre actúa por el Señor en el Espíritu y de ellos proceden las operaciones,

los servicios y los carismas, que son la misma realidad, bajo perspectiva distinta. Ahora bien, porque la actuación del *éskhaton* en la iglesia se obra por el Espíritu, la acción de éste se acentúa en primer plano. «A cada uno se le da la manifestación del Espíritu» (1 Cor. 12.7). «Todo esto lo obra *tò hèn kai tò autò Pneûma*» (1 Cor. 12.11) <sup>97</sup>.

Estas dos afirmaciones (1 Cor. 12.7.11), la acción del único y mismo Espíritu en un don gratuito para la edificación de la comunidad, encuadran la enumeración de los carismas más apreciados por los corintios. En primer lugar «la palabra de sabiduría» y la «palabra de conocimiento» (v. 8), que podrían ser el modo brillante de hablar (cf. 2 Cor. 10.20) que inicia en la sabiduría (1 Cor. 2.6 ss.) 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 *kharismata iamáton* (v. 9) y los *energémata dynámeon* (v. 10). En tercer lugar sobre todo el don de lenguas y su interpretación (v. 10). El hablar el lenguaje celeste sería la señal más expresa de la posesión del Espíritu (1 Cor. 13.1) <sup>98</sup>. Pablo no rechaza estos dones, pero los sitúa en el lugar adecuado de la existencia comunitaria. Los carismas están originados, medidos y destinados por el *Pneûma*, para la sumisión al *Kyrios* y el servicio de edificación de la comunidad. Pablo contrasta su jerarquía de carismas (1 Cor. 12.28) con la de los hermanos de Corinto (1 Cor. 12.8-10). No intenta hacer una enumeración exhaustiva, pero sí una acentuación adecuada. En primer lugar están los servicios de la palabra (*apóstoloi, prophētai, didáskaloi*), donde se hace presente el acontecimiento de Cristo; en segundo lugar los servicios a los enfermos y a los pobres (*dynámeis, kharismata iamáton*); en tercer lugar las responsabilidades comunitarias (*antilémpseis, kybernéseis*) y, por fin, en último lugar los *géne glossôn* (1 Cor. 12.28). Los servicios, que reúnen a la comunidad en torno al acontecimiento de Cristo, anunciándolo, haciéndolo comprender y traduciéndolo a la vida, son los principales y primarios <sup>99</sup>. Más aún, el carisma de los carismas es el Espíritu, el amor que el Padre nos ha tenido en Cristo (1 Cor. 13.1-3; Rom. 8.39) <sup>100</sup>.

## ROMANOS

En la carta a los romanos aparece también el apostolado en el marco escatológico y cristológico. En el acontecimiento del Hijo, descendido a la carne y entronizado como Señor (Rom. 1.2-3), aparece Pablo, como *kletòs apóstolos aphorisménos eis euangélion theoû* (Rom. 1.1). Es un profeta de la plenitud de los tiempos, cuyo mensaje cumple

las esperanzas del viejo Israel (*Rom.* 1.2; 3.21) y las trasciende hacia todos los pueblos (*Rom.* 1.5; 1-16). De la raíz de Jesé se levantó el Jefe, que ha de regir a los pueblos, de manera que todos los pueblos vengan con el suyo a glorificar a Dios (*Rom.* 15.7-12). Pero el acontecimiento escatológico para Pablo, no consiste tanto en la concentración de la humanidad en Israel en torno al Cristo, sino la trasposición de la salvación de Israel a toda la humanidad bajo el *Kyrios* de todos (*Rom.* 3.21-30; 10.9-11). El apóstol es el mensajero en la ecumene del señorío del *Kyrios*, que es justicia, reconciliación, filiación y nueva creación. El apóstol es enviado a anunciarlo, para que todos lo escuchen y lo invoquen (*Rom.* 10.14-15 *apostalôsin / keryssonotos / akouôsosin / epikalésontai*). Por eso es «deudor» de todos (*Rom.* 1.14), ya que ha de convocar a todos, judíos y gentiles, en la única iglesia. Aquí nace la dimensión eclesiológica del apostolado. Pablo proclama al Señor como nuevo Adán, que encabeza una humanidad nueva en el corte de los tiempos. Llama a los gentiles, porque es *ethnôn apóstolos* (*Rom.* 11.13), pero no puede olvidar la precedencia de Israel, a quien quiere provocar a celos con el ministerio sacerdotal de su evangelio (*Rom.* 1.9; 15.16), para que se integre en la comunidad escatológica y sea con todos los pueblos ofrenda al Padre, santificada por el Espíritu. El evangelio, proclamado por el apóstol desde Jerusalén a Iliria y a España, pretende congregarse en la ecumene la nueva humanidad de judíos y gentiles<sup>101</sup>.

En la comunidad de Roma hay diferencias, no sólo entre judeo-cristianos y paganocristianos, sino también entre los carismáticos, que se consideran «fuertes», y los «débiles», que no parecen tener en la misma medida la fuerza y la libertad del Espíritu (*Rom.* 14.1-23). Los espirituales son propensos a sobreestimar y a traspasar los propios límites (*Rom.* 12.3, 16), olvidándose de la edificación de la comunidad (*Rom.* 15.1-2). La llamada a la autocrítica, a la autolimitación y a la autorrelativización (*Rom.* 12.3) se hace desde la fundamentación cristológica y eclesiológica. «Los muchos somos un cuerpo en Cristo, pero cada uno es miembro de los otros» (*Rom.* 12.5). La «gracia dada a nosotros» se ha diversificado en distintos dones, *kharismata diáphora* (*Rom.* 12.6). En primer lugar aparecen los servicios de la palabra: la *propheteía*, la *didaskalia*, la *diakonía* (posiblemente la *diakonía* de la palabra) (v. 6-7). En la cercanía de estos dones está la *paráklesis* (v. 8), el consejo de los profetas, que exhorta e instruye (*1 Cor.* 14.3), de modo semejante a la *nouthesia* de los que presiden (*1 Tes.* 5. 12,14). Posiblemente v. 8b es más bien una regla de sabiduría que una referencia de carismas. Hay manifestaciones sencillas del amor (com-



partir, tener misericordia), que se contraponen a las extralimitaciones de los carismáticos (*Rom.* 12.3, 16) y que Pablo eleva a la categoría de carismas. *Metadidónai* es dar parte en la comida, en el vestido y en la propiedad (*Prov.* 11.26; *Ef.* 4.28); *proistasthai* 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* (v. 8) es dar limosna con alegría. Los carismas desembocan y se trascienden en el amor (*Rom.* 12.9, 10), que se concreta de muchas maneras (*Rom.* 12.11 ss). Por eso el apóstol se siente autorizado y llamado a orientarlos para la edificación de la comunidad en la unidad<sup>102</sup>.

#### COLOSENSES-EFESIOS

En las cartas a los colosenses y efesios el cambio en la perspectiva escatológica y cristológica lleva consigo una nueva comprensión del apostolado y los demás carismas. La iglesia empieza a sentirse cada vez más entre dos tiempos, a distancia de su origen y de su consumación. La obra de edificación aparece como tarea fundamental. Pero la mediación apostólica en ella está pasando del anuncio a la tradición. Antes se edificaba sobre el testimonio mismo de los testigos, ahora se edifica sobre este mismo testimonio, que ha cristalizado y ha sido incluso acuñado en la parádoxis (cf. p. e. *Col.* 1.12 ss.; *Ef.* 1.3 ss.). Es verdad que Pablo en otras ocasiones construye sobre la herencia recibida. Ahora lo nuevo es el modo. La parádoxis aparece como pre-supuesto indispensable para la edificación de la comunidad en el evangelio. «Edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, siendo la piedra angular el mismo Cristo Jesús» (*Ef.* 2.20). Los *apóstoloi* son las autoridades reconocidas de la comunidad, los *hágioi apóstoloi* (*Ef.* 3.5). Los *prophêtai* son los profetas del NT (*1 Cor.* 12.28; 14; *Hech.* 8.1. ss; 11.27; 13.1; 15.32: 21.10; *Apoc.* 16.6; 18.20, 24; 22.6, 9). Ellos no sólo han puesto el fundamento (*1 Cor.* 3.10 ss.), sino que cimentan con Cristo, la piedra angular. No hay otro acceso a Cristo más que los apóstoles, en cuyo anuncio él mismo se hace presente. La iglesia es constitutivamente *ecclesia apostolica* (*Ef.* 3.1-13). El misterio de Cristo ha sido revelado ahora a los santos apóstoles (*Ef.* 3.5) y por ellos a la iglesia y por la iglesia al universo (*Ef.* 3.10). En la *oikonomía tou mysteriou* ellos aparecían ya como *oikonómoi mysterion theou* (*1 Cor.* 4.1); ahora su mediación se integra en la misma historia salvífica, como instrumento de revelación y edificación<sup>103</sup>. Incluso su inmolación y su martirio, unidos a los sufrimientos de

Cristo (1 Cor. 1.24), edifican la iglesia en el señorío del *Kyrios* hacia la consumación en el reino de Dios <sup>104</sup>.

El *Kyrios* 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 escatológico y cristológico aparecen los carismas en *Ef.* 4.7 ss. 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: *hèn Pneûma* (v. 4), *heis Kyrios* (v. 5), *heis theòs kai Patér* (v. 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 *Pneûma* (cf. 1 Cor. 12.11; Rom. 12.3) sino el *Kyrios* (*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 el ascenso (v. 9 *katébe / anébe*) 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. Para la obra de la plenitud (v. 10 *hina plerósei*) están dados los dones (v. 11 *autòs édoken*): los *apóstoloi*, señalados en la carta como «santos apóstoles» (*Ef.* 3.5); los *prophêtai*, que edifican la comunidad, siendo al tiempo fundamento (*Ef.* 2.20; 3.30); los *euangelistai*, misioneros ambulantes, que comparten con el apóstol el servicio del evangelio; los *poiménes*, dirigentes y responsables de la comunidad y los *didáskaloi*, maestros que la instruyen siguiendo e interpretando la tradición apostólica (*Ef.* 4.10). Todos estos servicios tienen como fin inmediato edificar el cuerpo de Cristo hasta su consumada plenitud en la unidad (*Ef.* 4.12), y al tiempo proyectar la comunidad a la lucha en el mundo hasta que se establezca el señorío del *Kyrios* y todas las cosas alcancen también su plenitud en él (*Ef.* 4.4) <sup>105</sup>.

#### EL CARISMA ORIGINARIO

Los análisis precedentes sobre los distintos dones y servicios nos permiten ahora precisar la función de estos carismas en la edificación de la comunidad. Los carismas nacen en la comunidad eclesial, porque en ella se hace presente la obra de Dios en Cristo, donde está su origen, su consistencia y su fin. Este es el carisma originario. «El *khárisma tou theou* es la vida eterna en Cristo Jesús, el Señor

nuestro» (*Rom.* 6.23). La comunidad incorporada a este acontecimiento es la familia de los hijos en el Hijo, donde se han roto todas las diferencias. Sin embargo, en el trasfondo del «todos uno sólo», éstas parecen surgir de nuevo. La obra de Dios en Cristo, que nos da la filiación en la radical igualdad de la fraternidad, nos reparte los carismas en la diversidad de los servicios, para la edificación en la unidad. Los distintos dones y servicios son un despliegue esencial de la comunidad escatológica, porque nacen del carisma del Padre por el Hijo en el Espíritu; del «único Dios», del «único Señor» y del «único Espíritu» (*1 Cor.* 12.4-6; *Ef.* 4.4-6). La acción escatológica actualada por los tres, aparece ejercida por el Señor (*Ef.* 4.7), en el Espíritu (*1 Cor.* 12.11).

Cristo el Señor, que actúa en el Espíritu, es el carisma originario, que nos ha sido dado por el Padre. Por eso la diversidad que ahora nace no tiene que ver con las diferencias de la existencia mundana. En la nueva fraternidad, la absoluta igualdad impediría el servicio, pero la división de los carismas, nacidos del carisma 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<sup>106</sup>.

#### EL CARISMA APOSTOLICO

El carisma apostólico se inserta en el acontecimiento escatológico, que irrumpió en la resurrección de Cristo. Pablo ha visto la esencial implicación entre éskhaton y apostolado. 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 (*Gal.* 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 apostolado en el éskhaton 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 (*Gal.* 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 (*Gal.* 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). El apóstol ha sido puesto en la iglesia en y por

la obra escatológica del Padre por el Hijo en el Espíritu<sup>107</sup>. Sin embargo, para ahondar en su función y en su tarea, conviene precisar más su configuración cristológica.

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; Gal. 1.15). Lo que inicia el servicio apostólico es una persona, que sale al encuentro, Jesús el Cristo, resucitado para gloria del Padre y entronizado a su derecha como Señor, que abre la plenitud de los tiempos. El apóstol es constitutivamente un testigo del Resucitado para la comunidad del Resucitado (1 Cor. 9.11). 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 (Gal. 1.15; Rom. 10.15). El 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 *Shalah*) 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; Gal. 2.20; 1 Cor. 1.5; 2 Cor. 2.17; 13.3; 5.20). El apóstol es constitutivamente re-presentante, lugar-teniente de Cristo. Pero no 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 mantener en él la presencia de Cristo, que lo ocupa, en ser lugar de revelación y manifestación de su palabra y su obra (Gal. 1.15; 2 Cor. 1.19)<sup>108</sup>. Por eso la comunidad en el apóstol se encuentra con el mismo Cristo Jesús (Gal. 4.14). Por eso el apóstol en Cristo edifica la iglesia con su palabra, su eucaristía y su seguimiento<sup>108\*</sup>.

El servicio apostólico pertenece constitutivamente a la existencia eclesial. El apóstol, lo mismo que la iglesia, existe en Cristo: 1 Cor. 4.15b, 17; 15.31; 16.24; 2 Cor. 2.2; 4.17; 12.19; 13.4b; Rom. 9.1 ss.; 15.17; 16.3, 7, 9, 10; Fil. 1.13; 1.25; 3.8, 14; 4.13; Film. 8.20, 23. Pero el apóstol no existe sólo en la comunidad, sino frente a ella, por la dependencia del Señor, que lo envía y la vinculación al *kérygma* que anuncia. Por eso existe y actúa también «en el Señor» (1 Tes. 4.1; 1 Cor. 9.2). El apóstol es el lugar-teniente del señorío del *Kyrios* y en él se dan unidos el carisma y la autoridad: *tēs eksousias hemōn, hēs édoken ho Kyrios eis oikodomén* (2 Cor. 10.8; 13.10). La *eksousia* no es poder para someter a la comunidad, sino para someterse el apóstol y la comunidad al Señor. En este sentido es una *eksousia eis oikodomén*,

servicio con poder para edificar la comunidad en el señorío de Cristo. Su poder llega a tanto, que puede anatematizar, cuando se prostituye el evangelio (*Gal.* 1.9), cuando se traiciona la eucaristía (*1 Cor.* 11.22) y cuando gravemente se traspasa el camino del Señor (*1 Cor.* 5.5). Es un servidor y administrador de la economía del misterio de Dios (*1 Cor.* 9.11; 4.1; *Col.* 1.25; *Ef.* 3.9) con sus exigencias de derecho santo. Su autoridad es el fiel servicio para que el *Kyrios* se haga presente en su comunidad hacia su señorío en el universo<sup>109</sup>. Y esto en comunión con todos los demás apóstoles de la única iglesia<sup>110</sup>.

#### LOS CARISMAS DE LA PALABRA

Para Pablo los carismas de la palabra ocupan el primer lugar y, después de los apóstoles, aparecen los profetas y los doctores (*1 Cor.* 12.28; *Ef.* 4.11). El servicio de los *prophetai* se sitúa en la asamblea comunitaria, donde «el que profetiza a los hombres, habla edificación y exhortación y consolación» (*1 Cor.* 14.3; cf. 14.24-5). El apóstol proclamaba el evangelio a los hermanos reunidos y después lo traducía a su vida concreta. El servicio profético está estrechamente unido al apostólico en esta segunda dimensión, de la apelación del *Kyrios* a la obediencia y al compromiso en el caminar histórico. Los profetas ven el presente desde el futuro del Juez, que vino ya y que viene ahora anticipando el juicio. Por eso su servicio es *apokálypsis*, que implica al tiempo la exhortación imperativa de la *paráklesis* y la confiada consolación y promesa de la *parathymia*. Fundados en el indicativo, que proclamó el apóstol, alientan a la comunidad apuntando el camino del futuro, desde los signos de los tiempos y la situación concreta de los hermanos, leídos ambos a la luz del Señor crucificado, que va a venir en gloria. Junto a este servicio descendente, el profeta actúa también ante el Padre, encabezando la oración comunitaria (*1 Cor.* 14.4 ss.; *1 Tes.* 5.17). Este don puede ser comunicado a todos, de manera que junto con los «santos profetas» (*Ef.* 3.5), figuras preeminentes de la profecía en la primera generación, hay una comunidad profética entera, aún cuando el servicio profético de algunos hermanos sea más cualificado y preeminente (*1 Cor.* 14.31). La traducción del evangelio a la vida diaria, la interpelación a la comunidad y a cada uno de los creyentes, la lectura de los signos de los tiempos 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 *Kyrios* exige de la comunidad en cada momento de su historia<sup>111</sup>.

El servicio de los *didáskaloi* no podemos precisarlo con mucha exactitud 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 comunidad escatológica, ha surgido una nueva tradición, la parádoxis de la palabra y la obra de Jesús Cristo, desde la que hay que entender y a la que 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 didáscalos. Pero al ser visto como carisma, se presupone que es un don del Señor en el Espíritu para la edificación de su iglesia en el mundo. El don, sin embargo, no es revelación inmediata, sino actuación de la capacitación y reflexión teológica en forma de instrucción, que descubre en sus conexiones bajo una perspectiva sistemática, la historia del acontecimiento de Cristo, recibida en la parádoxis apostólica y manifestada en su imperativo concreto por la parénesis profética <sup>112</sup>.

#### LOS CARISMAS DE LA RESPONSABILIDAD COMUNITARIA

En íntima unión con los servicios de la palabra, aparecen los carismas de la responsabilidad comunitaria. Conviene partir para analizarlos de un hecho importante: en este tiempo que historiamos, dentro de las comunidades paulinas, es el apóstol quien tiene la autoridad y responsabilidad última de la edificación. Sin embargo, encontramos alusiones en las cartas que parecen atestiguar la presencia en las comunidades de hermanos especialmente responsables de la vida comunitaria. En *1 Tes.* 5.12 los *proistámenoi en Kyriōi* están a la cabeza de la comunidad, frente a ella, en el puesto del Señor, con su autoridad <sup>113</sup>. En *1 Cor.* 12.28 se habla de acciones, que ejercerían los responsables de la comunidad: *antilémpseis*, posiblemente servicios de amor a los pobres y *kybernéseis*, posiblemente actuaciones de gobierno para el orden de la vida comunitaria <sup>114</sup>. En *Fil.* 1.2 aparecen los *epískopoi* que sirven a la edificación de la comunidad en el evangelio y los *diákonoi*, que trabajan posiblemente en la predicación y el servicio de los pobres <sup>115</sup>. Por fin los *poiménes* de *Ef.* 4.11 designan a los dirigentes de la comunidad, que llevan en sus manos la responsabilidad del gobierno y corresponderían a los *epískopoi* de *Fil.* 1.2. Serían los pastores de la comunidad, que continúan al mismo tiempo el servicio de la palabra bajo la tradición apostólica <sup>116</sup>. Estos datos escuetos nos atestiguan tres hechos. En primer lugar, que el principal responsable del gobierno de la comunidad es el apóstol. En segundo

lugar, que junto a él empiezan a aparecer algunos hermanos, encargados especialmente de la responsabilidad comunitaria, como un carisma. En tercer lugar, que este carisma está estrechamente unido al servicio de la palabra y de los pobres <sup>117</sup>.

#### LOS CARISMAS EXTRAORDINARIOS DE LA MANIFESTACION ESCATOLOGICA

Pablo, por fin, sitúa en último lugar los carismas extraordinarios de la manifestación escatológica. 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 y afrontar la peligrosidad del mundo. En este contexto hay que situar el *lógos sophías* y el *lógos gnóseos*, que revelan y traducen en brillantes palabras los secretos divinos (1 Cor. 12.8), alcanzando en la *gnôsis* la plena iniciación en «todos los misterios» (1 Cor. 13.2); la *pístis*, capaz de trasladar los montes (1 Cor. 13.2; cf. Mt. 7.22), que se ejerce en las curaciones, *kharismata iamáton* (1 Cor. 12.9) y en las obras milagrosas extraordinarias, *energémata dynámeon* (1 Cor. 12.10). Pero el carisma que más se valora en Corinto, es los *géne glossôn* (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 celestes, los creyentes ven atestiguada la altura de su comunión misteriosa en el milagro del lenguaje. Pablo acepta estos carismas, en su adecuado valor, pero insertándolos en su escatología cristológica <sup>118</sup>.

#### ¿TODO ES CARISMA?

Pablo somete todos los carismas a una crisis radical en 1 Cor. 13. En principio parece que se trata de trascenderlos, buscando *kharismata meidsona* (1 Cor. 12.31), señalando un camino que va más lejos, *kath' hyperbolên hodós* (1 Cor. 13.1). Pero la reflexión paulina es dialéctica. Los v. 1-3 muestran la nulidad de todos los servicios, si en ellos no actúa la *agápe*, que se opone radicalmente a todos los valores humanos. Los carismas de la edificación, separados de ella, son nada y conducen a nada (1 Cor. 13.2), pero naciendo de ella, existen y sirven a la vida comunitaria. Los carismas, independizados y utilizados por los intereses personales, buscan lo suyo, mientras que cuando nacen del amor consisten tan sólo para la comunión. Los v. 4-7 exponen gráficamente las actitudes de nueva creación, nacidas de la *agápe*,

frente a los espirituales, que pretenden edificarse y servirse a sí mismos. Pero el amor, no sólo origina y dinamiza los carismas de 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 <sup>119</sup>.

Hay ciertamente un hecho, del que hemos de partir: *1 Cor. 7.7 hékastos idion ékhei khárisma ek theoù, ho mèn houòtos, ho dè houtos*. En la comunidad escatológica todos son hijos por el Espíritu en la radical fraternidad del mismo cuerpo, pero hay también una difusión personal de la *kháris*. A cada uno le reparte el Espíritu según quiere (*1 Cor. 12.11*); a cada uno le es dada la gracia en la medida del don de Cristo (*Rom. 12.3; Ef. 4.7*). Aquí no se habla de la virginidad o del matrimonio, de la situación de libertad o de esclavitud, de la condición del hombre o de la mujer. Pablo no cualifica lo mismo las situaciones, capacidades y vocaciones de este eón, que los servicios comunitarios del nuevo eón. Pero él puede asumir y trascender unos y otros en el centro original del acontecimiento escatológico. La *agápe* es, como ya vimos el amor, con que «Dios nos ha amado en Cristo Jesús, Señor nuestro» (*Rom. 8.39*). El amor, que es el *Pneúma*, crea el ámbito de la vida y de la gracia del nuevo eón, que recoge, funda, con-tiene y dinamiza la comunidad, haciendo presente en ella a Cristo, el Señor, para su señorío (*2 Cor. 5.14; Col. 3.13-14*). Cristo en su amor, derramado en nosotros por el Espíritu (*Rom. 5.5*) es el carisma, que hace ser a todos los carismas en la comunidad y en el mundo. Por el amor, carisma supremo, son carismas el apostolado y la profecía, los milagros y las lenguas. Por el amor pueden ser carismas todas las vocaciones del hombre en todos los lugares del mundo y en todos los momentos del tiempo <sup>120</sup>.

#### SERVICIO APOSTOLICO Y COMUNIDAD CARISMÁTICA

La estructura de la iglesia, tal como se nos ha revelado en los análisis precedentes, es una estructura carismática. El carisma es en verdad el principio de orden de la comunidad. Esta conclusión no prejuzga aún nada sobre el problema de la implicación entre carisma e institución, entre comunidad carismática y jurídica <sup>121</sup>. Pablo no se plantea esta implicación como problema y mucho menos se la plantea en términos abstractos. Si, por nuestra parte, queremos acercarnos a sus cartas con esta pregunta, el puesto en la vida, donde hemos de situarla, es probablemente la conjunción entre el carisma apostólico, donde parece gravitar la autoridad para el orden, y los



otros carismas, donde parece manifestarse más bien la plena libertad del Espíritu.

La manifestación de la justicia, la reconciliación, la libertad y la filiación en la comunidad escatológica, es la irrupción del derecho de Dios, es decir, de su amor implacable, que apremia hacia la realización de su reino por el señorío de su Hijo. El apóstol está en la comunidad, para que el Señor se haga presente en ella y la comprometa con su imperativa presencia, hasta que él vuelva. La *eksousia* apostólica parte de su misión y de su encargo, para la representación del *Kyrios*. El apóstol es legítimo apóstol, no por el testimonio de su vida, 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 en hacer valer su autoridad, por el simple hecho de haberla recibido. Procura atestiguar su legitimidad apostólica con la legitimación del seguimiento, siendo el último y servidor de todos, que se entrega a todos como un padre a sus hijos<sup>122</sup>. Lleva en su cuerpo las señales de la pasión de Cristo (*Gal.* 6.17; *2 Cor.* 4.10) y se esfuerza en configurarse con él en la muerte (*Fil.* 3.10). 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 la vida radiante del que anuncia, haciéndose presente en él. Pretende, aún sintiéndose siempre sobrepasado, hacer conocer y experimentar su legitimidad por su legitimación<sup>123</sup>.

En la comunidad carismática, constituida por la aparición en ella del derecho de Dios en el *Kyrios*, está el apóstol, que ha recibido una *eksousia* para la edificación (*2 Cor.* 10.8; 11.16). Su ejercicio exige a la comunidad concentrarse, medirse y proyectarse en el acontecimiento del Padre, por su Hijo en el Espíritu. En primer lugar, Pablo autentifica los carismas refiriéndolos radicalmente al *Kyrios*, que actúa en el *Pneûma* (*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 los carismas 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 midan en el aconte-

cimiento de Cristo. En segundo lugar, Pablo autentifica los carismas refiriéndolos a la edificación de la iglesia. La donación de los carismas tiene de suyo unas posibilidades y unas limitaciones. Más allá de ellos, el don deja de ser servicio y se convierte en limitación del hermano 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), «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 por una parte la aportación a la edificación de la comunidad (*1 Cor.* 14.5, 12, 26; *Rom.* 14.19): que los hermanos sometidos en obediencia al *Kyrios* se entreguen unos a otros hacia la unidad consumada (*1 Cor.* 12.27) en el cuerpo de Cristo (*Ef.* 4.12). Pero el apóstol, por otra parte, llama y exige en el Señor a la comunidad así reunida, que proyecte sus dones al mundo para establecer en él el señorío de Cristo, hacia el reino de Dios, llevando todo a su plenitud (*Ef.* 4.10, 15)<sup>124</sup>. A partir de aquí se puede comprender en su radicalidad el problema del orden en la iglesia<sup>125</sup>.

## La oikonomía. La realización de la Iglesia

La familia de hijos del Padre, reunida a la mesa en torno a Jesús, Cristo y Señor, en la unidad del Espíritu, siente que a través de ella está aconteciendo la historia salvífica. Unida a su Señor, por él, con él y en él, participa en el acontecimiento salvador desde su proyecto hasta su consumación. Mira hacia el pasado y se da cuenta que «desde antes de la constitución del mundo» fue predestinada a la adopción en el Hijo, para recapitular todas las cosas en él. Reconoce que la historia empezada «entonces» con Adán, Abraham y Moisés se está empezando a consumir en ella. «Ahora» la obra del Padre, por el Hijo en el Espíritu, la ha constituido como el «nuevo Pueblo», convertido en «nueva humanidad». Por ello se siente comprometida en el Señor, «hasta que venga», para hacer su señorío en la creación entera, hacia la entrega del reino al Padre. El estudio de la eclesiológia paulina sobre el fundamento cristológico y en el horizonte escatológico exige que analicemos el tiempo de la iglesia. Sólo así se no sacará de descubrir su constitución y misión en la *oikonomía* del plan salvador del Padre, para alabanza de su gloria.

### 1.—Desde antes

El descubrimiento de la historia salvífica en la iglesia se realiza mirando hacia los distintos puntos del tiempo desde la comunidad que existe ahora en Dios Padre y en el Señor Jesús Cristo. Se trata de descubrir a la comunidad eclesial en las distintas etapas del plan de salvación que dinamiza, unifica y da sentido a la historia. En esta perspectiva, que pretendemos, se encontrarán radicalmente implicados la iglesia y el mundo para el reino de Dios. La historia santa, vista en el horizonte escatológico y apocalíptico, abarca la realidad entera del tiempo y del espacio en la unidad de la totalidad<sup>1</sup>.

Hemos de empezar analizando el primer jalón de la historia, que se encuentra más allá del tiempo, para ver si la iglesia estaba ya

proyectada y pretendida desde antes de los siglos. En el caso en que volvamos a analizar textos, ya estudiados, nos ceñiremos estrictamente al estudio de la perspectiva de la historia salvífica que acontece en la iglesia.

#### DIOS NOS ELIGIO

En *1 Cor.* 2.7-9 se mira hacia los orígenes desde la comunidad de pobres reunida en torno a Cristo crucificado<sup>1</sup>. La «llamada a vosotros» (1.26) es una actualización en el tiempo de la elección eterna: *ekseléksato* (1.27, 28). Dios ha elegido la comunidad en Cristo, que es su sabiduría, justicia, santificación y redención (1.29-30). Este hecho nos remite más allá de «este eón» (2.6) hasta antes de los siglos *prò tòn aiónon* (2.7). Allí se sitúa nuestra elección; de allí parte nuestra sabiduría. Pablo va a describir este hecho con categorías tomadas de la tradición sapiencial y apocalíptica en el esquema de ocultamiento-revelación (2.7 *sophían... apokekrymménen*; 2.10 *apekálypsen*). Estamos en la implicación entre el plan de salvación, oculto misteriosamente antes del tiempo y su realización manifiesta en la historia. La *sophía* en la tradición apocalíptica sapiencial es al tiempo plan y bien de salvación (2.9), pero ambos se concentran y resumen en el Cristo crucificado, Señor de la gloria (2.9). La elección adquiere aquí una radical cualificación cristológica y, por ello, eclesiológica<sup>2</sup>.

Antes de los siglos Dios sólo preparó el bien de salvación en la soberanía absoluta, que supera toda capacidad humana de comprender y proyectar (2.9). Ha sido una predestinación: *proórisen* (2.7). «Pre-destinar» encierra dos momentos significativos: el delimitar, fijar los límites y la referencia temporal a antes del tiempo. La pre-destinación es una fijación de un plan bien delimitado de antemano. Pero aquí lo que se pre-delimita es una persona, el Cristo crucificado, la sabiduría de Dios en misterio. El plan de bienes en él, que es él mismo, se delimita en cuanto se lo destina «a nuestra gloria» (2.7). Desde antes de los siglos en las profundidades del misterio oculto de la vida divina, que sólo el Espíritu penetra (2.10), el Padre ha marcado a su Hijo, para que fuera para nosotros el *Kyrios* crucificado (2.9). Esto es lo que ahora se está revelando en la comunidad escatológica<sup>3</sup>. El plan oculto de salvación es la predestinación del Hijo para que llame a los pobres (1.26-30) y haga aparecer en ellos la justicia y la gloria hacia el reino de Dios.

En este contexto se explica la segunda referencia a los orígenes, también incidental, que aparece en *1 Cor.* 8.6<sup>4</sup>. Ya sabemos cómo la

fórmula cosmológica helenística ha sido configurada cristológicamente. En la perspectiva de la comunidad creyente, al principio, antes de los siglos, está «el Dios y Padre de nuestro Señor Jesús Cristo» (2 Cor. 1.3). De él procede el mundo en su totalidad y dentro de él la iglesia («nosotros»). Pero esta procedencia y originación se realizan por la mediación del Señor Jesús: 8.6 *dì'hoù tà pánta kai hemeis di'autoù*. La concentración cristológica avoca a las consecuencias eclesiológicas. Desde la iglesia se mira a la creación del mundo. Esto significa, implícitamente, que el nosotros se entiende como nueva creación, como nuevo universo. La coordinación entre *tà pánta* y *hemeis* supone una mutua relación, fundada no en ellos, sino en el Padre, de quien existen, y en el Señor, por quien existen. No hay separación radical entre un universo natural creado y una comunidad escatológica recreada, sobrepuesta a aquél. Ambos, universo creado y universo escatológico, están coimplicados tanto en la predestinación como en la originación. El *Kyrios*, que reúne la comunidad, es el mediador del universo que por él ha de convertirse en nueva creación<sup>6</sup>.

#### A LOS QUE DE ANTES CONOCIO

El plan eterno de salvación, que el Padre tiene sobre nosotros, aparece descrito en *Rom.* 8.28-30<sup>7</sup>. En la llamada de ahora ha aparecido la predestinación desde siempre. El plan se inicia en la preexistencia (8.29 *proégno, proórisen*) y se actualiza y consume en el *éskhaton* (8.30 *ekálesen, edikaíosen, edóksasen*). Los creyentes son los *katà próthesin kletói* (8.28). La *kat'eklogèn próthesis* (9.11) procede exclusivamente de Dios, «que llama» (9.12), no de lo que nosotros hayamos hecho. Es la *boulé*, el *thélema*, nacido del amor que el Padre nos ha tenido en su Hijo. Es una decisión de amor en la absoluta gratuidad, un pro-pósito, un pro-yecto con una meta. El término *próthesis* incluye<sup>8</sup>, por tanto, un plan salvífico de amor, en el que se subraya no tanto la selección previa, cuanto las consecuencias para la comunidad y la creación. El nos «conoció de antemano» (8.29) expresa que la decisión del Padre es un preconocimiento. Se trata sin duda de conocer en sentido judío, que incluye el movimiento de la voluntad que elige, reconoce y se apropia de la persona conocida (*Am.* 3.2; *Os.* 13.5; *Jer.* 1.5). Conocer es amar, pues la señal de ser conocido es el ser amado (1 Cor. 8.3). El nos «predestinó» (8.29) supone un avance sobre 2 Tes. 2.13 y 1 Cor. 2.7-9. Antes el Señor fue predestinado a nosotros. Ahora la predestinación eterna nos abarca a nosotros en él. El Hijo fue destinado de antemano para nosotros, para que noso-

tros 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. Por eso la predestinación del Padre es la ampliación de una familia grande de hijos, asociados y configurados con su Promigénito (8.29), en una creación liberada por entero de toda servidumbre<sup>9</sup>.

#### EN EL MISTERIO DE CRISTO

El himno de Col. 1.15 ss. nos permite también adentrarnos en la preexistencia de donde procede la creación y la reconciliación<sup>10</sup>. En el paso de la eternidad al tiempo se descubre la misión de la iglesia en el mundo, pretendida en el misterio de Dios, que es Cristo. La sabiduría mediadora de la creación y de la salvación, en la perspectiva sapiencial y apocalíptica, tiene al tiempo una función cosmológica y soteriológica.

Los títulos cristológicos de *eikón* y *protótokos*, con una significación familiar indudable (filiación, primogenitura), están referidos paradójicamente a la creación entera. La mediación de Cristo en el universo y la comunidad aparece como una función de su filiación. En primer lugar por él ha sido creado el universo entero: 1.16 *en autōi ektisthe tà pánta*. El creador es el Padre, pero su obra creadora ha acontecido *en Khristōi*, con sentido histórico instrumental *Tà pánta di'autoū* (Col. 1.16; cf. 1 Cor. 8.6) expresa la causación medial. 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 en él: 1.16 *eis autòn éktistai*. El «todo» es para la instauración del señorío del *Kyrios*. De aquí que *tà pánta en autōi synéstecken* (1.17). Mientras el *en autōi* 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<sup>11</sup>. Su mediación está en el origen, en la subsistencia y en la consumación de la creación entera.

El Hijo amado, que «es antes que todo» (1.17), es al tiempo «cabeza del cuerpo, de la iglesia» (1.18). La configuración en la imagen del Padre y su primogenitura le dan el señorío sobre toda la creación, que es como un cuerpo. Pero Pablo añade una glosa muy significativa: 1.17 *tés ekklesias*. El cuerpo, no como la naturaleza estoica, sino como ámbito de señorío, se concentra en la iglesia. El proceso de comunicación de la filiación, iniciado cabe el Padre, proyectado al cosmos para la instauración del reino del Hijo, se hace presente sobre todo

en la familia de los hijos, la iglesia, de la que él es Cabeza y Señor. Esto no significa que el reino se reduzca a la iglesia, pero sí que la iglesia es el lugar donde el reino es reconocido y el Hijo primogénito proclamado como *Kyrios*. El *sôma*, sin perder su referencia cósmica, es aquí expresión de la iglesia como ámbito donde el Señor ejerce su dominio sobre el universo <sup>12</sup>. Este era el misterio que estaba oculto antes de los siglos y que ahora se está revelando.

Antes de los siglos estaba escondido en Dios *tò mystérion* (1.26), el propósito de su salvación escatológica. El *apó* indica una cualificación temporal, «desde tiempos y generaciones» (1.26; cf. *1 Cor.* 2.7; *Rom.* 16.25), que remite más allá del tiempo. En efecto, «el misterio de Dios es Cristo, en quien se esconden todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia» (2.3). El plan de salvación es una persona, Cristo, en quien el Padre quiso que habitara toda la plenitud (1.19). *Eudokein* expresa la elección, como complacencia, nacida del amor (cf. *Mc.* 1.11 par.). El plan de complacencia del Padre es que él tenga el señorío en plenitud ejerciendo la reconciliación (1.19, 20). Pero este secreto escondido desde antes de los siglos «se ha manifestado ahora en sus santos» (1.26), a los que Dios ha revelado la riqueza de su gloria. Esto significa que la comunidad escatológica de los santificados en Cristo Jesús es el lugar de la revelación del misterio, que ahora se manifiesta como *Khristòs en hymîn* (1.27), el señorío de Cristo, proclamado entre los pueblos por su iglesia (1.26; cf. *2 Cor.* 1.19). La iglesia está pretendida desde antes de los siglos como lugar y medio donde sea reconocido, proclamado, actuado e irradiado el reino del Hijo del amor del Padre <sup>13</sup>.

#### PREDESTINANDONOS A LA ADOPCION

En *Ef.* 1.3-10 encontramos la última referencia sobre la iglesia antes de los siglos en el contexto de una eulogía <sup>14</sup>. Nosotros bendecimos al Padre, al manifestarse que él nos ha bendecido primero: 1.3 *eulogías*. Estamos en un contexto familiar. Nos bendice «el Dios y Padre de nuestro Señor Jesús Cristo» (1.3), llamado con un título, que expresa la relación de filiación a su Hijo y a nosotros con él. La bendición constituye al hijo en su vinculación a los hermanos y a la tierra de la herencia <sup>15</sup>. El Padre ha bendecido a la iglesia con su bendición eterna en su Hijo al constituirlo Señor de su familia y de su reino. Esta bendición se precisa con dos añadidos. En primer lugar *en Khristôi* (1.3). Esta fórmula puede tener aquí, por una parte, sentido local: somos bendecidos en cuanto estamos en el señorío de

Cristo; pero, por otra parte, sentido instrumental histórico: somos bendecidos en cuanto estamos determinados por el Cosmocrátor e incorporados a su obra. En segundo lugar: *en pásēi eulogiāi pneumatikēi* (1.3). Ya conocemos que esta bendición no es la que nos da los bienes espirituales, sino la que consiste en el *Pneûma* mismo<sup>16</sup>.

La bendición de la iglesia se funda en la elección (1.4 *ekseléksato*) y en la predestinación (1.5 *proorisas*). La conjunción *kathós* (secundum quod) (1.4) tiene un sentido comparativo y causativo. Expresa una causa, un fundamento, de los que se sigue algo (4.4, 32). El «nos eligió» (1.4) hace referencia a la comunidad de los judíos y gentiles congregada en la ecumene por el anuncio del evangelio. Desde esta llamada histórica se mira a la elección eterna *pro katabolēs kósmou* (1.4). Antes sólo el Hijo preexistente estaba predestinado (1 Cor. 2.7); ahora la iglesia, elegida y predestinada en él (1.4), preexiste de algún modo antes de la constitución del mundo<sup>17</sup>. El Padre tiene un pro-pósito, un pro-yecto de amor, que pretende ya desde entonces incorporarnos a la filiación de su Hijo por la adopción en él<sup>18</sup>. Hemos sido destinados a ser hijos en el Hijo. *Dià Khristoû* (1.5), es decir, en cuanto somos incorporados a él y por él alcanzamos la filiación del Padre. Nosotros tenemos nuestro ser-hijos y por tanto nuestro ser-del-Padre, recibido por mediación de Cristo, como don también suyo. *Eis autón*, es decir, no como la meta externa a la que caminamos, sino como la cabeza hacia la que crecemos en íntima incorporación (*Ef.* 4.13; cf. *Rom.* 8.29). El plan eterno del Padre es asociarnos a su Hijo, darnos parte por la *huiiothesia* (1.5) en su filiación y en su herencia (1.14; 4.30)<sup>19</sup>. De este modo en la iglesia de judíos y gentiles se nos ha revelado el «misterio de su voluntad, según su beneplácito» (1.9; 2.15, 16; cf. 1 Cor. 2.6 ss.; Col. 1.26).

Al proclamarse el evangelio de la reconciliación y de la filiación en la ecumene se manifiesta «la *oikonomía* del misterio oculto desde los siglos en Dios, que creó todas las cosas» (3.9)<sup>20</sup>. Ahora bien, la *oikonomía tou plerómatos tón kairón* (1.10) va más allá de la iglesia; pretende «recapitular todas las cosas en Cristo, las que hay en los cielos y las que hay en la tierra» (1.9-10). *Pléroma* (1.10) significa aquí la plenitud divina que consume y lleva a plenitud, en historia cumplida, los tiempos que se van sucediendo. *Oikonomía* (1.10) es el plan y la acción del Padre, que va llenando y consumando las situaciones históricas, según su beneplácito, en el señorío de Cristo. La meta es *anakephalaíósthai tà pánta en tōi Khristōi* (1.10). El término *anakephaliōn* en su complejidad significativa tiene dos referencias fundamentales: *kephálaion* y *kephalé*. Por una parte en el griego



profano se habla de sumar y resumir bajo un *kephálaion*. Recapitular sería entonces resumir, concluir, confirmar. Por otra parte *Ef.* 1.10 parece hacer alusión a *kephalé*. Recapitular entonces significaría subordinar el universo a la cabeza, Cristo. Pero parece que aquí se implican iglesia y cosmos: al recibir la iglesia su cabeza, sometién-dose al señorío del *Kyrios*, recibe el cosmos su *kephálaion*, el resumen que lo conjunta y concluye. En Cristo, cabeza de la iglesia, el cosmos se resume «de nuevo» (1.22)<sup>21</sup>. Así se acaba desvelando la economía del misterio (3.9), que, incluyendo la comunidad eclesial, la asume y proyecta al señorío cósmico de Cristo para el reino de Dios (4.5).

## 2.—Entonces

Pablo no desarrolla una perspectiva homogénea de la historia salvífica. Tan sólo se interesa por jalones que la marcan y al tiempo desvelan un fragmento de su avance. Hemos de aceptar las expresiones del apóstol en su fragmentariedad, sin renunciar por ello a descubrir la unidad profunda que las implica. Esta situación se nos presenta especialmente cuando analizamos el tiempo que va desde los orígenes a la irrupción escatológica, el tiempo que Pablo llama *poté*, «entonces»<sup>22</sup>.

### I.—EN ADAN TODOS MURIERON

El primer acontecimiento terreno de la historia salvífica es para Pablo la historia de Adán, en estrecha relación con la historia de cada hombre en todo tiempo y lugar (*Rom.* 5.12-21; 7.7-23). Para precisararlo necesitamos analizar y conjuntar distintos fragmentos de las cartas.

#### 1.—Los hechos del pecado.

La reflexión más detenida sobre la realidad del mundo en su historia de pecado se encuentra en *Rom.* 1.18-3.20<sup>23</sup>. Esta ha de ser también nuestro punto de partida. Pablo está viviendo en la pequeña comunidad escatológica enclavada en el mundo. Mira en torno a ella y descubre el cosmos empecatado, todavía irredento. Para esclarecer este problema piensa en los orígenes y parte *apó ktíseos kósmou* (1.18). En este mundo creado aparecen actuando los hombres, «que

oprimen la verdad en la injusticia» (1.18). La reflexión paulina se basa sobre *Gen.* 1-3, interpretado desde el judaísmo tardío. En efecto, el apóstol sabe que Dios llamó al mundo de la nada al ser (*Rom.* 4.17); que hizo al hombre alma viviente (*1 Cor.* 15.45.47) a su imagen (*Col.* 3.10); que creó a la mujer como imagen del hombre, sujeta a él como cabeza (*1 Cor.* 11.3, 7); que los quiso a los dos como una sola carne (*1 Cor.* 6.16; *Ef.* 5.31) y que Satanás los engañó sirviéndose de Eva (*2 Cor.* 11.3). Todos estos datos apenas si merecen la atención de Pablo más que en contextos parenéticos. El centra su mirada en la relación del hombre con Dios dentro de la comunidad y en medio del mundo.

La creación del mundo es una manifestación de Dios, de su *dynamis* y *theiotes* (1.20)<sup>24</sup>. La divinidad como fuerza es una concepción típicamente griega, pero el cosmos es *ktisis*, creación de la libertad soberana de Dios, que en ella se «manifestó» (1. 19). Tanto el paso de la nada al ser (4.17), como *tà poiémata* (1.20), los hechos que van enmarcando la historia del mundo (1.20), hacen presente, manifiesta y visible la *dóksa* del Dios invisible. Sobre todo el hombre, que es «imagen y gloria de Dios» (*1 Cor.* 11.7). Pero la *dóksa* es creación constituyente del ser y sus relaciones. A la religación constitutiva sigue la obligación constitutiva. La *ktisis* es la *alétheia* de Dios, el ámbito del derecho y de la justicia del Creador. Si el hombre y el mundo existen porque les dio su gloria, ellos han de glorificarlo (1.20). La justicia y la verdad de la creación se ejercen en la historia, manifestándose por el *nómos*, escrito en los corazones de los gentiles (2.14.15) y revelado en gloria a los judíos (2.17 ss.). Por fin, la obligación de la religación, manifiesta en la ley, es atestiguada por la conciencia (2.15; 1.32)<sup>25</sup>. Así la historia entera es el *kríma tou theou... katà alétheian* (2.2), que pende «del día en que Dios por Jesús Cristo juzgará lo oculto de los hombres» (2.16). En la llamada apocalíptica a la conversión está esbozando Pablo la historia del empecatamiento del mundo.

La comunidad de los hombres que habita la creación ha oprimido la verdad en la injusticia: 1.18 *tôn tèn alétheian en adikiái katekhón-ton. Katékhein* expresa un acto violento. Significa «mantener encarcelado» (P. Oxy. I.65.3-5; Epict. IV.1.47) o «reprimir», «oprimir» (cf. textos mágicos). La verdad se despliega en un ámbito de relaciones, nacidas de Dios, extendidas entre los hombres y las realidades mundanas. Oprimir la verdad es romper violentamente estas religaciones. Este hecho lo analiza Pablo a la luz de *Gen.* 3. El hombre creado por Dios a su imagen, en la comunidad y en el cosmos, ha de corres-

ponder a él en la obligación de la obediencia (*hypakoé, hypotagé*). La obediencia al Creador y Señor es el primer mandamiento, del que pende el servicio a los hombres y el dominio del mundo. Pero los hombres le han desobedecido. Pablo describe esta desobediencia como un cambio de señores: 1.22 *éllaksan*; 1.25 *metéllaksan*. El cambio se expresa en las contraposiciones *áphthartos / phthartós*; *theós / ánthropos*; *dóksa / homoioma eikónos* (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 *tēi ktisei parà tòn ktisanta*» (1.25). Este cambio es en verdad el cambio de la *alétheia* por el *pseudos* (1.25). Rota la religación con el Creador, los hombres se desintegran. Dios los entrega a los deseos de su corazón (*parédoken* 1.24, 26, 28). Los ídolos son vanidad (2 Rey. 17.15; Jer. 2.5). Lo que se ama, de lo que se depende, funda y configura la existencia. La nada anula (1.21 *tà má-taia - emataióthesan*)<sup>26</sup>. Pero con este acto de *asébeia*, que es *adikia*, los hombres oprimen la verdad y la justicia de la comunidad y del mundo en un perfecto presente, que empezó entonces y dura todavía.

La rotura de la religación con Dios lleva consigo la rotura de la religación con los otros hombres, la desintegración de la comunidad y del mundo. Este hecho aparece descrito en los catálogos de vicios, que Pablo toma de la tradición estoica y judía<sup>27</sup>. Hay dos perversiones comunitarias que aparecen articulándose: la familiar (sexual) y social. El hombre desligado de la obediencia del Creador se entrega a las distintas formas de *porneia* (1.26-7), instrumentalizando al otro para su propio placer, que idolatra, y desintegrando así la comunidad familiar<sup>28</sup>. Más allá de la comunidad familiar está la comunidad social amenazada de desintegración por la *pleoneksia*. Pablo no ha sometido a un análisis riguroso el contexto económico, social y político en el que se movía, pero ha intuido la raíz de su estructuración injusta. En *Rom.* 1.29-31 describe los hechos de injusticia que se encuentran en el pueblo y en el mundo entero: «llenos de envidia, de homicidios, de contiendas, de engaño, de malicia; chismosos, calumniadores, abominadores de Dios, ultrajadores, orgullosos, fanfarrones, inventores de maldades, rebeldes a los padres, insensatos, desleales, desamorados, despiadados». Esta descripción está encuadrada por el epígrafe: 1.29 *pepleromévous pásēi adikiai porneiāi pleoneksiāi kakiāi*. Es importante anotar que *adikia* es el denominador común de la ruptura de religaciones, que adopta dos formas fundamentales: *adikia / asébeia* (1.18) y *adikia / pleoneksia* (1.29). La negación de la obediencia al Padre va unida con el aprovechamiento del hermano (1 Tes. 4.6). La *pleoneksia* es querer tener más para sí de los otros,

siendo más que los otros, oprimiendo a los otros<sup>29</sup>. De la *parakoé* nace la *pleoneksía* y de ellas las estructuras que oprimen la verdad en la justicia (1.18).

La reflexión de Pablo sobre la historia del pecado en el mundo abarca a toda la humanidad. Ni siquiera se pueden excluir de ella los judíos, el pueblo que conoció los caminos de Dios (pero que también los ha traicionado (2.17 ss.)<sup>30</sup>. Pablo está haciendo una acusación a la humanidad entera que ha roto las religaciones de la creación. Para ello toma *Is.* 59.1-8 y los salmos 10 y 14. En estos textos queda bien marcada la lucha de los opresores contra los oprimidos. Los injustos oprimen a los inocentes y de ahí parece nacer el pecado que abarca al mundo. Sin embargo, Pablo, sin perder las dimensiones reales de la brutal injusticia comunitaria, ve a ésta naciendo desde más dentro, naciendo desde todos. Para él tanto opresores como oprimidos son injustos, han desobedecido al Creador y se han aprovechado del hermano. El texto que él construye, está articulado por el «todos» y «ninguno». «No hay un justo, ni siquiera uno» (3.10). El pecado no es sólo una realidad individual, interna, subjetiva. Es un hecho, convertido en fuerza, que tiene dimensiones comunitarias y cósmicas: 3.9 *pántas hyph' hamartían einai*. El mundo ya no es el ámbito de la *dóksa*, sino de la *hamartía*. Este señorío del pecado abarca la totalidad de los hombres en la comunidad y en el mundo entero: 1.19-20 *pása sarks, pân stóma, pás ho kósmos*<sup>31</sup>.

## 2.—Los poderes del pecado.

El empecatamiento de la comunidad humana alcanza también al mundo, escenario de su historia<sup>32</sup>. Este marco, 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 divinizarlas, 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 *theoi polloí kai kyrioi polloí* (*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, a quien más que servir, esclaviza. Baste este pequeño esbozo para encuadrar algunos fragmentos dispersos de las cartas sobre los poderes del pecado en el mundo.

a) Los «elementos del mundo» (Gal. 4.3; Col. 2.8).

En Gal. 4.3 se dice que «nosotros, cuando éramos niños, estábamos esclavizados *hypò tà stoikheia tou kósmou*». Este hecho se explica en 4.8-9, al afirmar que los creyentes se han vuelto a «los que no son dioses por naturaleza», a «los débiles y pobres elementos», cuando observan los meses, las estaciones y los años. En Col. 2.8 se les advierte, que no se dejen arrastrar por «la filosofía... *katà tà stoikheia tou kósmou*». Se trata de una veneración religiosa a los poderes angélicos (2.18), que lleva consigo la observancia ritual de los tiempos y la distinción ascética de los alimentos (2.16.20-1). Estamos sin duda ante las fuerzas primarias de la naturaleza, *tà asthenè kai ptokhà stoikheia* (Gal. 4.9) destinadas a ser usadas y consumidas por el hombre, *eis phthoràn tēi apokhrēsei* (Col. 2.22). Pero el hombre ha convertido *hoi physei mē óntes theoi* (Gal. 4.9) en dioses y señores (1 Cor. 8.6), hasta llegar a darles culto como ángeles (Col. 2.18). Parece que se trata no sólo de los poderes del cosmos, sino también de las instituciones de la historia (Gal. 4.2; Col. 2.21). En todo caso en el orden de la creación las realidades cósmicas e históricas estaban al servicio del hombre; ahora el hombre se encuentra esclavizado a ellas: Gal. 4.2 *dedouloménoi*; 4.8 *edouleúsate*; 4.9 *douleūsai*. Pablo avanza desde el sentido animista y mágico a la cualificación histórica y humana de los elementos<sup>33</sup>.

b) Los «principados y potestades» (Rom. 8.38-9; 1 Cor. 2.8).

Si los *stoikheia* revelan más bien la cosmovisión helenística y subrayan la dimensión natural y cósmica del empecatamiento del mundo, las *arkhai* nos sitúan más bien en la cosmovisión judía y hacen una referencia más directa al proceso histórico. En Rom. 8.38-9 aparecen como poderes y fuerzas históricas *thánatos / dsoé* (v. 38), *enestóta / méllonta* (v. 38), *ktisis* (v. 39), que enmarcan a los poderes de la apocalíptica judía *ángeloi, arkhai* (v. 38) y de la cosmología astrológica *hypsona, báthos* (v. 39). La «muerte» y la «vida» los vimos aparecer antes (Rom. 5-8), como señores de los eones en el corte escatológico. «Lo presente» y «lo futuro» hacen referencia a la historia presente llena de tentación y persecución y a la incierta historia futura (cf. 1 Cor. 3.22). Estamos asistiendo a un cambio de las fuerzas

naturales y angélicas en fuerzas históricas. Por ello los *arkhai* (C 1 pm vg Tert Or añaden *eksousiai*) pueden ser los poderes de la circunstancia histórica socioeconómica y política, que acorralan a la pequeña comunidad y amenazan extinguirla<sup>34</sup>. Desde aquí se nos hace comprensible la afirmación de 1 Cor. 2.8: los *árkhontes tou aiōnos toutou* no han conocido la sabiduría de Dios y han dado muerte al Señor de la gloria. La *sophia theou* es una persona histórica, el Crucificado aparecido en la debilidad y confesado ahora por los pobres (1 Cor. 2.2; 1.26 ss.). Sin quitar al término una referencia cósmica, propia de la comprensión paulina, podríamos decir que los *arkhai* toman figura histórica en los *árkhontes* del momento presente (1 Cor. 2.8)<sup>35</sup>, que dominan el mundo con su maldad y lo convierten en un eón de destrucción (Gal. 1.4). Aquí serían los judíos que dieron muerte al Señor Jesús y ahora promueven la persecución de los suyos en el imperio (1 Tes. 2.14-5). En realidad el *theos tou aiōnos toutou* (2 Cor. 4.4) no sería más que la personificación de las fuerzas del pecado y de la muerte, que se han enseñoreado del cosmos<sup>36</sup>.

c) *La creación esclavizada (Rom. 8.20).*

Rom. 8.20 pudiera servir de epílogo a la reflexión paulina sobre la historia del empecatamiento del mundo. *Tēi gār mataiōteti he ktisis hypetage*<sup>37</sup> (8.20 a). La *mataiōtes* debe ser entendida en el contexto de Rom. 1.21-2. Los hombres han roto la religación con el Creador. Han cambiado su gloria, por la semejanza de su imagen (1.23), personificada en un ídolo de mentira (1.25). Pero *pseudos* no es sólo un proceso de conocer, sino de ser. La idolatría, como sumisión a la nulidad (1.21 *emataiōthesan*), anula y desintegra. Pero la creación depende del hombre, su señor, según el plan de Dios. Por eso también ella «está sometida a la vanidad» (8.20), es decir, al vaciamiento y a la aniquilación, nacidas de la injusticia. En el fondo se trata de una esclavización a la *douleia tēs phorās* (8.21). Al esclavizarse el señor de la creación a la criatura, en apariencia le ha dado el señorío, pero en realidad la ha sometido a esclavitud. La creación se libera o se esclaviza en la libertad o esclavitud del hombre. Esta trasposición de la desintegración humana a la creación entera, no depende ya de un acto libre del hombre: 8.20 b *ouk hékousa, allà dià tòn hypotáksanta*. El hombre y el mundo están ligados de raíz por el que los ha creado y constituido y no pueden decidir ya su mutua implicación. La trasposición cósmica del pecado y de la muerte al mundo es un destino (8.30 *ouk hékousa* = Gen. 3.16 s.). El derecho de la justicia de Dios se ha ejercido «contra la propia voluntad» o «sin

la propia voluntad» de la creación. «El que la sometió» (8.20) es Dios, que todo lo puso bajo los pies del hombre 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 de las criaturas. «Sabemos que hasta ahora toda la creación gime y siente dolores de parto» (Rom. 8.22) <sup>38</sup>.

d) *El «eón de este mundo» (Ef. 2.1-3).*

En Ef. 2.1-3 encontramos una breve alusión al cosmos dominado por los poderes en un contexto bautismal, donde se habla de la vida de los creyentes entonces, antes de que les alcanzara el acontecimiento de Cristo <sup>38</sup>. Antes estábamos «muertos por las trasgresiones y pecados» (2.1). Este caminar y ser en la muerte, se debe a la vida *katà tòn aióna toù kósmou toútou* (2.2). El *aión* es un ámbito de poder, un señorío que encuadra y determina la vida humana. El jefe y dueño de este reino es el *árkhon tēs eksousias* (2.2), que personifica los poderes todos del mundo empecatado. *Eksousia* 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 *aér* (2.2), término cosmológico, se traduce por *pneûma* (2.2), término teológico. El cosmos tiene su propio *pneuma* (1 Cor. 2.8.12), la atmósfera espiritual, que determina y configura la existencia de los que están envueltos en ella. El «espíritu» de este eón actúa en los *huiòtēs apeitheías* (2.2). El empecatamiento consiste, como sabemos, en romper la religación con el Creador. El hecho de la desobediencia del pecado crea en el mundo el poder del pecado, pero aquí es el mundo, como señorío de poder, el que a su vez retorna sobre el hombre empecatado, provocándolo en la desobediencia <sup>40</sup>. Volveremos después sobre este hecho. Ahora sólo pretendemos esbozar el poder del pecado en el cosmos <sup>41</sup>.

3.—*El hombre bajo los poderes.*

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. Esta última dimensión del empecatamiento se nos acaba revelando al analizar lo que Pablo llama la «carne» <sup>42</sup>.

a) *La «carne».*

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. En la creación hay en efecto diversas clases de carne, de corporeidad (1 Cor. 15.39). *Sárks* expresa sin más la realidad entera creada del hombre que se identifica con su corporeidad<sup>43</sup>. En esta constitución creada y religada del hombre se funda la solidaridad con los demás. Por eso *sárks* se adecúa para expresar la humanidad entera solidariamente unida<sup>44</sup> frente a Dios, que no puede justificarse, ni glorificarse ante él (Gal. 2.16; Rom. 3.20; 1 Cor. 1.29). Carne será el término adecuado para expresar la comunión conyugal (Ef. 5.23; 1 Cor. 6.16) y la comunidad de sangre y de historia del pueblo de Israel (Gal. 4.23, 29; 1 Cor. 10.18; Rom. 1.3; 4.1; 9.3, 5, 8; 11.14), al que uno se incorpora por el sello de la circuncisión en la carne (Gal. 6.12, 13; Rom. 2.28; Fil. 3.3, 4; Col. 2.10). Cuando Pablo habla del hombre como *sárks*, no pretende señalar su sustancialidad corporal e individual, sino su creaturalidad en la solidaridad de la comunidad humana en el mundo.

En una transición, apenas perceptible, *sárks* empieza a calificarse negativamente<sup>45</sup>. En el ámbito de la creación ha aparecido el ámbito del mundo empecatado, que enmarca y penetra al hombre, haciéndole vivir «según la carne». Si antes *sárks* aparecía en la debilidad frente a Dios, ahora aparece en su contraposición y rebeldía<sup>46</sup>. El hombre, como carne, no puede agradar a Dios (Rom. 7.5; 18.25; 8.5, 7, 8) y está, como el mundo mismo, camino de la muerte. En la carne del hombre se hacen presentes y se manifiestan dos ámbitos de realidad: el mundo de la creación y el mundo del pecado, actualizado sobre aquél. Pero Pablo añade algo más. Por la muerte y resurrección de Jesús al pecado ha perdido su fuerza sobre los hombres (Rom. 8.3). Los que viven entregados a él por la fe, ya no viven más *katà sárka* (Rom. 8.4, 9, 10, 12, 13), aunque estén amenazados siempre de caer bajo su señorío (Gal. 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 la vida en Cristo. El marco teológico donde aparece la carne es entre los ámbitos de poder, en el mundo creado, empecatado y redimido, en el paso de un señorío a otro, en el cambio de un señor a otro.

#### b) La dinámica de la «carne» (Rom. 7.1-25).

La descripción de la dinámica de la carne aparece paradigmáticamente en Rom. 7.1-25<sup>47</sup>. Lo que aquí se describe es la existencia humana descubierta en su radicalidad desde la experiencia cristiana<sup>48</sup>. En el trasfondo está el acontecimiento de Gen. 3, que pasa a primer plano, como experiencia del nosotros y del yo. La historia de



Adán se hace presente en la historia de cada uno <sup>49</sup>. En los primeros días de la creación se dio a conocer la ley, que revela al tiempo las exigencias del señorío de Dios y las raíces del empecatamiento del hombre <sup>50</sup>. El pecado nace del hombre. Es una decisión de su corazón, previa a la ley, que utiliza y cambia la ley misma. «Las pasiones de los pecados» *dià nóμου* actuaban en nuestros miembros avocándonos a la muerte (7.5). La existencia humana, que se cierra al Creador, es pecado que desemboca en la muerte <sup>51</sup>. La ley confronta al hombre cerrado y rebelde con la voluntad de su Señor <sup>52</sup>. Por eso el pecado es la rotura consciente y libre de la religación con él.

El pecado, según ya vimos, se convierte de hecho en poder. Las religaciones rotas se convierten en fuerzas que desligan, empujan al pecado y al desligar del Creador, avocan a la muerte. El hombre ya no es dueño de sí mismo, ya no puede decidir y hacer. No hace el bien, que quiere, sino el mal, que no quiere (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, *he enoikoussa en emoí hamartía* (7.18.20) <sup>53</sup>. Los hombres se encuentran ya inmersos en el ámbito del señorío del pecado que abarca la humanidad y el mundo. Entonces están internamente divididos, como lo está el mundo. En el *noús* del hombre se hace presente el *nómos tou theou*, pero al tiempo en los miembros se hace presente el *nómos tés hamartías* (7.22-23). La división de los señoríos no se da sólo fuera del hombre, sino en el hombre mismo. 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 o cerrarse en sí mismo, rechazando la obediencia al Creador y entregándose, como a señor, al mundo creado y empecatado. Esta posibilidad y riesgo de optar alcanza incluso al creyente y a la comunidad de los creyentes <sup>54</sup>. Es que el hombre empecata el mundo y el mundo empecatado revierte sobre él, sometiéndole a esclavitud y haciéndole existir en la carne. Ahora alcanzamos a ver la dinámica entera de la carne <sup>55</sup>. 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.

## 4.—Adán.

Los análisis anteriores nos han descrito la comunidad humana en el mundo, en la historia que va de la creación al empecatamiento. No han sido más que un comentario a *Gen.* 1-3 desde el acontecimiento de Cristo. Se trata de una acción comunitaria, donde se incorporan las acciones personales. Es la acción de una personalidad corporativa, que se actualiza aquí y ahora con cada hombre y con cada comunidad. Por eso Pablo, al mirar al entonces desde el ahora, ve este inmenso acontecimiento comunitario en la contraposición de Adán y Cristo. En la perspectiva histórico-apocalíptica ha introducido la tipología como nuevo método de reflexión<sup>56</sup>. A su luz toda la historia del empecatamiento aparece iniciándose y actualizándose por Adán, el hombre terreno y desobediente.

a) *El hombre terreno* (1 Cor. 15.45-49).

La contraposición explícita entre Adán y Cristo aparece por primera vez en 1 Cor. 15.45-49. En el contexto se pretende explicar la posibilidad de la resurrección de los muertos por obra de Cristo resucitado<sup>57</sup>. Aquí es donde se inserta la reflexión tipológica, que desde Cristo mira a Adán. Cristo está en el centro; Adán en el comienzo de la historia. Dentro de este horizonte se esboza en primer lugar una correlación tipológica de posición. La precedencia en el tiempo está subrayada. «No es lo primero (*prôton*) lo espiritual, sino lo animado; después (*épeita*) lo espiritual» (15.46). Adán es por excelencia *ho prôtos ánthropos* (45.47). Pablo acentúa su primacía como iniciador de la historia humana frente al «segundo» (47) y «último» (46), que iniciará la nueva humanidad. Conviene advertir que estamos ante una tipología de correspondencia, donde la correlación temporal de sucesión (primero/segundo) se transforma en relación temporal totalizante de iniciación entre límites de la historia (primero/último)<sup>58</sup>.

En segundo lugar se correlaciona la constitución. «El primer hombre Adán fue hecho alma viviente (*eis psychèn dsôsan*), el último Adán espíritu vivificante» (15.45). Pablo toma el pasaje de los LXX *Gen.* 2.7, donde se describe la acción creadora de Dios en el hombre. *Egéneto* describe la pasividad de la creación, cuya iniciativa está exclusivamente en manos de Dios. El ha sido quien ha constituido al hombre en las religaciones de su creaturalidad. *Psykhé* no tiene valor negativo, encuadrada en una antropología tricotómica, sino que describe sin más la vitalidad nacida del aliento de Dios (*pnòè dsoês /*

*psykhè dsôsa*), que constituye la existencia. El hombre es barro de la tierra alentado por Dios: *ho prôtos ánthropos ek gés khoikós* (15.47; *Gen.* 2.7). Su constitución terrena aparece así en su unidad radical dentro del ámbito de la creación entera. Por eso corresponde en su realidad histórica a la acción de Dios en el último Adán, que es Espíritu (2 *Cor.* 3.17), por el cual Dios vivificará nuestros cuerpos mortales en la resurrección gloriosa (*Rom.* 8.11) <sup>59</sup>.

En tercer lugar, la intencionalidad última de la tipología es la correlación de representación. Se fija la mirada en la comunidad fundada en los dos hombres por el plan de Dios. No es una comunidad de proyecto, sino de destino compartido. Dios ha querido fundar en Adán y en Cristo una comunidad de hombres semejantes a ellos: 15.48 «como el terreno, tales los terrenos, y como el celeste, tales también los celestes». La relación de semejanza (*hoútos / toioútos*) entre Adán y los suyos se expresa con el término imagen: 15.49 *tèn eikóna tou khoikou*. Es el término para designar la constitución creatural del hombre en su religación a Dios (*Gen.* 1.26; 1 *Cor.* 11.7 *eikón kai dóksa theou*). Pero Pablo acentúa no tanto la comunicación de la imagen de Dios al hombre, cuanto del hombre a los suyos. El hombre es padre de familia que comunica a sus hijos la imagen de Dios en él (*Gen.* 5.1-3). Aquí *eikón* es una categoría familiar, que expresa la imagen del padre que los hijos llevan en el rostro. La generación es al tiempo configuración. Cuando Pablo en la tipología dice que llevamos la «imagen del terreno» (15.49) está pensando en Adán como cabeza que engendra y representa una familia de hijos configurados a su imagen según el designio de Dios. Lo que acontece en él, acontecerá en todos. «Cual el terreno, tal los terrenos» (15.48). Pero también «cual el celeste, tal los celestes» (15.48). La tipología descubre así la comunión de relaciones en la solidaridad de la creación vieja y nueva <sup>60</sup>.

b) *El hombre desobediente* (*Rom.* 5.12-21).

El enfrentamiento tipológico de Adán y Cristo se desarrolla con más detención en *Rom.* 5.12-21 <sup>61</sup>. El acontecimiento escatológico descrito en *Rom.* 3.21-31 es encuadrado apocalípticamente en sus dimensiones cósmicas en el corte de los tiempos, en la contraposición de dos humanidades. En primer lugar, se apunta la correlación de acción. «Por un hombre entró el pecado en el mundo» (5.12). Al principio la historia de pecado se inicia con un hecho de un hombre que cambia las estructuras de todo el mundo. El cosmos como escenario de historia y como humanidad, que la protagoniza, fueron transformados

de raíz por la acción de Adán, que decide su destino. El hecho es una trasgresión, *parptoma* (15.18), *parábasis* (14). Por la desobediencia ha traspasado y desintegrado sus religaciones: v. 19 *per parakoês toû henôs anthrópou*. Pablo tiene ante la vista al Hijo, entregado como siervo a la voluntad del Padre en obediencia (v. 19 *dià tês hypakoês toû henós*), que por haberse hecho obediente hasta la muerte (*Fil.* 2.8) inauguró la justicia en su señorío y justificó a muchos<sup>62</sup>.

En segundo lugar, Pablo subraya la correlación de poder. Por la acción de Adán el pecado ha entrado en el mundo a la toma del poder y se ha hecho poder de destrucción integral: 5.12 *dià tês hamartías ho thánatos*. Del hombre primero, según el plan de Dios, pendía para el mundo la vida y la muerte. La fuerza de la muerte, nacida del pecado, se extiende por las generaciones de los hombres (*diêlthen*), hasta alcanzar a todos (*pántas / pántes*), convirtiéndose en señor, que destina ya de antemano a quienes nacen en su señorío. La *basileia toû thanátou* es el rasgo más saliente, que ultima el tipo de Adán, como anticipación del Señor Jesús: *ebasileusen ho thánatos apò Adám* (14); *paraptómati ho thánatos ebasileusen* (17); *ebasileusen he hamartía en tōi thanátōi* (21). El poder del pecado, actuándose en el poder de la muerte, es el señor y rey de este eón, frente al señorío de la gracia, «que reina por la justicia para la vida eterna por Jesús Cristo Señor nuestro» (21)<sup>63</sup>.

En tercer lugar, se marca la correlación de representación. La acción se hace poder y el poder se ejerce de uno a muchos. En una personalidad corporativa lo que hace la cabeza, lo hace por todos y para todos. Pablo está viendo a Adán, desde Cristo, que se entregó al Padre en obediencia por el pueblo «para justificación» (*Rom.* 16.18), para cumplir la justicia y justificar a muchos. La estructura de la implicación uno-muchos es la representación: estar en el puesto de otros, obrar por otros y para otros. Esta relación crea de antemano el ámbito en el que todos están referidos a uno, bajo el poder de su señorío. Pablo expresa este hecho con la preposición *en* con sentido instrumental —histórico y locativo al tiempo. «Como *en Adám* todos murieron, así también *en Khristōi*, todos serán vivificados» (*1 Cor.* 15.22). Estamos ante la incorporación a la misma historia. La historia de la trasgresión de Adán se actualiza en todos y cada uno (*Rom.* 1-3). Esto no significa que él haya pecado por nosotros, ni que nosotros hayamos pecado en él. Más aún, Pablo piensa que en el ámbito del poder del pecado de Adán, cada uno peca y es responsable de su muerte (v. 12 *eph' hōi pántes hémarton*). La asociación a la misma historia es existir y actuar dentro del señorío del pecado, dado ya

de antemano en el mundo y en la carne empecatados, pero con la posibilidad de actuar libremente para condenación y para justicia <sup>64</sup>.

Adán aparece encabezando como padre a la familia entera de la humanidad. Es representante y cabeza de todos no sólo en la solidaridad de la vida por la comunicación de su imagen, sino también en la solidaridad de la culpa por la comunicación de su pecado. Adán al pecar introdujo la fuerza del pecado y de la muerte en el mundo. La familia de sus hijos, configurados a su imagen, nace de suyo en el ámbito del señorío del pecado. Está abierta desde la libertad de la opción personal a elegir entre dos señores, a encuadrarse en dos señoríos: o la obediencia al Creador, en la gracia de Cristo, para la vida, o la obediencia al pecado, presente en el mundo y actuante en la carne, para la muerte. Sin embargo Pablo al mirar al entonces desde el ahora escatológico confiesa que «todos pecaron» (5.13; 3.23) y «todos murieron» (1 Cor. 15.22).

El mundo está empecatado. Ya no es un hogar para la familia humana. La humanidad está empecatada. Ya no es una familia de hijos y hermanos. El hombre está empecatado en la desobediencia y en la ambición. Esta personalidad corporativa, que Adán encabeza en medio del mundo se está desintegrando bajo el poder del pecado y de la muerte. Esto es lo que Pablo expresa diciendo como epigrafe, que resume toda su reflexión sobre el empecatamiento de la historia. «Por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, y así atravesó por toda la fila de los hombres, por el hecho de que todos pecaron» (Rom. 5.12).

## II.—ABRAHAM, NUESTRO PADRE

La vuelta al pasado de la historia salvífica exige fijar la mirada en Israel. En el mundo empecatado, iniciado por Adán, aparecen unos jalones de salvación, que atraviesan la historia del pueblo judío. Conviene tener presente el contexto histórico, en el que Pablo reflexiona, para explicar este problema desde su fundamento. Las pequeñas comunidades cristianas se van separando de la sinagoga en conflicto doloroso y difícil. Incluso dentro de ellas mismas judeocristianos y paganocristianos, a veces bajo presiones judaizantes, encuentran dificultades para poder vivir la plena comunión en la unidad de la iglesia en Dios Padre y en el Señor Jesús Cristo <sup>65</sup>. Pablo mismo ha vivido con toda intensidad este conflicto en el paso del viejo al nuevo pueblo hacia toda la humanidad <sup>66</sup>. Necesitamos partir de estos hechos para

comprender en profundidad su apasionada reflexión sobre Abraham el viejo patriarca, a quien llama nuestro padre, y sobre la ley, recibida por manos de Moisés, a quien llama nuestro pedagogo.

El hecho de que Pablo vea a la comunidad empalmando con la historia de Israel que empezó con los padres, sólo se explica desde Cristo. Cristo es el fundamento por el cual Dios en la Escritura habla a la comunidad (2 Cor. 1.20; 3.16; Gal. 3.16). Por él la pequeña iglesia se siente en posesión del AT, como algo propio, que la funda, la conciencia y la apela<sup>67</sup>. Pablo para comprender la anticipación de la comunidad escatológica en el viejo pueblo se sirve del AT, visto desde Cristo. No tiene ningún método hermenéutico especial. El utiliza la metodología rabinica. Pero pretende sobre todo desde Cristo y hacia él, asistir al camino, que Dios en su libertad y fidelidad soberanas ha obrado en su historia. Se fija, sin embargo, en dos centros que la articulan: la promesa y la ley<sup>68</sup>.

a) *En la promesa empezó la justicia (Rom. 4).*

Pablo, desde el acontecimiento de Cristo, mira al acontecimiento de Gen. 15, donde cree descubrir el segundo jalón de la historia salvífica. Su meditación sobre la promesa aparece en toda su profundidad en Rom. 4<sup>69</sup>. Las descripciones de Rom. 1-3 no son un análisis fenomenológico del empecatamiento del mundo, sino fragmentos de una disputa jurídica sobre el señorío de Dios en él<sup>70</sup>. En esta disputa cósmica, que culminó en Cristo, aparecen como testigos la ley y los profetas: 1.2 *proepengeilato dià tòn prophetòn autoû*; 3.21 *martírouméne hypò toû nóμου kai tòn prophetôn*. Ellos no aportan sus palabras y sus hechos, sino el testimonio de lo que Dios ha obrado antes. En aquel tiempo de la paciencia de Dios con los pecados pasados (3.25), actuó en Abraham justificándolo «fuera de las obras de la ley» (3.27). Abraham es cabeza de familia, *propátor katà sárka* (4.1). Así lo llamaban los judíos acentuando el mérito de su fe para fundamentar su propia preeminencia nacional frente a los pueblos<sup>71</sup>.

Al volver sobre el acontecimiento de Gen. 15, Pablo no se fija en sus datos anecdóticos, sino en la estructura fundamental del hecho, la implicación de sus relaciones constitutivas. El las ve resumidas en Gen. 15.3 «creyó Abraham a Dios y esto se le tomó en cuenta como justicia». En el pensamiento rabinico la dinámica de la justificación es ley-obediencia-obra-mérito-premio. Pablo realiza un giro radical. Prescindiendo de la ley y la obra, relaciona inmediatamente justicia y fe. Pero para él, la justicia no sigue a la fe, sino que la

precede; no nace de la fe, sino que la posibilita. La justicia de Dios se recibe, cuando nos es dada; se encuentra, cuando viene a nuestro encuentro; se acoge, cuando nos es ofrecida. *Rom. 4* se inicia con una pregunta, «¿qué diremos que encontró (*heurekénai*) Abraham?» (4.1), tomada de *Gen. 18.3 khárin heúriskén*. Desde aquí se entiende el *elogisthe* (*Gen. 15.6/Rom. 4.3*). Pablo en la compleja significación del verbo acentúa la decisión libre del juicio. Frente al hombre, que no tiene obra que presentar como exigencia de premio, que incluso es enemigo enfrentado con él, Dios decide juzgar en gracia (4.4 *logidsetai katà khárin*). Así nace una nueva religión: *elogisthe / episteusen* (4.3) La *dikaioσύνη* es la fuerza creadora soberanamente libre de Dios, que ejerce su derecho saliendo al encuentro del hombre como una *epangelia*, que saca al hombre de sí mismo y lo inserta de nuevo en las relaciones con el pueblo y la tierra bajo el señorío divino. A la *epangelia* Abraham respondió con la *pístis*, la obediencia confiada, posibilitada por la llamada de Dios y entregada por entero a sus exigencias. Así es como Abraham ha entrado en la nueva justicia y ha sido constituido padre de una familia nueva <sup>72</sup>.

La promesa de Dios, acogida por la fe, ha fundado en Abraham una familia, cuya herencia va a ser el universo entero. «La promesa a Abraham y a su simiente: *kleronómon autoû einai kósmou*» (*Rom. 4.13*). La *epangelia* ha sido en verdad una nueva creación. Abraham era de suyo incapaz de paternidad, su cuerpo estaba muerto y el seno de Sara estaba también dominado por la muerte (4.19 *sôma nenekroménon, tèn nékrosin tês métras*) cuando les salió al encuentro el «Dios, que hace vivir a los muertos y llama a lo que no es al ser» (4.17). Donde había injusticia Dios actuó la justicia; más aún, donde no había nada, Dios fundó el ser. Por eso la familia que se constituye en Abraham no estará unida por la carne, ni la sangre, sino por la promesa acogida en la fe. La carne circuncidada es sólo signo posterior de la obediencia fiel a la justicia de Dios. En la comunidad de los circuncisos en la carne se constituyó ya desde el principio la comunidad de los creyentes, fundada únicamente en el poder creador de Dios, que está destinada a incorporar a todos los pueblos (*Gen. 7.5*) <sup>73</sup>. *Rom. 4* ha obrado un cambio radical en la concepción del viejo pueblo, encabezado por Abraham. Desde el *propátor hemôn katà sárka* (4.1) se ha pasado a *Abraám, hós estin patèr pánton hemôn* (4.16). Este cambio tan radical sólo se explica desde la perspectiva de Cristo crucificado y resucitado de entre los muertos. Desde él, la promesa a Abraham fue una *creatio ex nihilo*, donde nace una religión nueva que constituye una nueva familia, cuya tierra en herencia será el

cosmos. Las barreras nacionales de Israel, quedan derribadas. En el mundo empecatado por Adán, ha aparecido con Abraham, padre de todos los creyentes, el pueblo de la justicia de Dios, que anticipó en la disputa cósmica por su derecho la nueva comunidad en Cristo, donde ha aparecido definitivamente esta justicia <sup>74</sup>.

b) *En la promesa empezó la filiación (Gal. 3).*

El acontecimiento de la justificación de Abraham aparece en *Gal. 3* bajo otra perspectiva distinta. Los judaizantes llegan a la comunidad defendiendo la vinculación a Israel, gloriándose de la filiación de Abraham y exigiendo la circuncisión y la ley <sup>75</sup>. De nuevo encontramos la implicación y el conflicto entre la nueva comunidad y el viejo pueblo <sup>76</sup>. Pablo pretende romper los vínculos de la carne circuncidada, reafirmada en sus privilegios por la ley. Hay un corte con el Israel de la carne y una continuidad con el Israel de la promesa. Allí empezó a aparecer la justicia (*Rom. 4*), que se realizó como filiación (*Gal. 3*). Pablo ahora no busca el arquetipo precedente, sino el primer eslabón de la comunidad creyente. El vínculo que empalma no es la carne, ni las obras, sino la fe. «Abraham creyó y se le tuvo en cuenta como justicia» (3.6). De nuevo *Gen. 15.6* es el eje del acontecimiento. La *dikaiosyne* de Dios, obedecida por la *pistis*, funda la comunidad de *hoi ek pisteos*. «Estos son los hijos de Abraham» (3.7). La justicia ha salido al encuentro, como promesa de paternidad (*Gen. 15.4,5*) y al ser obedecida en la fe se ha constituido el *spérma Abrahám* (3. 16, 19, 29; *Rom. 4.13, 16, 18; 9.7*), los hijos de la fe, verdadera descendencia, que ocupa el puesto de la descendencia corporal y está unida a él por una generación, que supera la naturaleza <sup>77</sup>.

Pablo interpreta *Gen. 15.6* desde *Gen. 12.3*. La justificación es filiación. La *dikaiosyne*, que aparecía en *Rom. 4* como *epangelia*, aparece aquí como *eulogía*. «Te haré un gran pueblo, te bendeciré. En ti serán bendecidas todas las familias de la tierra» (*Gen. 12.3*). Pablo está viendo al viejo patriarca como un hijo a quien el padre bendice, constituyéndolo en la filiación y en la herencia, como a cabeza de una familia de familias. La bendición consiste en hijos y en tierras: (*Gen. 12.15; 13.14 ss.; 15.5 ss.; 17.4 ss.; 16 ss.; 18.18; 22.17*). Por una parte el hijo se debe al padre y en su obediencia a él está su vida y su fecundidad para él y los suyos; por otra el hijo bendecido aparece unido a todos sus descendientes en una personalidad corporativa. Desde aquí hay que explicar *Gal. 3.8* «serán bendecidos en ti». El *en soi* puede ser entendido desde la teología judía: «por tu causa» (Targ. Onk), por causa de tu obediencia (*Jub. 18.15 s.*). Pero parece más



adecuada la significación histórico-instrumental. Todos los creyentes «son bendecidos en el fiel Abraham» (3.9), cuando se incorporan a su obediencia y comulgan en ella. De este modo la promesa, hecha bendición y acogida por la fe, los constituye en la filiación. Para expresarlo más exactamente, diríamos que lo que acontece en Abraham y en los suyos es la actualización de la justicia de Dios, que crea una nueva religación de filiación en una familia, para toda la humanidad<sup>78</sup>.

Pablo avanza en su reflexión empalmando *eulogía* con *diathéke*. La bendición de Dios a Abraham fue una alianza (3.17). Parece que este término debe ser entendido en la implicación del contexto judío y helenístico. *Diathéke*, más que contrato, es sobre todo decisión libre, es donación gratuita, es *kháris*. «Dios dio como don (*kekharistai*) (la herencia) a Abraham por la promesa» (3.18). En el ambiente histórico judío contemporáneo se acentúan la alianza y la ley, como señales y garantías de la singularidad y preeminencia nacional. Pablo, sin embargo, subraya la decisión soberanamente libre de la pura gracia<sup>79</sup>. De todas formas la significación de *diathéke* es más compleja y debe ponerse también en relación con la trasmisión de la herencia. Se parte de *Gen.* 15, interpretado desde *Gen.* 12.3 (18.18) y en último término desde Cristo, el heredero (3.6, 8, 16). El empalme entre *diathéke* y *kleronomía*, que se puede encontrar ya en el AT, se establece con la categorización helenística popular de la trasmisión paterna de bienes (3.15, 17). La *eulogía* fue *epangelía* de herencia a Abraham y a su descendencia (3.16) y ésta es, a su vez, *diathéke* ordenada de antemano (3.17), en orden a la *kleronomía* (3.18). *Diathéke* se comprende implicando alianza y testamento. Es la decisión soberanamente libre y gratuita de Dios, que constituye una familia por gracia y le da la herencia por gracia<sup>80</sup>. La justicia de Dios, aparecida en el viejo pueblo encabezado por Abraham, se realizó como filiación y herencia.

#### d) Dos filiaciones (Rom. 9.6-13).

Abraham, el patriarca, empezó la familia de los creyentes, siendo padre de muchos pueblos que serán bendecidos en él. Esta familia es ahora la nueva humanidad encabezada por Cristo. Pero paradójicamente apenas si se han incorporado a ella los descendientes de Abraham según la carne. O es que la palabra de Dios ha fallado o es que hay dos filiaciones en el viejo pueblo. Este es el problema que Pablo afronta en *Rom.* 9.6-13<sup>81</sup>.

En la familia judía puede haber muchos hijos, pero sólo el reco-

nocido jurídicamente es el que alcanza la herencia. Lo definitivo no es la generación de la sangre, sino el reconocimiento de la filiación por parte del padre. El hijo nace propiamente en la decisión libre de la aceptación. «No todos los de Israel, esos son Israel; ni porque son simiente de Abraham, todos son hijos» (9.26). Pablo distingue radicalmente el «Israel según la carne» (1 Cor. 10.18) del «Israel de Dios» (Gal. 6.16). La generación de los hijos de Abraham no está vista desde el proceso biológico *katà sárka*, sino desde la acción de Dios, que distingue y llama. La filiación se entiende en la contraposición *sárks / epangelía* (Gal. 4.23). La promesa es una llamada. «La palabra de la *epangelía* es ésta: por este tiempo vendré y Sara tendrá un hijo» (9.9). Aquí no se subraya la acción de Dios, como potenciación de la debilidad humana, sino como llamada de elección. Promesa es al tiempo aceptación, reconocimiento y destinación del hijo. *Spérma* aparece cualificado por *klethésetai*, como el hijo reconocido y aceptado. Esta llamada es la actualización histórica del plan eterno de Dios: *proórisen - ekálesen* (8.30). Desde la familia de hijos, que el Padre se propuso hacer en torno a su Primogénito, se descubre la llamada a la familia de Abraham: 9.7 *klethésetai soi spérma*; 9.26 *klethésontai huiòì toũ theoũ dsóntos*. En la familia del patriarca hay dos clases de filiación, dos grupos de hijos; en realidad, dos familias<sup>82</sup>.

Pablo hace una exégesis sencilla y escueta de Gen. 21.12: «no los hijos de la carne, éstos son los hijos de Dios, sino los hijos de la promesa, son tenidos como simiente» (9.8). Ismael ha sido engendrado según la carne (Gal. 4.27), desde la reflexión y el poder humanos, en la duda de la promesa de Dios. Isaac, por el contrario, ha nacido por la promesa, contra toda esperanza humana, como un signo de la acción salvadora de Dios. La filiación de los *tékna tés sarkós* es una relación que se funda en el hombre, en su constitución creatural, afirmada frente al poder de Dios. Han nacido en verdad por la fuerza recibida de Dios, pero no han renacido al acoger en la fe la voluntad de gracia del Padre, que los predestina, reconoce y acepta. Por eso no son hijos de Dios. En cambio los *tékna tés epangelías* nacen de la voluntad libre y soberana de Dios, que promete y llama, sin contar con nuestras obras, antes de ellas, fuera de ellas. Lo que constituye y mantiene la familia de los hijos, reconocidos para la herencia, no son las obras (*eks érgon*), sino la llamada (*ek toũ kaloúntos*) (9.12).

En la llamada a Abraham para su familia prolongada por Isaac, se hace presente *he kat' eklogèn próthesis* (9.11). La *epangelía* es fidelidad de Dios a su plan de salvación, que funda la comunidad de los salvados. La *próthesis*, conocida por Rom. 8.29-30, es la constitución

de la familia de los hijos en torno al Hijo mayor. Este propósito, iniciado en Abraham, no ha fallado. En la comunidad escatológica queda «en el instante de ahora, un resto *kat' eklogèn kháritos*» (11.5). Pero el propósito iba más lejos. No pretendía confirmar a un pueblo en sus privilegios, sino abrir en él un camino de salvación para todos los pueblos. La pre-destinación, en la que se manifiesta el soberano dominio del Creador sobre todo lo creado (9.18 ss.), está en función del plan de salvación, destinado a mostrar la inmensa riqueza de gloria para la humanidad y el universo enteros en el reino universal de la justicia, que establecerá Cristo, encabezando el nuevo pueblo con el viejo resto (9.25-29; 15.9-12). Dios no ha abandonado a su creación, sino que ha tomado partido para que permanezca la fidelidad de su palabra. Al actuar la filiación de su justicia en Abraham y sus hijos de la fe, ha empezado a recrear la humanidad, empecatada en Adán<sup>83</sup>.

### III.—LA LEY, NUESTRO PEDAGOGO

Pablo, al mirar al pasado desde Cristo, encuentra otro gran acontecimiento de la historia salvífica: la entrega de la ley a la generación del desierto. Pero mientras la iglesia está en continuidad con la comunidad de la promesa, encabezada por Abraham, parece estar en oposición con la comunidad de la ley, encabezada por Moisés. Para acercarnos a la comprensión de este hecho, hemos de partir no sólo de la vida de Pablo, sino también y sobre todo del contexto histórico del pueblo judío. La ley hacia dentro configura su existencia hasta en los detalles más pequeños y hacia fuera lo separa de los otros pueblos, le da preeminencia sobre ellos y enciende su celo para misionarlos<sup>84</sup>. Desde aquí se le abre a Pablo el horizonte para comprender la iglesia del desierto.

#### a) *La iglesia del desierto.*

Los testimonios explícitos, que Pablo aduce sobre la generación del desierto son negativos casi en su totalidad y nos la muestran en un camino de separación de la promesa<sup>85</sup>. Parece que la comunidad del Sinaí apenas si puede mostrarse más que como ejemplo de desviación y prostitución. Sin embargo, en el panorama sombrío se dejan entrever momentos fundamentales de luz, con los que empalma estrechamente la comunidad escatológica. Conviene que los resaltemos al principio, porque vienen a ser como el trasfondo de todos los acontecimientos.

Pablo para designar la asamblea ha escogido el término *qahal*, *ekklesia*, excluyendo el término *'edah*, *synagogé*.

La iglesia del desierto no es una *synagogé*. Este término en los LXX expresa la reunión del pueblo, compuesto de familias y linajes, dirigidos por sus jefes, que las encabezan (*Num.* 1.2; cf. *Jos.* 7.14). Esta familia de todas las familias de Israel se reúne para el ejercicio del culto y la administración del derecho. El vínculo que los une es la consanguinidad. Por eso constituyen un *oikos* de hijos y hermanos. El término *synagogé* se usa tan sólo para el pueblo hebreo y no se aplica a ningún otro grupo humano de otra raza. Si designa al pueblo, incluso como pueblo de Dios en torno a la tienda de la alianza, subraya más la comunidad inmanente de la sangre que la comunidad fundada en la llamada de Yahvé<sup>86</sup>. Pablo en la simple selección de los términos ha hecho ya posiblemente una cualificación teológica.

El apóstol, aunque el texto de los LXX no diera mucho motivo para ello, ha leído en *ekklesia* un matiz nuevo, notablemente distinto. Significa sobre todo la «llamada» de los ciudadanos a la asamblea cultural, judicial y militar a la vez. En el Sinaí, Yahvé ha llamado a la «casa de Jacob», a «los hijos de Israel» (*Ex.* 19.3) para reunirlos en torno a su palabra. Pablo centra su mirada en *Ex.* 19 y 24, donde se describe la asamblea frente a Yahvé, que la llama, la santifica y reafirma su alianza con ella en la ley. La comunidad ha sido constituida por la llamada en el acto de ser llamada; desde Yahvé y no desde los vínculos de la sangre. Allí está presente el Señor con la presencia irradiante y poderosa de su gloria (*Ex.* 24.17), que se apropia del pueblo introduciéndolo de nuevo en su alianza y encaminándolo en su ley (*Ex.* 24.8). Pablo en este acontecimiento presta atención a las relaciones esenciales que lo constituyen: la santificación y la filiación. La iglesia del desierto es la convocación de los santos y de los hijos, que el Señor sacó de la esclavitud y ahora los encamina por la ley hacia la tierra de la herencia<sup>87</sup>. Lo que allí ocurrió en el desierto fue una anticipación del acontecimiento escatológico y la palabra de entonces habla ahora para la iglesia de Dios en Cristo.

b) *Se apartó de la mesa del Señor* (1 Cor. 10.1-11).

La comunidad escatológica en Corinto está tentada de volverse a los ídolos y sentarse a su mesa. Desde ella mira Pablo hacia atrás a la comunidad del desierto en 1 Cor. 10.1-11<sup>88</sup>. «Mirad al *Israèl katà*

*sárka*» (10.17). La atención se concentra en el éxodo hasta la alianza del Sinaí. Yahvé va adquiriendo a su pueblo bajo su señorío, pero el pueblo está también tentado de pasar a otros señores. La adquisición que en la comunidad escatológica se ejerce por el bautismo y la cena, se anticipó entonces cuando el pueblo estuvo bajo la nube y atravesó el mar (10.1-2), cuando comió el pan espiritual y bebió la bebida espiritual (10.4). La nube (*Ex.* 13.21) es la presencia del Señor en su pueblo mientras va guiándolo. El bautismo en Moisés (10.2) es la incorporación a la comunidad de la promesa y de la ley. La cena en la mesa del Señor (10.21) es una participación anticipada del fundamento del pueblo, que ya entonces era Cristo (10.4). De la comunidad escatológica con sus signos se alcanza a ver la comunidad del desierto con sus signos bajo el señorío de Yahvé<sup>89</sup>.

Pero el viejo pueblo de Dios se alcanza a ver al apartarse de la mesa. «Se sentó el pueblo a comer y a beber y se levantaron a danzar» (*Ex.* 32.6 = 10.7). Han cambiado de mesa; han cambiado de señor. Inmolaron «a demonios y no a Dios» (10.20/*Ex.* 32.17). No se puede pertenecer a dos señores: o se participa en la mesa del Señor o en la de los demonios. *Deut.* 32.20-1: «hijos sin fidelidad alguna. Me han provocado con no dioses» aparece comentado en 10.22: «¿Provocamos al Señor?; ¿acaso somos más fuertes que él?». La comunidad del desierto aparece en la radical infidelidad de la idolatría. Pero todos perecieron en el desierto, mordidos por las serpientes y destruidos por el exterminador (8.10). Este mismo riesgo corre la comunidad escatológica, que se cree ya confirmada en la salvación por haber recibido el bautismo y partido el pan, sin tener inconveniente en sentarse a la mesa de los ídolos. El sacramento no es para la comunidad un signo mágico, sino un hecho en indicativo, que exige una tarea en imperativo. En este sentido los hechos de la iglesia del desierto son un *týpos hemôn* (10.6). «Aquellas cosas les sucedieron *typikôs* y fueron escritas para nosotros, para quienes han llegado *tâ téle tôn aiónon*» (10.11). Aquella acción de Dios en el Israel según la carne anticipa y apunta a su obra en la comunidad escatológica<sup>90</sup>. De aquí que la tipología se cambie en parénesis.

b) *Ocultó la alianza* (2 *Cor.* 3.4-18).

La asamblea del desierto aparece de nuevo en 2 *Cor.* 3.14-18. En la disputa sobre el apostolado de Pablo, planteada por los nuevos apóstoles llegados a Corinto, aparece la contraposición entre las dos alianzas, las dos comunidades y los dos servicios apostólicos<sup>91</sup>.

Desde la comunidad cristiana reunida en torno al Señor en su Espíritu, reflejando a rostro descubierto su gloria, mira Pablo a la iglesia del Sinaí, donde Moisés ejerció su servicio. En la comunidad escatológica todos tienen entrada abierta al Padre por Cristo (3.4). Es la nueva alianza, a la que el apóstol sirve «no en la letra, sino en el Espíritu» (3.6). En los dos modos de existencia apostólica, se atestiguan dos modos distintos de existencia comunitaria. El viejo pueblo de la vieja alianza vivía *en grámmati*; el nuevo pueblo de la nueva alianza vive *en Pneúmati*. *Pneûma* y *grámma* no son dos principios de interpretación, sino fuerzas que configuran y determinan la existencia de las dos comunidades en dos tiempos distintos. El poder de la letra era, el que «aconteció en las tablas de piedra» (2 Cor. 3.7), en «la alianza vieja» (3.14), «entonces», cuando estábamos «en la vejez de la letra» (Rom. 7.5.6). Pero *grámma* no se identifica con la alianza, ni con la ley, sino que es poder que las configura, nacido del pecado de los hombres, que quieren vivir por sí y desde sí mismos. Es la religación desintegrada, típicamente representada en el Israel según la carne, que hasta puede cambiar la disposición y el don de Dios. Por eso «la letra mata y el Espíritu hace vivir» (3.6) <sup>92</sup>.

La comunidad del desierto es la comunidad de la alianza, reafirmada en la ley. Moisés, el servidor, baja del monte con el rostro resplandeciente (Ex. 34.40), trayendo en sus manos las «tablas del testimonio» (Ex. 34.29). Proclama ante el pueblo la *diathéke* en la *nomothésia*: «la alianza... sobre estos preceptos» (Ex. 24.8). La alianza, también aquí, es disposición de Dios, orden establecido por él y desde él. Pero ante la perspectiva de Pablo lo que pasa a primer plano es la ley en su mediación humana, contrastada con la absoluta inmediatez y relatividad del ministerio apostólico. El apóstol desvela la gloria del Señor ante los ojos de la comunidad, que se desvelan. Proclama al Señor, en cuyo rostro alumbra la gloria de Dios (4.4, 6) y la comunidad tiene acceso y entrada libre a él (3.4, 12). «No como Moisés, que ponía un velo sobre su rostro» (3.13). Moisés al ser mediador del *nómos* puso un velo sobre la alianza (3.13). La ley, que debía transparentar la alianza para la comunidad, se ha convertido en *kálymma* (3.13), que la oculta. Al tiempo los ojos del pueblo reunido se han velado también (3.15). Desde entonces hasta ahora, la asamblea del desierto ha quedado cegada en sus privilegios, en su carne <sup>93</sup>.

Pablo contrapone el servicio apostólico y el mosaico en dos dimensiones, que afectan de suyo a la comunidad del *éskhaton* y a la del desierto. En primer lugar por el servicio de la ley se actúa la muerte en el viejo pueblo. La mediación de la legislación es una *diakonia tou*

*thanátou* (3.7). La ley, recién salida de las manos de Dios, ha sido recibida en las manos del hombre, que está bajo el señorío del pecado, actuante en su carne. El *nómos* estimula la dinámica de la *sárks*, avoca al hombre a ser más desde sí mismo sobre los otros e incluso sobre Dios (*Rom.* 7.5, 8), y por este camino lo conduce a desintegrarse «en la vejez de la letra» (*Rom.* 7.6) y a «fructificar la muerte» (7.5). En segundo lugar por el servicio de la ley se actúa la condenación en el viejo pueblo. Moisés ejerció una *diakonía katakriseos* (3.9). La ley provoca a romper la religación con Dios y a traicionar su justicia. En este sentido «la ley actúa la ira» (*Rom.* 4.15). El viejo pueblo de entonces y de ahora afirmado en ella atrae sobre sí la ira de la condenación (*1 Tes.* 2.16). Una comunidad, que hace su propia justicia, frente a la justicia de Dios (*Rom.* 10.3), camina en la condenación hacia la muerte. Su existencia, absolutamente transitoria y provisional (3.10 *tò katargóúmenon*), terminará en Cristo (*Rom.* 10.4; cf. *2 Cor.* 3.13) <sup>94</sup>.

c) *Prostituyó la ley* (*Gal.* 3.10-12; 19-25).

La perspectiva, que hemos alcanzado nos permite ahora comprender los pasajes *Gal.* 3.10-12; 19-25, donde la ley parece haber alcanzado el límite de su descalificación. En uno y en otro caso la reflexión sobre la función de la ley se sitúa entre la promesa hecha a Abraham (3.6-9; 15-18) y su cumplimiento en Cristo (3.13-14; 4.4-5). Sin embargo, los pasajes son bien distintos. En 3.10-12 tenemos una reflexión sobre la función existencial de la ley; en 3.17-25 sobre su función histórica. Ambas han de complementarse en la perspectiva eclesiológica <sup>95</sup>.

La ley en primer lugar determina la existencia del creyente y de la comunidad. En 3.10 se contraponen de modo abrupto «los de la fe» de «cuantos son desde las obras». Según la teología del *Deut.*, la comunidad se mantiene fiel a la alianza en el cumplimiento de la ley. Al final del «libro de la ley» (*Deut.* 12-16) hay una llamada exigente a la observancia (26.17-18). Pero lo sorprendente es que para Pablo, la maldición sobre los que no cumplen la ley (*Deut.* 27.26=3.10), recae sobre aquellos que la cumplen. El verbo *emmenein en dat.* tiene el sentido de mantenerse en un ámbito, en este caso en «las cosas escritas en el libro de la ley» (3.10). El *nómos* aparece así como un ámbito de poder dentro del cual se existe y se camina (5.18 *hypò nóμου*) opuesto al ámbito del Espíritu, y correspondiente al ámbito de la letra (*Rom.* 2.27, 29; 7.6; *2 Cor.* 3.6 s.). En *Gal.* 3.13-14 se contrapone la *katarà nóμου* a la *epangelía Pneúmatos*. Pablo termina con el sorprendente resultado de que «en la ley nadie se puede salvar»

(3.10; cf. *Deut.* 27.26)<sup>96</sup>. Ya sea que no cumplan la ley, ya sea incluso que la cumplan, existiendo *en nómōi*, existen desde la carne de pecado, desligados del Señor, fundados en sí mismos, cerrados sobre sí mismos. El *nómos* provoca siempre a las obras, no desde la justicia de Dios, sino desde la propia justicia (*Rom.* 10.3) y esto no conduce al pueblo a la vida sino a la condenación y a la muerte. La asamblea del Sinaí ante la mirada de Pablo escucha la maldición del cumplimiento de la ley. «Si los de la ley son herederos, se vació la fe y se destruyó la promesa» (*Rom.* 4.14; *Gal.* 3.18)<sup>97</sup>.

La promesa fue la que en verdad constituyó en Abraham la familia de hijos y herederos, destinados a la herencia. La ley parece venir después (3.17) y de fuera (3.15). Según la categorización helenística, parece un añadido al testamento. Según la interpretación judía fue una confirmación y concreción de la promesa. Pablo, viendo el acontecimiento desde Cristo, descalifica la mediación de la ley. No fue un añadido (*Rom.* 2.13-14), sino una interpolación, que obstaculiza al pueblo el acceso a la promesa. «La ley se introdujo para que abundase la trasgresión» (*Rom.* 5.20); se añadió *tôn parabáseon khárin* (3.19). El término *khárin* expresa no sólo la causa, sino el fin (*Prov.* 17.17; *1 Tim.* 5.14; *Tit.* 1.11). El *nómos* no sólo conduce al pueblo al conocimiento del pecado, sino que lo provoca a su realización. Impulsa la tendencia a la autonomía, que todos tenemos, para que se actúe en trasgresiones. En la interpretación judía es barrera que contiene el pecado, para que el mundo no se convierta en un caos; para Pablo, es fuerza que se une a los poderes empecatados de este mundo, para actuar y revelar la desintegración latente en la historia. Claramente advierte Pablo sin embargo, que esto no se debe a la manifestación divina, sino a la mediación humana<sup>98</sup>. Por la ley, la comunidad del desierto se encuentra determinada y envuelta por las fuerzas del pecado del mundo, sometida a una verdadera esclavitud.

La situación de la comunidad se describe en *Gal.* 3.23 *hypò nómon ephrouroumétha synkleiómēnoi*. La ley es un *kyrios* con un ámbito de poder dentro del cual se está encerrado y esclavizado. Pablo quiere traducir esta experiencia al lenguaje de los creyentes helenísticos, que habían experimentado también la esclavitud de los elementos del mundo (4.3 *dedouloménoi*). Para ello se sirve del ejemplo del pedagogo: 3.24 *ho nómos paidagogòs hemón*. El pedagogo es el esclavo inepto que vigila y castiga a los niños, para que no les pase nada. Es la imagen opuesta al padre, que da la vida y cuida con amor, para hacer llegar a la madurez (*1 Cor.* 4.15). El esclavo no tiene interés con el hijo, no lo prepara, ni lo inicia en la vida; tan sólo lo mantiene



sujeto, a pesar suyo, haciéndole experimentar sus órdenes implacables que provocan a ira (*Ef. 6.4*) en vano. La ley no educa al pueblo en la justicia, ni lo inicia en la vida, ni siquiera lo lleva a conocer el pecado para evitarlo. Es el instrumento de los poderes de este mundo, para provocar al pecado, que ahonda todavía más la esclavitud. Su pedagogía es el desarrollo del pecado. Por eso la comunidad del entonces estaba entre poderes. Por una parte es una comunidad de hijos, que pertenecen a su Señor y Padre; por otra es una comunidad de hijos menores de edad, que apenas se diferencian de los esclavos<sup>99</sup>.

La esclavitud de la comunidad del desierto aparece desde esta perspectiva descrita con un midrasch de la tradición cristiana. De hecho estaban allí los hijos de Abraham, los herederos de la promesa. Pero al verlos desde la comunidad escatológica, no parecen nacidos de Isaac, *dià tês epangelias* (*Rom. 4.23*), sino de Ismael, *katà sárka* (*Rom. 1.3; 9.5*). Pablo piensa que este hecho encierra una alegoría, apunta a otro hecho: las dos alianzas. Abraham tuvo dos hijos, uno de la esclava, otro de la libre (*Gal. 4.22*). Hay una implicación entre Agar, monte Sinaí y Jerusalén de abajo. La comunidad del Sinaí, encerrada bajo la ley, es la misma que la comunidad judía, que hoy se congrega en Jerusalén. La sinagoga y la asamblea del desierto se ven una al trasluz de la otra. Las dos viven en la esclavitud: *4.24 eis douleian gennósa*. La alianza de la promesa, que engendró a los hijos y los hizo herederos, ha sido mediatizada por la ley, que los mantiene esclavizados en minoría de edad. La comunidad del Sinaí era una comunidad de esclavos, hijos de Ismael, el esclavo hijo de la carne<sup>100</sup>.

Así termina la perspectiva de Pablo, cuando vuelve la mirada hacia el entonces. «Acusamos, pues, a judíos y a griegos, que todos están bajo el pecado» (*Rom. 3.9*). «Todos pecaron y están privados de la gloria de Dios» (*Rom. 3.23*). Pero «Dios encerró a todos en la desobediencia, para compadecerse de todos» (*Rom. 11.32*).

### 3.—Ahora

La iglesia existe en el ahora de la irrupción escatológica. En principio este *nÿn* parece que es un cumplimiento del pasado, pero al mismo tiempo se nos irá revelando como una anticipación del futuro. La significación de este instante hemos de descubrirla no tanto en una teoría abstracta del tiempo, cuanto en un análisis del acontecimiento mismo de la iglesia en el *éskhaton*<sup>1</sup>.

## I.—EL NUEVO PUEBLO

El ahora de la salvación ha acontecido en la comunidad de judíos y gentiles. Este dato fundamental, trasciende la significación sociológica y lleva consigo una cualificación teológica, histórico-salvífica. De los judíos a los gentiles es el camino de salvación para todos los hombres. La obra escatológica va destinada a «todos» (*Rom.* 3.9; 3.21; 3.23-24; 5.12; 8.32; 10.12; 11.32), pero hay una precedencia, un *prôton* (*Rom.* 1.16; 2.9 s.) del pueblo judío<sup>2</sup>. Este hecho nos marca las coordenadas en las que va a entenderse la comunidad: empieza siendo comprendida como pueblo de Dios y después pasa a ser comprendida como nueva humanidad.

*El paso del viejo al nuevo pueblo.*

De hecho el pueblo judío rechazó a Jesús, el Cristo, y tan sólo un pequeño grupo le creyó y le siguió. Estaba esclavizado, incluso empecatado por la fuerza de la ley, cuando sus príncipes dieron muerte al Señor de la gloria (*1 Cor.* 2.8). El pequeño resto, que reconoció en el Cristo a su Señor, se abrió camino hacia los pueblos y nació la iglesia de judíos y gentiles en medio del mundo. Este hecho se describe en *Rom.* 15.7-13 viéndolo desde el contexto concreto de la comunidad cristiana de Roma<sup>3</sup>. El texto nos muestra el paso del viejo al nuevo pueblo de Dios, partiendo del fundamento cristológico<sup>4</sup>.

El camino de obediencia y de sufrimiento, que recorre Jesús, como realizador de la justicia de Dios, lo lleva a cargar con todos los pecados de su pueblo realizando escatológicamente la imagen del siervo. El estilo litúrgico de 15.5-7; 9-13 atestigua cómo la parénesis de la unidad tiene su fundamento cristológico y sacramental. Cristo ha acogido a todos tal como eran, con sus pecados, para hacer de ellos una familia sentada a la misma mesa, que glorifica al Padre en la unanimidad (15.6.7)<sup>5</sup>. El Cristo fue en primer lugar *diákonos peritomês* (15.8). Según el plan del Padre él fue un servidor de su pueblo (*Mc.* 10.45). La designación de éste como *peritomé* es, bajo la perspectiva paulina, negativa (cf. *Gal.* 4.4; *Rom.* 1.3) y por ello el servicio es una humillación. Además, no viene exigido por los méritos del pueblo, sino por la soberana libertad de Dios, que es fiel a sus promesas: 15.8 *hypèr aletheias theou*. Dios se debe a su fidelidad a la creación y a la elección. El Dios de Abraham, Isaac y Jacob es el mismo Dios y Padre de nuestro Señor Jesús Cristo. Como actuó antes, actúa ahora; porque actuó antes, actúa ahora. *Bebaioûn* significa no sólo afirmar y confirmar, sino realizar y cumplir. Ahora bien la *epangelia* a los

padres de Israel estaba destinada al mundo entero (*Rom.* 4. 11, 13, 16). Cristo, servidor de Israel, es Señor de las gentiles. Su *diakonía* es para que los gentiles por misericordia glorifiquen a Dios (15.9). Este avance de la historia no tiene dos etapas. La *alétheia* con Israel y el *éleos* con los gentiles se implican y corresponden, expresando la plenitud de la revelación en Cristo (*Jn.* 1.14, 17). El Mesías-Siervo ha venido para encabezar como Señor a toda la humanidad, 15.11 *pánta tà éthne*; 15.10 *metà tou laoû autoû*<sup>6</sup>.

Ante este hecho surge la pregunta, que tal vez se harían los mismos paganocristianos de la comunidad romana: «¿Es que Dios ha rechazado a su pueblo?» (11.1). Pablo responde categóricamente: «¡Ni pensarlo!... Dios no rechazó a su pueblo, al que conoció» (11.2). Está viendo el acontecimiento desde la fidelidad de Dios. El que se salva, no es por obra suya, sino porque ha acogido la gracia, que previamente le ha acogido a él. Ahora «en el instante presente hay un resto *kat' eklogèn kháritos*» (11.5). El resto del viejo pueblo, que ha pasado a formar parte del nuevo, no lo ha hecho «por las obras de la ley», sino «gratuitamente, por su gracia» (*Rom.* 3.24). El resto santo ha sido elegido en gracia, por fidelidad a la elección de gracia<sup>7</sup>. Pero también en el instante presente (11.5) aparece el viejo pueblo cegado en su mayoría. Buscaban el camino de su justicia y tropezaron con Cristo, la piedra de escándalo (9.33). El rechazo de la desobediencia está visto también desde la acción de Dios. Se ha actuado el juicio de su justicia; la gracia se ha hecho ira. Sus ojos fueron cegados: 11.8=*Deut.* 32.21; 11.9-10=*Ps.* 69.23. «¿Qué pasa, pues? Lo que buscaba Israel, eso no lo encontró; pero la elección lo encontró» (11.7). La *eklogè kháritos* se ha abierto camino desde Israel a los pueblos, en la pequeña comunidad formada por el resto santo de los judíos y los santificados de los gentiles<sup>8</sup>.

#### A) Reflexión cristológica.

La comprensión de la comunidad como nuevo pueblo de Dios parte, hemos visto, de una perspectiva cristológica. Por Cristo el viejo pueblo ha entrado en la comunidad escatológica. Esto nos exige estudiar primero la fundamentación cristológica, para alcanzar después las consecuencias eclesiológicas.

##### a) Cristo, simiente de Abraham.

Cristo en Pablo tiene un carácter tan marcadamente ecuménico, que nos descubre no tanto la constitución del nuevo pueblo desde el viejo, cuanto el paso de la salvación del viejo pueblo al nuevo.

Para alcanzar aquella perspectiva, que ahora pretendemos, necesitamos acudir a otros títulos cristológicos, que nos adentren más en la implicación con el viejo Israel. En *Gal.* 3.16, *kai tōi spérmati sou, hós estin Khristós*<sup>9</sup>. Estamos en un contexto familiar. *Erréthesan* sitúa al patriarca bajo la palabra de Dios, que lo constituye en padre de familia. El *lógos toũ theoũ*, que es aquí *epangelía* y *eulogía* (3.14), protagoniza e interpreta la historia (3.16). Dios se ha propuesto en Abraham iniciar la familia de sus hijos. *Spérma* es la descendencia de la carne y de la sangre (*Rom.* 9.7). Cristo es *spérma* de Abraham *katà sárka* (*Rom.* 9.5), pero esto para Pablo no es una dignidad, sino una bajeza (*Gal.* 4.4; *Rom.* 1.3). En *Gal.* 3.16 la sangre no se niega, sino que se asume. Más aún: no es la carne la que antecede a la promesa, sino la bendición de la promesa antecede, constituye y cualifica la carne<sup>10</sup>.

El Cristo no es el descendiente de Abraham, que viene después de sus descendientes, sino que es el descendiente inmediato, único, por el que su bendición llega a todos (3.14). Esta perspectiva sorprendente de Pablo es una radicalización de su comprensión de la *epangelía*. El Padre desde antes de los siglos se propuso constituir una familia de hijos en su Hijo. Luego Abraham está constitutivamente remitido al Hijo, en el que los demás han de recibir la adopción (4.5). Ninguna simiente ha tenido Abraham más que aquella, en la que la promesa alcanzó su cumplimiento. La simiente no es Isaac, ni los demás hijos de la promesa, sino Cristo y todos los demás en él. Pablo está reflexionando aquí desde la personalidad corporativa. «No dice: y a las simientes, *hos epì pollòn*, sino a tu simiente, *hos eph' henós*, que es Cristo» (3.16). El *spérma*, que ha sido bendecido y tenido como tal (*Rom.* 9.9), es uno, una persona, Cristo, el único hijo y heredero, en el que los demás pueden serlo participando de la promesa hecha a Abraham. Para ser de su simiente hay que «ser de Cristo» (3.39)<sup>11</sup>.

#### b) Cristo, roca en el desierto.

La presencia de Cristo en el viejo pueblo camino del nuevo no se dio sólo en la generación de los padres, sino también en la generación del desierto, que camina hacia el Sinaí. Pablo, después de formular el *misdrasch* judeo-helenístico de la roca, que acompaña al pueblo, añade esta glosa: *1 Cor.* 10.4 *he pétra dè èn ho Khristós*<sup>12</sup>. El que Cristo lleve artículo (*ho Khristós*), quiere decir que Pablo se está refiriendo intencionadamente al Mesías. Este en primer lugar acompaña al pueblo (10.4 *akolouthoúses pétras*). En *Ex.* 17.4 Yahvé dice a Moisés, que vaya delante de él, para darle de beber. Según *Mekh. Ex.* 17.6 (60b)

el texto quiere dar a entender que allí donde vaya Israel, allí va también su Dios para darle agua. La roca que acompaña, es Dios mismo. El Mesías, lugarteniente de Dios, es su presencia, que acompaña y guía al pueblo. Frente a la infidelidad del pueblo, está la fidelidad de la roca, que por gracia permanece siempre acompañando. El Cristo, en segundo lugar, alimenta al pueblo. La piedra resume el alimento y la bebida, determinados por el Espíritu: 10.3 *pneumatikòn bròma, pneumatikòn póma*; 10.4 *pneumatikès pétras*. En el judaísmo helenístico la sabiduría es *pétra* preexistente y reparte sus fuerzas para alimentar a las almas amadas de Dios (*Fil.* A11.2.21). El Cristo preexistente actúa como Espíritu de Dios en los alimentos del desierto. El *pneûma*, que se identifica con Cristo (2 *Cor.* 3.17), determina la comida y la bebida, alimentando al pueblo y anticipando el éskhaton. Esta manifestación anticipada de la acción escatológica de Dios en Cristo muestra la continuidad del viejo al nuevo pueblo, que no se basa en la correspondencia humana, sino en la fidelidad de Dios mismo a su alianza<sup>13</sup>.

### c) Cristo, fin de la ley.

Hay otra afirmación cristológica que relaciona la comunidad escatológica con la asamblea del desierto. «El fin de la ley (*télos gàr nóμου*) es Cristo, para justicia de todo el que cree» (*Rom.* 10.4). El problema principal de la interpretación de este texto es la significación de *télos*<sup>14</sup>. No es posible llegar a una unanimidad, dada la complejidad significativa del término y sus múltiples implicaciones en la teología paulina, pero con probabilidad podemos afirmar que *télos* es sobre todo el término que desde fuera se impone a la ley cortando su vigencia. Pablo quería decir que en Cristo la ley, como orden de salvación, ha encontrado su límite y que ha empezado con él un tiempo nuevo del mundo, en el que rigen la ley cumplida y el cumplimiento de la ley. De todas formas conviene matizar más.

Cristo es el fin de la ley, es decir, es el corte escatológico del ahora en la historia de Israel, que paradigmáticamente es la historia de la humanidad. Pero la ley tiene un doble efecto. Por una parte el *nómos* provoca al pecado y somete a su señorío (*Rom.* 7.8). Dios envió a su Hijo *hypò nómon*, para que liberara a los que estaban *hypò nómon* (*Gal.* 4.4 s.). El descenso del Hijo a la carne fue la sumisión a la esclavitud, bajo el señorío del pecado y la maldición. La ley misma lo maldijo, lo condenó y lo puso en cruz (*Gal.* 3.13; 2 *Cor.* 5.21). Pero desde la carne bajo la ley, puso fin a la ley, liberándonos de la maldición de la ley (*Gal.* 3.13) y haciéndonos justicia en él (2 *Cor.*

5.21). Ciertamente en Cristo ha acontecido el corte de los tiempos. Se ha puesto término (*télos*) al señorío del pecado, de la ley y de la muerte<sup>15</sup>.

El *nómos* por otra parte es «ley santa y el mandato santo y justo y bueno» (*Rom.* 7.12). Pablo hasta puede llegar a decir: «sabemos que la ley es espiritual» (*Rom.* 7.14). En este sentido Cristo no la anula, sino que la consuma. Dios enviando a su Hijo a la carne, «condenó el pecado en la carne, para que el *dikaíoma tou nóμου* se cumpliera en nosotros, los que no andamos según la carne, sino según el Espíritu» (*Rom.* 8.4). El término *dikaíoma* (*Rom.* 5.18) significa obra de justicia, que consiste en obediencia. El *nómos* en la *hypakoé* es obra de justicia, que alcanza en Cristo su consumación (*télos*). El, en la carne de pecado, llevó a su cumplimiento la ley, para que la justicia de la ley se cumpliera en nosotros<sup>16</sup>. En Cristo (*Rom.* 8.2) ha habido una lucha de leyes, personificadas en la esclavitud y la libertad. Se ha aniquilado la ley que dominaba el viejo pueblo, determinada por el pecado, y se ha consumado e iniciado la ley que dominará el nuevo pueblo, determinada por el Espíritu de vida.

#### B) Reflexión eclesiológica.

Desde el acontecimiento del Hijo enviado en la plenitud de los tiempos (*Gal.* 4.4), puede explicar Pablo la realidad de la comunidad nueva, que continúa y trasciende el viejo pueblo.

##### a) El nuevo pueblo de la promesa.

Ahora ya se ha realizado la promesa, hecha a Abraham *Gal.* 3.26-4-7<sup>17</sup>. La *epangelía* fue una *diathéke* y una *eulogía*, que constituye una familia de hijos en la filiación y la herencia. Los creyentes, «hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús» (3.26), son «la simiente de Abraham, herederos según la promesa» (3.29). Pertenecer a Cristo es estar incorporados a él por el Espíritu (*Rom.* 8.8 s.; cf. *1 Cor.* 3.16; 12.16; *Gal.* 5.24 s.), compartiendo su filiación y herencia (4.6 s.). Desde esta realidad el viejo pueblo aparece como una familia de hijos en minoría de edad (4.1). *Népios* es el término técnico para designar al hijo pequeño que está encomendado bajo la tutela de otro. Aquí radica su condición contradictoria. Por una parte es dueño y propietario de todo, «señor de todas las cosas» (4.1); por otra «no difiere del esclavo» (4.1), que no es dueño de lo suyo, ni de sí mismo. Está bajo *epitropoi* y *oikonómoi*. Estos son los esclavos de la casa encargados de la administración, puestos de suyo al servicio de los hijos; pero han cambiado su *diakonía* en dominio, y dominan y someten,

en vez de servir. El padre fijó su fecha para la maduración de los hijos (4.2), pero en este tiempo se han esclavizado cada vez más «bajo los elementos del mundo» (4.3). Israel visto desde Cristo fue una familia de hijos menores de edad, esclavos bajo la ley. Cristo, el Hijo del Padre, ha consumado la filiación, haciéndoles pasar de la minoría a la mayoría de edad, de la esclavitud a la libertad<sup>18</sup>.

Pablo expresa la realidad del nuevo pueblo de la promesa, diciendo que es una familia de hijos de adopción, que han recibido el Espíritu del Hijo (4.5, 6). Ya vimos cómo este descubrimiento parte del *Abba* de la comunidad. La formulación es helenística, pero el trasfondo históricoreligioso es veterotestamentario y apocalíptico<sup>19</sup>. La conciencia escatológica de filiación (cf. 2 Cor. 6.14-18) está configurada cristológicamente. Los creyentes son hijos de adopción «en Cristo Jesús» (4.26). La *huiiothesia*, *adoptio*, según el derecho popular especialmente atestiguado en P. Lips Inv n. 598, constituye en la filiación. El hijo adoptado no ha sido engendrado físicamente, pero en la voluntad de los padres debe ocupar el puesto del hijo natural (*huiloIn gnésion*), nacido de la propia sangre (*eks idiou haimatos gennethénta*), a quien hay que alimentar y educar, a quien se destina la herencia (14). La adopción es de suyo un señorío, *huiiothesia kylría*, sobre los bienes del padre. Los hijos del viejo pueblo han sido ahora adoptados, en el puesto del primogénito, para que comulguen en su filiación. No se trata sólo de una religación jurídica. La adopción se realiza por «el Espíritu del Hijo» (4.6). Por eso el nuevo pueblo ha recibido ya en Cristo «la promesa del Espíritu por la fe» (3.14) que se le prometió a Abraham. El pueblo de los hijos, adoptados en el hijo, ya no están bajo el pedagogo (3.25); ya son hijos y herederos en verdad (4.7)<sup>20</sup>.

Pablo expresa también la realidad del nuevo pueblo de la promesa, diciendo que es una familia de hijos libres (*Gal.* 4.21-31)<sup>21</sup>. Se contraponen Isaac e Ismael, como hijos de la libre y de la esclava. Abraham tuvo de Sara un hijo *dià tês epangelias* (4.23). Este acontecimiento alegoriza *he áno Ierousalém* (4.26). Pablo está tomando la tradición profética y apocalíptica, en la cual esta Jerusalén de arriba (*Is.* 54.6 ss.; 60.1 ss.; 61.1 ss.; *Tob.* 13.9 ss.; 14.7; *Jub.* 4.26; *sir. Bar.* 4.1 ss.; 32.2 ss.; *Or. Sib.* 5.420 ss.) unas veces parece consumir la de abajo (*4 Esdr.* 7.26; et. *Hen.* 90.29) y otras, contraponerse a ella (*4 Esdr.* 8.25; *sir. Bar.* 4.3; *Tes. Dan.* 5.12). Pablo parece estar más cerca de esta segunda concepción. La contraposición: «según la carne» / «por la promesa», representa en el fondo la contraposición de dos testamentos (4.24) y de dos eones: por una parte el «eón presente malo» (1.4),

tiempo de esclavitud, donde se existe según la carne, y por otra, el eón de la Jerusalén de arriba, tiempo de libertad, donde se existe según la promesa<sup>22</sup>. En este eón existe el nuevo pueblo de la promesa.

El nuevo pueblo es una comunidad de libres. «Cristo nos liberó para la libertad» (5.1). La perspectiva de la filiación de 4.4 se completa aquí con la de la liberación. «Vosotros, hermanos, sois hijos de la promesa según Isaac» (4.28). «No somos hijos de esclava, sino de la libre» (4.31). La comunidad escatológica es una familia de hijos, nacidos en una madre. La «Jerusalén de arriba», entendida como personalidad corporativa, es *méter hemôn* (4.26). La fuerza de la generación no es la esclavitud de la carne, sino la libertad de la promesa. Sara, la mujer estéril, es por obra de Dios madre de pueblos. La fecundidad de Sión (*Is.* 54.1 ss.; cf. *Gal.* 4.27), que se ensancha a derecha y a izquierda a todas las naciones (*Is.* 54.2), es el signo para designar la comunidad escatológica, que irradia en el nuevo eón. La Jerusalén de arriba, familia de hijos libres (4.26) no reedifica ni consume al viejo pueblo de Dios, sino que lo sustituye, le arranca el privilegio de la filiación y lo deja abandonado fuera de la casa paterna (*Gen.* 21.12=*Gal.* 4.30). Abraham es padre por la promesa; Isaac es hijo por la promesa; la Jerusalén de arriba es madre por la promesa. El nuevo pueblo de Dios es por ello la familia de los hijos libres, donde se ha cumplido la fidelidad de Dios a su promesa<sup>23</sup>.

b) *El nuevo pueblo de la ley.*

Pablo ve también actualizada en el nuevo pueblo la ley que recibió la comunidad del desierto. El fragmento *Rom.* 9.30-10.12 plantea el problema en sus fundamentos<sup>24</sup>. En primer lugar aparece una afirmación cristológica de singular significación: Cristo es *lithos proskómatos* y *pétra skandálou* (9.33)<sup>25</sup>. Los versos precedentes v. 30-31 describen el camino de judíos y gentiles, como una carrera de disputa (*1 Cor.* 9.24; *Fil.* 3.12-14) detrás de la justicia. La piedra está situada efectivamente en este camino. Los judíos buscaban conseguir con sus fuerzas, por los privilegios del pueblo, la justicia de Dios (9.16). Los gentiles estaban descalificados en la carrera. Su encuentro con ella fue pura gracia, que ellos aceptaron en la obediencia con manos abiertas de «Dios, que tiene misericordia» (9.16; cf. *Is.* 61.1). Los gentiles alcanzaron la *dikaio syne ek pisteos* (9.30). «Pero Israel, que perseguía el *nómos dikaiosynes*, no llegó a la ley» (9.31). El viejo pueblo buscaba su justicia: 10.3 *tèn idían dsetoúntes*. Por eso su camino, distinto de la justicia de Dios, les llevó a tropezar con la piedra. «No obedecieron la justicia de Dios» (10.4); *eis nómon ouk éphthasen*



(9.32). No llegaron a la meta, porque se produjo un corte de eones. Terminó el señorío de la ley y empezó el de Cristo que no confirmó el camino de su pueblo, sino que lo contradijo y anuló como piedra de tropiezo. El puesto de la ley lo ocupa Cristo, en torno al cual se reúne el nuevo pueblo <sup>26</sup>.

La comunidad escatológica no sólo contradice a la asamblea del desierto, sino que la asume. En ésta se vivía bajo el señorío de la *dikaiosyne ek nóμου* (10.5; *Lev.* 18.5); en aquélla se vive bajo la *dikaiosyne ek pisteos* (10.6). Pablo pretende marcar el paso del viejo al nuevo pueblo. Para ello hace una exégesis cristológica de *Deut.* 30.11-14. La proclamación de la ley, hecha por Moisés, es ahora el anuncio del Señor Jesús, hecho por el apóstol. Cristo está ocupando ahora en la comunidad el centro que antes ocupaba la ley. «¿Quién subirá al cielo?» (*Deut.* 30.13) lo traduce Pablo exegéticamente con el *toût'éstin*, refiriéndose a la resurrección de Cristo. La expresión de atravesar el mar, aquí mejor: descender a él, está aplicada a su muerte. «¿Quién descenderá al abismo? Es decir, para recoger a Cristo de entre los muertos» (10.7). Pero Pablo acentúa sobre todo: «la tienes enteramente cerca de ti» (10.14). *Engys* es el grito del mensajero de la Buena Noticia (*Mc.* 1.15). Jesús anunció que el reino se había acercado. Pablo anuncia que el Cristo muerto y resucitado es el iniciador del reino, el reino mismo. Lo anuncia en «la palabra» (*1 Tes.* 1.6), en el *rhêma tês pisteos* (10.8), que se resume en el *Kyrios Iesoûs* (10.9). Con esta pequeña referencia a la liturgia bautismal, Pablo acaba de esbozar la constitución del nuevo pueblo de la ley. La comunidad escatológica se constituye por la justicia aparecida en el Señor Jesús, obedecida en la *pistis* del corazón y confesada en la *homología* de los labios <sup>27</sup>.

Cristo, fin de la ley, es el centro del nuevo pueblo, abierto a todos los hombres que crean en él: 10.4 *eis dikaiosynen pánti tōi pisteúonti* (cf. *Is.* 28.16). Esta afirmación del comienzo aparece ahora fuertemente subrayada: v. 11 *pàs ho pisteúon*; v. 12 *kyrios pánton, ploutón eis pántas*; v. 13 *pàs hòs epikalésetai*. «Fuera de la ley» ha aparecido la justicia de Dios, que ha roto la barrera que separaba a judíos y gentiles, «pues no hay distinción entre judío y griego» (10.11). La comunidad que tiene un único Padre (*Rom.* 3.30), confiesa al «msimo Señor de todos, rico para todos los que le invocan» (10.12). Esto ha sido un *télos nóμου* (10.4), un corte y una consumación de la ley. «¿Acaso no aniquilamos la ley por la fe? De ninguna manera, sino que establecemos la ley (*nómon histánomen*)» (3.31). En el viejo pueblo la ley no podía actuar la justicia «por la debilidad de la

carne» (Rom. 8.2); pero ahora, en la comunidad de los que caminan según el Espíritu, el *nómos* llega a su plenitud (*plerothēi*) (8.4). En la iglesia de judíos y gentiles, la ley ha encontrado su anulación y su plenificación. Los cristianos son libres con la libertad que les ganó Cristo (Gal. 5.2) y al mismo tiempo están en camino, cumpliendo el *nómos Khristoû* (Gal. 6.2). En este sentido la ley continúa la promesa, en cuanto manifiesta la justicia de la gracia de Dios y llama a entregarse a ella en la obediencia de la fe. El nuevo pueblo es así el pueblo de la ley de Cristo<sup>28</sup>.

c) *El nuevo pueblo del culto espiritual.*

El viejo pueblo, además de la alianza y de la ley, vivía del culto. Su asamblea se concentra en la ciudad (Jerusalén) y la ciudad en el templo. Pablo, como buen fariseo, no está tan interesado en la vida sacerdotal y cultural, cuanto en la realización de la santidad en la vida diaria. Por eso la implicación entre el nuevo pueblo y el nuevo templo es en él incidental y fragmentaria. Sin embargo, uniendo estos fragmentos, podremos al menos esbozar la perspectiva.

El viejo Israel se congregó en el desierto en torno a la alianza de Yahvé, ocultada por la mediación humana de la ley. «Pero cuando se vuelvan al Señor, será arrancado el velo» (2 Cor. 3.16). Ahora es el *Kyrios* mismo, quien está ante su pueblo congregado, que recibe «la iluminación del evangelio de la gloria de Cristo, que es imagen de Dios» (4.4), «la iluminación del conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Cristo» (4.6). El Señor, que congrega a su pueblo e inhabita en él, no tiene la gloria, sino que es la gloria; no tiene el Espíritu, sino que es el Espíritu (3.17). La comunidad escatológica realiza la asamblea cultural originaria del Sinaí. El culto del templo no era más que una continuación y actualización de lo ocurrido en el desierto. El *kabod* de entonces es ahora la *dóksa* de Dios en Cristo (4.6), que santifica a su pueblo y se apropia de él. El *kahal*, actualizado en el templo, la casa del Señor, es la familia de hijos, que reflejan a rostro descubierto la gloria del Señor y se transforman en ella<sup>29</sup>.

En 1 Cor. 3.16-17 y Ef. 2.21-22, encontramos una tematización de esta perspectiva<sup>30</sup>. En ambos fragmentos se da un paso de la imagen de *oikodomé* a la de *naós*. Parece que estamos ante un elemento de la tradición cristiana primitiva. La iglesia es casa y templo: 1 Pedr. 2.5 *oikos pneumatikòs eis hieráteuma hágion*; Ef. 2.21-22 *oikodomè... eis naòn hágion... eis katoiketérion toû theoû en Pneúmati*. Hay además dos datos tradicionales, que probablemente Pablo recoge, pero acentúa personalmente. En primer lugar, el cimiento sobre el que se asienta

la edificación es Cristo, el Señor, anunciado por el apóstol. En *1 Cor.* 3.11 es el *themélion keimenon*; en *Ef.* 2.20 dentro del *themélion*, constituido también por apóstoles y profetas, aparece Cristo como *lithos akrogoniaios*, piedra angular y clave de bóveda. En segundo lugar la presencia del *Kyrios* se realiza por el *Pneûma*. En *2 Cor.* 6.16 la casa-templo, cimentada por Cristo, está inhabitada por el Espíritu. Este fragmento de clara referencia personal, tiene un paralelismo con *1 Cor.* 3.10-17: *Kyrios-Pneûma-naós*. «El templo santo de Dios, que sois vosotros» (3.17). El Espíritu ejerce el señorío del *Kyrios* en su derecho santo, que incorpora a la comunidad (6.19). De la misma manera en *Ef.* 2.23 la piedra angular edifica en *Pneûmati* (cf. *1 Pedr.* 2.5 *pneumatikós, pneumatikás*). Para Pablo el nuevo pueblo es el nuevo templo, que tiene el único sacrificio válido de la historia (*Rom.* 3.23 s.). Este nuevo pueblo del culto espiritual ha roto el recinto sagrado y los muros de Israel y está comprometido a la *logikè latreía*, el servicio a la justicia de Dios para la humanidad y el universo en la cotidianidad del mundo<sup>31</sup>.

La iglesia de Dios en Cristo es el verdadero Israel, el Israel de Dios. Pablo resumía los hechos que constituían el viejo pueblo, cuando habla de «los israelitas, de los cuales son los padres y de los cuales es el Cristo según la carne» (*Rom.* 9.4-5). En Cristo, el Señor, la *epangelía*, la *nomothésia* y la *latreía* han experimentado el término y la consumación definitiva. La iglesia es el nuevo pueblo de Dios con la promesa, la ley y el culto en Cristo.

#### 4.—La nueva humanidad

El puesto en la vida de la reflexión eclesiológica de Pablo es la comunidad reunida en Dios Padre y en Jesús Cristo, Señor nuestro. Desde aquí se vuelve al pasado del viejo pueblo de Dios y se asume toda su historia. Pero la misma experiencia eclesial tiene tal novedad que, lo que allí parece acontecer, no es sólo el nuevo pueblo, sino la nueva humanidad<sup>32</sup>. Con esto alcanzamos la reflexión más radical y personal de la eclesiológica paulina.

##### A) Reflexión cristológica.

También ahora la perspectiva eclesiológica se descubre sobre el fundamento cristológico en el horizonte escatológico. Necesitamos, por tanto, analizar los fragmentos y títulos cristológicos, que abren esta nueva visión de la iglesia.

a) *Más allá del «Cristo según la carne».*

En *Rom.* 3.23-25 la obra de Cristo aparece descrita en una terminología judeocristiana, como nueva alianza que hace la justicia en su sangre. Pero el fragmento tradicional, aquí integrado, está enmarcado en una perspectiva de humanidad que acentúa la totalidad de la culpa y de la gracia. «Todos están bajo el pecado» (3.9), de modo que «toda boca», «todo el mundo», «toda carne» (3.19-20) ha de confesarse pecadora ante Dios. Toda la humanidad ha perdido la *dóksa* y el *eikón* de la creación primera. «Todos pecaron y carecen de la gloria de Dios» (3.23). Por ello el texto cristológico v. 23-25 se prolonga a partir de v. 26 en una perspectiva ecuménica. Ahora, en *tōi n̄yn kairōi* (3.26), la justicia de Dios en Cristo ha aparecido para todos. El *h̄eis ho theós* de judíos y gentiles cumple y trasciende la vieja alianza en la nueva, que alcanza «por la fe» a la circuncisión y a la incircuncisión (3.29-31). La perspectiva eclesiológica está trascendiendo el nuevo pueblo hacia la nueva humanidad<sup>33</sup>.

Es verdad que del viejo pueblo nació «el Cristo según la carne» (*Rom.* 9.5), pero su obra rompió los límites de la carne circuncidada. A partir del ahora escatológico, Pablo ya no conoce «al Cristo según la carne» (2 *Cor.* 5.16)<sup>34</sup>. El Cristo fue hecho maldición (*Gal.* 3.10) y pecado (5.21) en favor de todos. Lo que aconteció en él no fue la restauración de Israel, sino la reconciliación del mundo (5.19). El grito profético de la innovación cósmica (*Is.* 43.18; 65.17; *Apoc.* 21.5) resuena verdaderamente ahora. En Cristo se han cumplido no sólo las promesas a Israel, sino a la humanidad (2 *Cor.* 1.19)<sup>35</sup>, porque es el Hijo de Dios. La nueva creación existe en Cristo como irradiación de su obra, como incorporación a su historia: 5.17 en *Khristōi kainē ktisis*. «Cristo según la carne» era el Cristo de Israel y para Israel. Pablo ha reconocido en él al Hijo enviado (*Gal.* 1.15) para ser cabeza y señor de todos<sup>36</sup>. El murió por todos, trascendiendo la carne circuncidada, y a partir de ahora ya no es sólo el Mesías del nuevo pueblo, sino el Reconciliador del mundo, que inaugura la nueva creación.

b) *Cristo, el nuevo Adán, como imagen.*

La creación de la nueva humanidad empieza con Cristo, el nuevo Adán, imagen de Dios<sup>37</sup>. Esta comprensión cristológica muestra en primer lugar la relación de Cristo con el Padre. En 2 *Cor.* 4.5 se habla de «la gloria de Cristo, que es imagen de Dios». Hay una relación estrecha entre *eikón* y *dóksa*. La gloria es el modo de actuar y de ser de Dios, Dios mismo. En este contexto es el Hijo, como Señor entronizado, revelador y realizador de la justicia de Dios. La expresión

Paulina se conecta con *Jn.* 1.18 «Dios unigénito, que está en el seno del Padre» y *Heb.* 1.2-3 el Hijo *apaúgasma tēs dókses* y *kharaktēr tēs hypostáseos* del Padre. En *Fil.* 2.6 *hòs en morphēi theòu hypárkhon* aparece Cristo en su ser del Padre y para el Padre. La expresión *en morphēi theòu* describe la existencia de Dios en Cristo y de Cristo en Dios. *Morphé* significa, según ya indicamos, la relación del ser con el Padre. Por ello los términos *eikón* / *morphé* aclaran la íntima y eterna unidad del Padre y del Hijo, sin identificarlos<sup>38</sup>.

En segundo lugar, el nuevo Adán, como imagen, hace referencia a la familia de los hijos. La tipología de *1 Cor.* 15.44-9 apunta en último término a la representación. Adán, en cuanto imagen de Dios (*Gen.* 5.1), es señor y padre de una familia de hijos, a los que comparte su imagen (*Gen.* 5.3; cf. *eikòn tou̅ khoikoũ* *1 Cor.* 15.49). De la misma manera, Cristo, el nuevo Adán, «el segundo hombre del cielo» (15.47), comparte con los suyos en el Espíritu su imagen, el *eikòn tou̅ epouraniou* (15.49). Este hecho le constituye como primer nacido, «primogénito entre muchos hermanos» (*Rom.* 8.29). Nuestra configuración en su imagen, está proyectada en su constitución como imagen. El es *eikón*; nosotros *kat'eikóna*. El Hijo es imagen del Padre; los hijos, más que imagen, son configurados según la imagen. Por eso *eikón* describe la filiación eterna del primogénito, compartida y participada en la filiación temporal de los hijos de adopción<sup>39</sup>.

En tercer lugar el nuevo Adán, como imagen, hace referencia al mundo. En *Col.* 1.15 *eikòn tou̅ theòu aorátou* hay una relación a *Gen.* 1.26, pero con nuevos matices. Por una parte *eikón* está visto en la perspectiva judeohelenística de la sabiduría preexistente que media en la acción creadora. Imagen dice una clara referencia al Padre en cuanto procede de él y ha sido engendrado antes de la creación. Pero, por otra parte, *eikón* encierra el matiz de dominio. El hombre está hecho a imagen de Dios, para que domine (*Gen.* 1.26). La implicación entre *eikón* y *protótokos* muestra con claridad que imagen lleva consigo el ejercicio del señorío de Dios en el mundo. Más que Adán y sus verdaderos descendientes, los israelitas, será Cristo, el nuevo Adán, el que lleve a su plenitud el reinado de Dios en el mundo<sup>40</sup>. De este modo la cristología de la imagen, partiendo de la preexistencia, ilumina hasta los últimos límites de la acción escatológica.

### c) Cristo, el nuevo Adán, como primogénito.

El primer Adán, imagen de Dios, es al mismo tiempo cabeza de una inmensa familia de hijos (*Gen.* 1.26-8). El nuevo Adán, imagen del Padre, es «primogénito entre muchos hermanos» (*Rom.* 8.29). La pri-

mogenitura es en primer lugar pregeneración<sup>41</sup>. Tanto en *Rom.* 8.29, como en *Col.* 1.15 *protótokos* aparece relacionado con *eikón*. Los términos *proégno* y *proórisen* (*Rom.* 8.29) nos remiten al designio eterno de Dios. Cristo es el Hijo propio, *ho heautoù huiós* (*Rom.* 8.3; cf. 8.32; 5.10; 1.3), que ha sido el engendrado primero. En la concepción hebrea, la generación es la comunicación del ser y la fuerza del padre (*Gen.* 49.3; *Deut.* 21.17), la prolongación de sí mismo (*Gen.* 29.14). Imagen y primogénito se explican mutuamente. El Hijo es la aparición del Padre en la familia de los hijos (*Rom.* 8.29 s.) y en el universo (*Col.* 1.15 ss.). El Hijo de su amor (1.13) ha sido engendrado antes de la constitución del mundo y en esta pregeneración se basa su obra en la creación (16-18) y en la redención (18-20)<sup>42</sup>.

La primogenitura es en segundo lugar precedencia. En la concepción hebrea el primer nacido es el principio de fila, *arkhè téknon* (*Gen.* 48.3; *Deut.* 21.17; *1 Cron.* 2.12, 25, 50; 3.1, 15; 6.28). La precedencia en la historia se entiende a veces como primicia, concentración anticipada de lo que ha de venir (*Fil. Cher.* 54). Cristo, como nuevo Adán, es *aparkhè tòn kekoimeménon* (*1 Cor.* 15.20); *protótokos tòn nekrôn* (*Col.* 1.18). *Protótokos* se explica desde *arkhè / aparkhé*. El primogénito, al compartir la responsabilidad del padre, ocupando su puesto, condiciona el destino de los hermanos, en cuanto abre y encabeza su historia. Cristo nos precedió en la muerte y en la resurrección (*Rom.* 5.19). Fue el Adán obediente, primogénito entregado por el Padre (*Rom.* 8.32; 3.24) en sustitución y representación de sus hermanos (cf. *Ex.* 13.1, 14, 16; *Num.* 3.2, 12, 13, 40; 17.18). Por eso fue las primicias en las que maduró para la humanidad y el universo la nueva creación: *Col.* 1.18 *en pásin autòs proteúon*; *1 Cor.* 15.22 *di' anthrópou anástasis nekrôn*. El primogénito es en verdad el *arkhegós* (cf. *Hech.* 3.15), que va abriendo el camino de sus hermanos<sup>43</sup>.

La primogenitura es, en tercer lugar, predominio. El primogénito es el hijo amado (*Gen.* 37.7; 25.23; 48.19, 20), a quien bendice el Padre para que sea señor de sus hermanos y de la tierra de la herencia (*Gen.* 27.28 s.). Esta precedencia no es un privilegio, sino un servicio. El primogénito, en el puesto del padre, ha de llevar las cargas de la familia y hasta gastar su propia herencia. La precedencia es una representación y sustitución en la entrega, incluso en la inmolución, que funda el señorío y el predominio. Este camino de descenso y ascenso es el que se expresa en *Rom.* 1.1-4 y *Fil.* 2.6-11. El Hijo, descendiendo a la carne (*Rom.* 1.3) y hecho obediente hasta la muerte (*Fil.* 2.8) es constituido Hijo en poder (*Rom.* 1.3) y proclamado Señor del universo (*Fil.* 2.11). Entonces llega a ser primogénito de sus hermanos (*Rom.*

8.29) y de la creación entera (Col. 1.15)<sup>44</sup>. De este modo los títulos cristológicos *eikón* y *protótokos*, empalmados estrechamente, vienen a expresar la obra de Cristo en la nueva creación, nacida en el seno del Padre y consumada cuando él sea todo en todas las cosas.

### B) Reflexión eclesiológica.

Esta reflexión cristológica precedente nos ha llevado a la conclusión de que Cristo, el Hijo del Padre, es la imagen y el primogénito, que ha iniciado en su familia la nueva humanidad, para iniciar en el universo la nueva creación. Volvamos de nuevo sobre los textos.

#### a) *Todos sois uno* (Gal. 3.26-28).

La perspectiva eclesiológica de la nueva humanidad aparece por primera vez en Gal. 3.26-8. La experiencia originaria de la iglesia en familia está en el trasfondo. Todos los que están sentados a la mesa, adoptados como hijos en el Hijo por el bautismo, llaman a Dios Padre y se sienten hermanos entre sí. Pablo, ante una comunidad como ésta, puede decir: vosotros sois el nuevo pueblo, «vosotros sois la simiente de Abraham» (3.29). Esta es la perspectiva eclesiológica de Gal. 3, que según vimos se ultima en 3.26-9. Pero la comunidad nacida del acontecimiento bautismal permite ir más lejos. Allí está surgiendo una nueva humanidad.

Bautizarse es revestirse de Cristo; «pues cuantos os habéis bautizado *eis Khristón, Khristòn enedúsasthe*» (Gal. 3.27). Los creyentes se bautizan «en el nombre de Cristo» (Hech. 19.5; 1 Cor. 13.15), se ponen bajo su cuenta, pasan a su propiedad. El vestido nos abarca y envuelve; para la mentalidad antigua es incluso expresión de uno mismo. El bautismo, por tanto, no es sólo entrar en el ámbito del señorío de Cristo, para seguirle (Rom. 10.13; 13.13 *peripatésomen*), sino participar en su historia y comulgar en su vida. Sabemos que según la tradición cristiana este revestimiento es configuración de la comunidad en Cristo, nueva creación en él: Col. 3.10 *endysámenoí tòñ neón*; Ef. 4.24 *endysasthai tòñ kainòn ánthropon*. Esta innovación y recreación es un acontecimiento comunitario. Pablo lo entiende desde la personalidad corporativa: *pántes / heis* (3.26, 28). La unidad de persona no se da por la conjunción de individuos. El *heis* es un ámbito de historia y comunión, previamente dado en la persona de Cristo, muerto y resucitado: 3.26 *pántes en Khristoí Iesoú*; 3.28 *pántes... heis este en Khristoí Iesoú*. La incorporación a la filiación del Hijo enviado (4.4; 3.26), funda la fraternización más radical. Los hombres, divididos en pueblos, clases sociales, razas, sexos, han alcanzado en Cristo la

unidad originaria del comienzo de la creación (3.28). Revestirse de la imagen de Cristo y comulgar en su vida es incorporarse a una familia de hijos y hermanos en la que todos son una persona, un cuerpo (3.28). En estos momentos la perspectiva de la simiente de Abraham, queda asumida y trascendida. «Pues en Cristo Jesús, ni la circuncisión es algo, ni la incircuncisión, sino la *kainè ktisis*» (6.15) <sup>45</sup>.

b) *Transformados en la misma imagen* (2 Cor. 3.16; 4.6).

Las cartas a la comunidad de Corinto representan un avance en la reflexión. En 1 Cor. 15.20 ss. se profundiza la dimensión cristológica. El nuevo Adán es la primicia de la familia de sus hermanos que está configurada con su imagen <sup>46</sup>. Desde este fundamento pretende Pablo en 2 Cor. 3.16-4.6 alcanzar las consecuencias eclesiológicas. En este fragmento se produce una trasposición semejante a la de Gal. 3.26-9. En principio la comunidad escatológica parece la nueva asamblea del Sinaí, reunida en la nueva alianza en torno al Señor en su Espíritu. Donde estaba la ley ha entrado Cristo, pero Cristo es más que el Mesías, es el Hijo, «imagen de Dios» (4.5). Parece, pues, que el nuevo pueblo se está convirtiendo en nueva humanidad.

El *Kyrios* es el Hijo entronizado en el Espíritu (3.17). El ha roto las barreras de la carne y de la ley. La asamblea en torno a él está viviendo la aurora de la creación. El pueblo que encabeza ya no es Israel, ni siquiera el nuevo pueblo, nacido de la renovación del viejo. Hay un corte. Lo viejo pasó; nace lo nuevo, la *kainè ktisis* en Cristo (5.17). Pablo recuerda en paralelismo las palabras del Gen. 1.2 «Dios dijo: "Haya luz" y hubo luz». La vieja creación empezó con la luz; la nueva con la iluminación de «la gloria de Dios en el rostro de Cristo» (4.6). Este acontecimiento escatológico se puede traducir de otra manera. El *Kyrios*, que ha anulado el *nómos*, es *katallagé* para la *dikaiosyne*, que se realiza como *huiiothesía*. *Eikón* es *dóksa tou theou* (4.6), que revela y actúa poderosamente la justicia por la fuerza del Espíritu (3.8, 9). A esta luz de gloria la comunidad está transformándose. Pablo lo expresa con el término *metamorphoúmetha* (3.18), que significa cambiar de forma, ser formado y conformado según otra forma. *Morphé* nos sitúa en un acontecimiento recibido y obrado en el ser. La configuración se realiza *tèn autèn eikóna* (3.18). El pronombre *auté* excluye toda mediación y expresa la inmediatez. La comunidad se configura con la «misma imagen» del Hijo (2 Cor. 4.4; Col. 1.15; Rom. 8.29). La comunidad de pobres, que son el desecho y la nada del mundo, pasan en Cristo a ser justicia (1 Cor. 1.30), configurados con la imagen del Hijo. «Reflejamos la gloria del Señor», «somos trans-



formados de gloria en gloria» (3.18). El Espíritu del Señor, que es el Espíritu del Hijo y el Espíritu de adopción es el que nos va transformando (3.18). El acontecimiento futuro del «llevaremos la imagen» (1 Cor. 15.49) tiene ya su anticipación en el «somos transformados según la misma imagen» (3.18; cf. 1 Jn. 3.2; Jn. 17.22). El nuevo pueblo de Dios ya no sólo restaura la asamblea del desierto, sino que empieza a ser la nueva humanidad<sup>47</sup>.

c) *En una nueva creación (Rom. 5-8).*

La reflexión de Pablo en *Rom.* sobre la nueva humanidad se amplía y profundiza. Las referencias a *Gen.* 1.27 aparecen cada vez más integradas en su propia reflexión teológica e implicadas con el anuncio de la justicia aparecida en Cristo. Pablo pretende mostrar que la humanidad entera (judíos y griegos) aprisiona la verdad en la injusticia (*Rom.* 1.18) y se encuentra bajo el poder del pecado y de la muerte (3.9).

Todos los hombres «cambiaron la gloria del Dios incorruptible, por la semejanza de la imagen del hombre corruptible» (1.23). Esta afirmación, hecha a la luz de *Ps.* 106.20, explicada desde *Ex.* 32.1 y *Jer.* 2.11, parece hacer especial referencia al viejo pueblo de Dios. En la teología rabínica la gloria de la creación fue restituida íntegramente en el Sinaí. Pudiera parecer que Pablo, siguiendo algunas perspectivas del judaísmo tardío, acentúa su pérdida en la comunidad del desierto por la idolatría. Sin embargo, *Rom.* 1.3 se mueve en el horizonte de la humanidad. *Ex.* 32.1 s en la comprensión paulina puede ser un acontecimiento paradigmático de todos los hombres. El pecado ha consistido en cambiar la *dóksa tou aphthartou theou*, por el *homoio-ma eikónos phthartou* (1.23). Adán en su creaturalidad terrenal es *eikón* caracterizado por la *phthorá*, la *astheneia* y la *atimía* (1 Cor. 15.42-43). Esto supone que la imagen ha sido desintegrada por el pecado, que introduce la corrupción en el mundo (8.20-21). Los rasgos del hombre pecador (*Rom.* 1.18-32) corresponden a los del «hombre viejo» de *Col.* 3.5 ss y *Ef.* 4.22 ss. *Rom.* 1.3 describe de antemano el acontecimiento de *Rom.* 5.12. Judíos y griegos, como una personalidad corporativa, están bajo la *adikía* y *hamartía*. «Todos pecaron y están privados de la gloria de Dios» (3. 23)<sup>48</sup>.

El núcleo teológico de *Rom.* 5-8 se articula desde el Hombre nuevo que engendra la nueva humanidad. La confesión cristológica de *Rom.* 3.23-25 está recogida en 4.24-25 bajo la perspectiva del siervo entregado, que es en verdad el nuevo Adán obediente (5.19). Desde este fundamento se mira hacia atrás, a la historia de Abraham, donde empezó

a manifestarse la justicia como nueva creación (4.17), en orden a la humanidad y el universo enteros (4.11.13). La perspectiva de nuevo pueblo en sus moldes judíos, queda ya trascendida en 4.1-25. La obra de Cristo, más que con la de Abraham, ha de compararse con la de Adán; la comunidad escatológica, más que con el nuevo Israel, ha de compararse con la nueva humanidad. Por la entrega del Hijo propio, se ha obrado para todos la *katallagé*, que es *dikaiosyne* y *dóksa* (5.1-2), que nos hace vivir en su vida. El nuevo Adán, al entregarse al Padre en absoluta obediencia por los hermanos, ha iniciado el nuevo eón del señorío de la justicia. «Como reinó el pecado en la muerte, así también la gracia por la justicia para la vida eterna por Jesús Cristo, Señor nuestro» (5.21) <sup>49</sup>.

Todos los hombres llevan la semejanza de la «imagen corruptible» de Adán (1.23) al entrar bajo el señorío del pecado, abierto por él. Pero ahora los creyentes en el bautismo se asocian a la historia de Cristo, muerto y resucitado, el nuevo Adán, y se configuran a su imagen. Este es el acontecimiento comunitario y personal descrito en *Rom.* 6.1-14. Pablo interpreta el acontecimiento bautismal como morir con él, para resucitar con él (6.8). El hecho sacramental, que es incorporación a la historia y comunión en la vida de Cristo, implica de suyo una configuración. Cristo ha realizado su obra, apareciendo en *homoiómati sarkòs hamartiàs* (8.3). Posiblemente *tôi homoiómati toû thanátou autoû* (6.5) hace referencia a *en homoiómati eikónos phthartou anthrópou* (1.23). Nuestro *palaiòs ánthropos* ha sido crucificado con él para desintegrar el cuerpo del pecado (6.5). Cristo ha dado muerte a la muerte de la humanidad vieja y nosotros, para tener vida para Dios en él (6.11), hemos de ser *symphytoi* en el *homoióma* de su muerte. La terminología helenística traduce la personalidad corporativa hebrea en términos de la *physis* griega. El pecado que desintegra la vieja creación es *parà physin* (1.25-7); la justicia que restituye la nueva es *symphyein* (6.5) con Cristo muerto y resucitado, el nuevo Adán <sup>50</sup>.

El bautismo es un cambio de eones, de señores y señoríos. El señorío del pecado en la muerte (5.21), que se actúa en todos y en cada uno de los hombres que se encuadran en él (7.1-25), ha dado paso en el bautismo al señorío de la justicia en Cristo. «Si Cristo en vosotros, el Espíritu es vida para la justicia» (8.10). Ahora se desarrolla la afirmación de 5.1-11. El Hijo nos hace entrar por el Espíritu al Padre. La *katallagé* de la *dikaiosyne* es en último término *huióthesis*. La comunidad arrastrada por el Espíritu de filiación grita el *Abba* (8.15), porque el mismo Espíritu nos hace hijos y herederos en el Hijo (8.17). Ahora se empieza a cumplir en la comunidad escatológica el plan

que el Padre tuvo desde antes de los siglos *symmórhous tês eikónos tou huiou autoû*. En la familia de hijos y hermanos, presidida por el Primogénito, en camino hacia la muerte, resurrección y entronización con él, ha aparecido de nuevo la *dikaiosyne* y la *dóksa*. Al principio de la creación estuvo Adán, el primogénito, y por él todos sus hijos fueron configurados en la injusticia (5.12-19) y la destrucción llegó a la creación, que le estaba sometida (8.20). Ahora el Cristo, primogénito entre muchos hermanos, los configurará con él (8.29) y por ellos dará la liberación total a la creación esclavizada (8.21 ss). El anacoluto de 5.12 «por un hombre entró el pecado en el mundo»..., encuentra en *Rom.* 8 su complementación y superación. Se advierte la profundización del pensamiento paulino. En *Gal.* los hijos de Dios eran una persona en Cristo; en *1.2 Cor.* esta persona corporativa era Adán, en quien todos se configuran; en *Rom.* esta personalidad corporativa es una familia de hijos, encabezada por el primogénito <sup>51</sup>.

d) *En un Hombre nuevo (Ef. 2.4-22).*

La reflexión sobre la iglesia, como nueva humanidad, alcanza su último estadio en *Ef.* 2.4-22. La comunidad ha nacido en el bautismo, que es un paso de la muerte a la vida en Cristo. Sabemos que para Pablo tanto la creación como la resurrección es una *creatio ex nihilo*. Dios es *ho dsoopoiôn tous nekroús* (*Rom.* 4.17). Todos los creyentes, judíos y griegos, antes del bautismo estaban muertos por el pecado: 2.1 *hymâs óntas nekroús*; 2.5 *óntas hemâs nekroús*. El paso de la nada al ser, de la muerte a la vida, es una asociación al Resucitado y Entronizado (2.5.6). 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 toda la obra que se hizo en uno: 2.5.6 *synedsoopóiesen, synégeiren, synekáthisen*. El acontecimiento se cualifica con sus fórmulas cristológicas: 2.5 (*syn*) *tôi Khristôi*; 2.6.7.9 *en tõi Khristôi*. La comunidad es incorporada a la misma historia en la misma comunión del Resucitado y Entronizado. Esta vivificación acontece *sola gratia*, que se acoge por la fe (5.8). Los muertos de suyo no aportan nada: 2.8 *ouk eks hymôn*; 2.8 *ouk eks érgon*. Crear es incorporar a la persona que ha vencido la muerte y ha entrado en la vida. La comunidad es una nueva creación en Cristo: *autoû gár esmen poiéma, ktisthéntes en Khristôi Iesoû* (2.9) <sup>52</sup>.

En este momento la reflexión eclesiológica trasciende el nuevo pueblo en la nueva humanidad. Asistimos a la misma transposición de *Gal.* 3, *2 Cor.* 3-4 y *Rom.* 4-5. La carta se dirige a los paganocristianos, («vosotros», paganocristianos/«nosotros», judeocristianos), mostrando-

les que «entonces» (v. 11), «en aquel instante» (v. 12) eran *akrobystía*. Se contraponen la comunidad judía con su autoconciencia de superioridad, la circuncisión en la carne, a los gentiles, «llamados incircuncisión» (2.11). Aquí encontramos la terminología de la misión judía, donde se subraya la carne circuncidada, que caracteriza esencialmente al viejo pueblo. Este se considera una comunidad de sangre y de derecho; una *politeía* se dice en términos helenísticos. La carta acepta el lenguaje, pero en perspectiva polémica (cfr. *Rom.* 2.28.9). La *peritomé* está cualificada peyorativamente, como *kheiropoiētos*, frente a la circuncisión del corazón, *akheiropoiētos* (*Col.* 2.11), que obra el Espíritu (*Rom.* 2.29). Se rechaza la comprensión carnal del viejo pueblo, pero se le reconoce su *prae* irrenunciable en la historia santa (*Ef.* 1.12). Parece que los paganos vienen a la comunidad escatológica del nuevo pueblo como los prosélitos a la comunidad carnal del viejo pueblo. Los paganocristianos parecen *ksénoi* (2.12), que se acercan a la comunidad, no del *nómos*, sino del *Khristós* en su *epangelía* (2.12). Sobre el texto de *Is.* 57.19 se describe la aproximación de los gentiles al nuevo pueblo por la cruz. La expresión *en tōi haimati Khristoū* describe la muerte de Cristo como inmolación en representación (*Rom.* 3.25), que inaugura la nueva alianza (*1 Cor.* 11.20), presente en la mesa del Señor. Las «alianzas de la promesa» (3.12) se han cumplido en la *kainē ktisis*. El Cristo ha convocado a los pueblos que estaban lejos de Sión y en su comunidad ha nacido el nuevo pueblo de Dios<sup>53</sup>.

La reflexión avanza en v. 14-18, que tienen una cerrada unidad y un indudable carácter himnico y comunitario. Están encuadrados en la cita de *Is.* 57.19 (v. 13-17), que ha experimentado una nueva acentuación. Antes se subrayaba el «lejos» y el «cerca» de los dos pueblos congregados; ahora la paz, hecha y anunciada en medio de ellos. Esta paz es Cristo en persona: *autò gár estin he eiréne hemòn* (2.14). Su obra de pacificación no restaura el reino de Israel y convoca a los gentiles a la ciudad santa, sino que tira el muro que separaba al viejo pueblo de la humanidad entera, «haciendo de los dos uno» (2.14). *Tà amphótera* en neutro parece designar los dos ámbitos de la historia salvífica en los que están *amphóteroi* (2.16), los judíos y griegos. En medio de ambos se ha hecho la paz *dià toū staurou* (2.16). El Cristo crucificado ha roto en su carne «el muro de separación» (2.14), el *nómos tòn entolón* (2.15). Por el *nómos* los judíos, como por una cerca, se consideran defendidos del extravío y encaminados a la justicia por los mandamientos, frente a los gentiles que viven en la injusticia sin la ley. El muro, no sólo separa, sino que enemista: *2.14 tò mesótoikhon / tèn ékhthran*. Pero además en la perspectiva paulina el *nómos*, de

suyo bueno y justo, provoca a judíos y gentiles a la autosuficiencia frente a Dios, creando la enemistad, el pecado bajo la ley. El Cristo, enviado a la carne (*Rom.* 8.3), ha puesto fin a la ley (*Rom.* 10.4; *2 Cor.* 3.11). El *nómos*, anulado ya, no es sólo la ley del viejo pueblo, sino la fuerza de injusticia en el cosmos, que separa a los hombres entre sí y los aparta de Dios<sup>54</sup>.

Hay una transposición progresiva del nuevo pueblo a la nueva humanidad. El Cristo que trae la paz es más que el Mesías de Israel; su obra es más que la restauración del viejo pueblo; es la «reconciliación del mundo» (*2 Cor.* 5.12), dividido entre judíos y griegos, ahora «reconciliados en un cuerpo por la cruz» (2.16). La *katallagé*, nace de la *kainè ktisis* (*2 Cor.* 5.17-21). La pacificación es la creación de una nueva humanidad: 2.15 *hina... ktisēi en autōi eis hēna kainòn ánthropōn*. El «creados en Cristo» (2.9) del acontecimiento bautismal trasciende al «nuevo Israel», porque hace de la comunidad el *kainòs ánthropos*. Estamos ante la categoría de la personalidad corporativa: muchos-uno; dos-uno. El *heis ánthropos* es una persona comunitaria, nacida del *heis ánthropos*, el nuevo Adán. (*Rom.* 5.12-21). La *katallagé* fue *dikaioyne*, que se ejerció como *eiréne* y se realizó como *huiiothesía*. El nuevo Adán es el Hijo, «por el cual tenemos acceso ambos en el único Espíritu al Padre» (2.18). La nueva humanidad es familia de hijos, que por el Hijo en el Espíritu entran al Padre. La *politeía* de Israel es ahora la *pólis* en la ecumene, que es un *oikos*, una familia y una casa (2.19-22). Con una categorización helenística, que está tomada de la marginación de extranjeros y colonos en los suburbios de las ciudades griegas, se acaba concluyendo que en la nueva humanidad todos, incluso los gentiles, han llegado a ser en verdad «miembros de la familia de Dios» (3.19)<sup>55</sup>. La pequeña iglesia en familia alcanza así su comprensión teológica más profunda: es el nuevo pueblo convertido en nueva humanidad.

## 5.—El Cuerpo de Cristo

La reflexión esclesiológica de Pablo se completa con la imagen del cuerpo, que él usa para expresar la realidad de la comunidad eclesial. Nuestro propósito aquí no es analizar detenidamente la eclesiología del cuerpo de Cristo, pues esta tarea nos llevaría más allá de los límites trazados para el presente estudio. Tan sólo pretendemos descubrir su contenido fundamental y explicarlo, poniéndolo en relación con el nuevo pueblo y sobre todo con la nueva humanidad. De este

modo la eclesiología paulina se manifestará, no como un conjunto inconexo de imágenes, sino con su unidad radical.

La iglesia como *sôma Khristoû* aparece por vez primera temáticamente en los fragmentos eucarísticos de 1 Cor. 10-11. A simple vista la eucaristía es el puesto en la vida de esta comprensión eclesial. El análisis detenido de estos textos, que ya realizamos, nos permite ahora concentrarnos en sus dimensiones eclesiológicas. Sabemos que el fragmento de comunión 10.16-17 está construido sobre el de la institución 11.23-26. La eucaristía es una cena de familia. Los hermanos se reúnen creyendo que entre ellos se hace presente Cristo, el Señor, en su entrega a la muerte. En el puesto del padre de familia, el Kyrios les entrega en inmolación de representación *tò hypèr hymôn* su propio cuerpo. (1 Cor. 11.24). Esta entrega constituye y mantiene la comunidad familiar. En el cuerpo del Señor se incorporan los suyos. En el cuerpo físico de Cristo, muerto en la cruz, resucitado de entre los muertos y presente en la eucaristía, se origina y concentra el cuerpo eclesial. Así se pasa de *tò sôma tò hypèr hymôn* (11.24) a *tò sôma* (11.29), que expresa el cuerpo eucarístico y el eclesial en su implicación. Esto sucede porque los hermanos reunidos a la mesa comparten (10.17 *metékhomen*) y comulgan (10.16 *koinonía*) el cuerpo inmolado de Cristo. No son ellos los que se congregan en un cuerpo; es el cuerpo entregado en el pan partido el que les hace ser uno entre sí, en la medida que comulgan en él. La expresión *sôma toû Khristoû* (10.17) tiene, según vimos, una doble dimensión. Por una parte es el cuerpo de Cristo, inmolado en la cruz por nosotros (11.23); por otra, al haber sido pospuesto al cáliz, expresa también la personalidad corporativa (10.18 *hén/polloí*) del cuerpo eclesial<sup>56</sup>.

El único pan funda el único cuerpo. Las conjunciones *hóti, gár* (v. 17) marcan y subrayan el acontecimiento de la originación de la unidad. El *sôma tò hypèr hymôn/hypèr pollôn* presente en el *heis ártos* ha fundado el *hèn sôma hoi polloí*. El término *polloí* es una expresión semítica, que ha pasado de la obra del siervo de Yahvé (53.1-12) a la fórmula de la institución, *tò perì pollôn* (Mc. 14.24; Mat. 26.28). Por eso 10.17a es una conclusión eclesial de la fórmula eucarística 11.24. Pablo en 17b traduce el hecho a una perspectiva helenística: en vez de *polloí* aparece *pántes*; en vez de *esmén*, encontramos *metékhomen*. Todos son un cuerpo, por la *koinonía* de todos en un mismo pan. Aquello en lo que se participa no es un elemento natural, ni una fuerza mística, sino un acontecimiento histórico. El pan partido es Cristo mismo en su entrega de obediencia al Padre en inmolación por sus hermanos. En este mismo pan, los hermanos son incorporados a la

misma entrega. El cuerpo eclesial, nacido por la incorporación al cuerpo del Señor, es el ámbito del señorío del Crucificado, Resucitado y Entronizado, donde llegan a ser uno solo. No deberíamos llamar «cuerpo místico» al cuerpo eclesial, en el contexto de las cartas paulinas, pues el cuerpo inmolado de Cristo no se trasfunde místicamente en su iglesia, sino que la constituye incorporándola a la historia de su comunión, en el ámbito de su señorío. *Koinonía* ha perdido su significación helenística y se ha configurado por la cristología escatológica. Los hermanos no son un grupo de iniciados, sino los que comparten con el Señor crucificado la misma obediencia sacrificial al Padre, en el servicio por sus hermanos<sup>57</sup>.

La reflexión sobre la iglesia, como cuerpo de Cristo, que aparece en 1 Cor. 12, debe ser comprendida a la luz de los capítulos anteriores. Desde la eucaristía se pasa a analizar los distintos carismas de la comunidad. Los dones existen y se comprenden en el Padre, en el Señor y en el Espíritu (12.4-6). Son servicios constituidos por el Pneuma, que crea el ámbito del señorío del Kyrios (12.3). Frente a los espirituales entusiastas, que se sobreestiman y se dividen, Pablo quiere acentuar la unidad (12.11). En este contexto se habla del cuerpo de Cristo. El apóstol usa dos categorías, la personalidad corporativa judía y el organismo corporal estoico, que se van implicando en el proceso de la reflexión. En v. 12a se inicia la comparación helenística, que tenemos atestiguada en la fábula de Menenio Agripa. Es una imagen que expresa una relación de conjunción, la implicación de los miembros entre sí en un cuerpo. El cuerpo tiene muchos miembros pero los *méle pollá son hèn sôma* (12.12a). A la comparación sigue en 12b una realidad, una persona, con la que se sugiere la relación de constitución de los miembros del cuerpo en una personalidad corporativa. Este cambio de categorización pretende explicar la realidad comunitaria de la iglesia desde Cristo<sup>58</sup>.

El acontecimiento de Cristo, hecho presente por el Espíritu, se actualiza en los signos sacramentales del bautismo y la cena. Pablo, volviendo a 10.2 (*ebaptisanto*) y a 10.4 (*épion*) construye 12.13: «todos fuimos bautizados (*ebaptisthemen*) en un cuerpo», «todos bebimos (*epotisthemen*) de un Espíritu». El único cuerpo se explica en último término por el único acontecimiento escatológico del Padre, por el Hijo en el Espíritu (12.7-11). Pero es este mismo Espíritu quien actúa en el bautismo y en la cena (10.2-4). La breve, pero pregnante alusión al bautismo de 12.13, depende formalmente de 10.2, pero está entendida teológicamente desde Gal 3.27-8. Los que se bautizan en Cristo se revisten de él, se incorporan a él y llegan a ser todos una sola

persona en él. *Eis Khristón* (Gal. 3.21), *pántes heis* (3.28) aparece en 12.13 *pántes eis hèn sôma*. Por tanto *sôma* es la personalidad corporativa de Cristo, el nuevo Adán, en el cual han desaparecido todas las diferencias entre judíos y griegos, libres y esclavos (12.13). Esta unidad del bautismo se reafirma en la cena del Señor, cuando los hermanos se sientan a la mesa. En v. 13b Pablo traduce la expresión *pneumatikòn póma* (10.4) por *hèn pneûma epotisthemen*. La copa de bendición en la que se comulga en la sangre de Cristo es «espiritual»; el Espíritu mismo se nos da en ella. «El Cristo» (12.12) es un cuerpo, fundado por el Espíritu, que actualiza su entrega a muerte en el bautismo y la cena, donde morimos y resucitamos con él, y en la eucaristía, donde comemos su cuerpo entregado y su sangre derramada, para entregarnos después unos a otros en lo que tenemos y somos<sup>59</sup>.

El carisma del que nacen todos los carismas, (13.1 ss) es el amor que el Padre nos ha tenido en su Hijo (Rom. 8.39), el que nos mantiene unidos a todos, haciéndonos ser una sola cosa en la nueva creación (2 Cor. 5.14-15). Según esto *ho Khristós* (12.12) y *sôma Khristoû* (12.27) es el ámbito de historia y comunión, donde el Kyrios, por el Pneuma, reparte sus dones, para asociarnos a su obra, reunidos todos en un mismo cuerpo. Este resultado es el que encontramos como síntesis en la parénesis eucarística de Rom. 12.4, que pretende llamar a todos a ejercer su carisma para el servicio de los hermanos en la publicidad del mundo. La comparación de 1 Cor. 12.13, se desarrolla aquí con los resultados de 1 Cor. 10.14-17 y 12.12-27. «Pues de la misma manera que en un cuerpo tenemos muchos miembros» (Rom. 10.4 1 Cor. 12.14), «pero no todos los miembros tienen la misma función» (Rom. 10.4. 1 Cor. 12.13). El segundo término de la comparación, 1 Cor. 12.13b, es desarrollado aquí desde la eclesiología eucarística de 1 Cor. 10.17: «así *hoi polloí* somos *hèn sôma* en Cristo, y en cuanto al uno, miembros unos de otros» (Rom. 12.5). Antes se hacía la ecuación *ho Khristós = hèn sôma*. Ahora el *hèn sôma*, aparece cualificado con la fórmula *en Khristôi*, donde el *en* está entendido en su doble significación instrumental y locativa: un cuerpo en la historia y en la comunión de Cristo. Los hermanos, constituidos miembros por él y en relación a él, *kath'heis* (10.5), son miembros unos de otros<sup>60</sup>. La imagen estoica ha quedado plenamente asumida en la personalidad corporativa. Pablo ha alcanzado el fundamento cristológico y eclesiológico de su exhortación parenética. En el ámbito del señorío del Kyrios, unidos a él en la obediencia de inmolación, han de ofrecerse como víctimas (12.1), para servir a todos (12.5 ss.) con el don recibido.



El paso a *Col.* y *Ef.* supone, sin duda, una evolución, pero no una ruptura con la tradición paulina. Hay una nueva perspectiva exigida por el diálogo con las comunidades. La iglesia aparece en el horizonte del cosmos, cuyo señorío está en disputa. Antes, las iglesias locales, representaban a la iglesia universal; ahora aparece la iglesia en su universalidad abarcando las iglesias locales, repartidas por la ecumene. Esta iglesia, extendida por la ecumene es la comunidad de judíos y gentiles, cuya unidad es una tarea difícil, por la que se está luchando. La iglesia en el señorío de Cristo exige unas matizaciones nuevas en la eclesiología del cuerpo. El Kyrios aparece frente a la comunidad, constituyéndola y comprometiéndola para su señorío. Por eso, partiendo de la imagen presupuesta de *Rom.* y *1.2 Cor.*: *sôma + kephalé = Khristós*, se llega a la imagen expuesta: *kephalé = Khristós; sôma = ekklesia*. El punto de arranque lo constituye «el reino del Hijo de su amor» (*Col.* 1.13), que abarcará todo el universo y se hace presente y anticipa en la iglesia <sup>61</sup>.

El señorío de Dios en la primera creación se ejerció por Adán y la humanidad que de él nació, su cuerpo. Ahora se va a ejercer por el Hijo amado, primogénito de sus hermanos y primogénito del universo (*Col.* 1.15). Cristo ejerce su señorío, no como el *Lógos* y el *pneûma* helenísticos, identificados con la naturaleza, inmanentes a ella, sino como Kyrios, que siendo cabeza se enfrenta al cosmos y a la comunidad. En el fragmento comunitario el paso de la dimensión cósmica natural a la histórica, se marca en la pequeña glosa de *Col.* 1.18 *tês ekklesias*. La cabeza del «cuerpo de la creación» es para Pablo cabeza del cuerpo «de la iglesia». El término *sôma* (v. 18) aparece en la implicación entre el cosmos y la comunidad escatológica. El señorío de Cristo sobre el universo es reconocido en la iglesia. En *Ef.* 1.20-23 donde la implicación eclesiológica se ha acentuado, se da un paso adelante. La dualidad de *kephalè páses arkhês kai eksousias* (*Col.* 2.10) y *kephalè toû sômatos, tês ekklesias* (*Col.* 1.18), que aparece todavía en *Col.*, se reduce a la unidad en *Ef.* 1.22 *kephalè hypèr pánta tēi ekklesiāi*. La relación entre señorío cósmico y eclesial, que ya se daba antes, aparece ahora más explícita y orgánica: Cristo es cabeza del universo en la iglesia. El señorío de Cristo en el universo se ejercerá por la iglesia (3.10) <sup>62</sup>.

Este cuerpo eclesial encabezado por Cristo nace también aquí del acontecimiento escatológico del único Padre y del único Señor, que fundan el único cuerpo en el único Espíritu (*Ef.* 4.4, 5). También aquí este acontecimiento se hace presente y actuante en los signos del bautismo y la cena. La subordinación a Cristo cabeza se alcanza en

el bautismo, muriendo y resucitando con él (Col. 2.10): 2.9 «en Cristo»; 2.11 «en el cual»; 2.12 «consepultados con él»; 2.13 «nos convivificó con él». La alusión a la eucaristía aparece en los pasajes principales de la reflexión eclesiológica, en donde se implica el cuerpo y la nueva humanidad: Col. 1.20 «por la sangre de la cruz»; 1.22 «en el cuerpo de su carne»; Ef. 2.13 «en la sangre de Cristo»; 3.14 «en su carne»; 3.16 «por la cruz». El cuerpo eclesial por una parte ha nacido de la carne del cuerpo de Cristo, crucificado y ensangrentado en la cruz. Es carne de su carne. Pero, por otra parte, Cristo, como Señor y cabeza, se destaca frente a su cuerpo por la pregeneración en la filiación (Col. 1.15; Ef. 1.5); por la precedencia en la cruz (Col. 1.18, 19; Ef. 1.6; 2.13) y por el predominio de la entronización (Fil. 2.11; Ef. 1.20, 22). Cristo frente a su cuerpo es al mismo tiempo su cuerpo. Estamos ante la personalidad corporativa del nuevo Adán. «Para crear de los dos un hombre nuevo... y reconciliar a ambos *en henì sómati*» (Ef. 2.15-16). El cuerpo de Cristo es, por tanto, también aquí, el ámbito de su señorío, donde los hombres se incorporan por el bautismo y la cena a la historia de su comunión para irradiarla al universo. El *sôma Khristoû* es la nueva humanidad del nuevo Adán, que va a realizar la nueva creación (1.21) <sup>63</sup>. Así es como se van esbozando coherentemente, desde la experiencia eclesial originaria, las perspectivas de la eclesiología paulina <sup>64</sup>.

## 6.—Hasta que venga

El «ahora», en el que existe y se constituye la comunidad escatológica, proviene más del futuro que del pasado; es más anticipación que cumplimiento. El «ahora ya» de la iglesia es un «ahora ya» que consume el pasado <sup>1</sup>, en cuanto es un «ahora ya» que anticipa el futuro. En esta etapa del tiempo hasta el fin se consumará el señorío del Kyrios entronizado, pasando de la nueva humanidad a la nueva creación. Por eso el «ahora ya» es un «ahora aún no», un «ahora hasta que» <sup>2</sup>. Se nos ha abierto el horizonte escatológico, para ver el camino de la iglesia en el mundo, entre la resurrección y la parusía.

### I.—CRISTO, SEÑOR DEL UNIVERSO

El camino de la iglesia en la ecumene es la realización del señorío de Cristo para el reino de Dios. Este evangelio, anunciado y vivido,

llevaba inmediatamente al conflicto. En efecto, en el mundo hay «muchos dioses y muchos señores» (1 Cor. 8.5). La comunidad eclesial es desde el principio una interpelación a judíos y a griegos, sobre quién es el dueño del universo<sup>3</sup>. Esta presencia y proyección de la iglesia en el mundo para el reino no podemos explicarla adecuadamente si no volvemos de nuevo a la reflexión cristológica.

a) *El Señor, que viene pronto.*

La irrupción escatológica lleva de suyo el conflicto con el mundo, dominado por la injusticia. La comunidad de Tesalónica, ya desde los primeros días, padece persecución (2 Tes. 1.4), que es un combate entre la injusticia de los hombres y la justicia de Dios, una anticipación del ajusticiamiento del mundo que se realizará en breve, en la venida del Señor. En la proclamación misma del evangelio se anuncia el descenso del Resucitado para el día de la ira (1 Tes. 1.10).

Este acontecimiento futuro se describe sobre todo en 2 Tes. 1.5-2.12. Pablo parte de la perspectiva 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 *éndeigma tēs dikaiās kriseos tou theou*; 1.7 *en tēi apokalypsei tou Kyriou Iesoū*. El acontecimiento se describe con rasgos tomados de la profecía: «En llama de fuego, dando castigo a los que no conocen a Dios y no obedecen al evangelio de nuestro Señor Jesús» (3.8). Se trata, en efecto, del ajusticiamiento de la humanidad que ha roto su religación con el Creador y ahora no obedece al evangelio. «Los que no conocen a Dios» no son ahora los paganos, sino judíos y gentiles que no corresponden en obediencia al que los creó, «que no mantienen a Dios en su conocimiento» (Rom. 1.28), en cuanto que no aceptan al Señor Jesús en su evangelio<sup>4</sup>.

El Señor Jesús es la intervención definitiva de Dios en la disputa por su justicia. En efecto, para Pablo la *dikaiosyne theou* se inició en Cristo Jesús y se consumará en Cristo Jesús. El es el representante para la humanidad y el universo del derecho de Dios. Su día será la manifestación poderosa del juicio. El es el Hijo, «que vendrá desde los cielos» (1 Tes. 1.10), «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 vino ya y reunió la comunidad escatológica de los santos que está luchando a su espera (1 Tes. 5.1-8). Está todavía en el ámbito de los poderes padeciendo persecución, opri-

mida por ellos. El mundo es en el instante de ahora un campo de batalla. Pero vendrá pronto el enfrentamiento definitivo. La *dikaia krisis* sucederá en la confrontación abierta de las injusticias del mundo con el Señor Jesús para instaurar definitivamente la *basileía theou* (2 Tes. 1.5). El evangelio anuncia que el Señor va a venir pronto<sup>5</sup>.

Los hermanos de Tesalónica padecen tanto que creen que «el día del Señor está inminente» (2 Tes. 2.2). Pablo les responde diciendo que «el misterio de la impiedad está ya en acción» (2.7), pero que las fuerzas de la injusticia no han desplegado aún toda su energía (2.3-4). Misterio en la perspectiva apocalíptica es la realidad latente que va a revelarse. La *anomía* es la ruptura de la ley, el quebrantamiento por la *adikia* de las religaciones de la creación, que avoca a la *apóleia*. Con estos términos se describe la realidad histórica, incluso política. Es la injusticia de la comunidad humana y de los hombres que la encabezan, que se oponen radicalmente a Dios y pretenden sustituirlo y sentarse en su templo<sup>6</sup>. Sabemos que en la estructura del pensamiento judío hay una implicación entre una comunidad de personas y la persona que les representa. Por eso el *mysterion tés anomías* (2.7) está representado y encarnado en el *ánthropos tés anomías*, el *huiòs tés apoleías* (2.4). Este Anticristo comunitario no impide el que sea al tiempo concreto y hasta individual. La lucha final, según se advierte en todo el pasaje, no es meramente política, sino una disputa por el derecho de Dios. El Señor Jesús es el que representa y mantiene la justicia de Dios, matando al tirano (2.8). El hará la *epipháneia tés parousías autoù* (2.8) castigando a los opresores que actúan como manifestación de la mentira, según el poder de Satanás, con toda la fuerza de signos y prodigios (2.9). El Kyrios luchará frente a frente con el «hombre de la impiedad», que es la representación del mundo empecatado, encabezado por Satanás que despliega en él toda su fuerza de la *hapáte adikías* (2.10). En el último combate será aniquilada la «destrucción» de la injusticia como fuerza que configura el mundo y los hombres que están en él, para hacer aparecer la justicia del reino de Dios<sup>7</sup>.

Otra situación de Tesalónica obliga a Pablo a precisar el acontecimiento final. Si 2 Tes. 1.5-2.12 manifiesta más la dimensión cósmica de la *parusía*, 1 Tes. 4.13-18 revela más su dimensión comunitaria. Algunos hermanos han muerto (1 Tes. 4.13) y los demás creen que los han perdido definitivamente, que han sido reducidos a la nada o que viven tan sólo en la inmortalidad del espíritu. Han perdido la esperanza, signo esencial de la existencia cristiana que pende constitutivamente del futuro<sup>8</sup>. Pablo les llama a esperar desde el acontecimiento

de Cristo. Dios ha atestiguado ya su fidelidad en la entrega de Jesús, su Hijo, que murió y resucitó. «Así también, a los que durmieron en Jesús, Dios lo llevará con él» (4.14). Los que vivieron y murieron en Cristo (4.14) están incorporados a una historia que va más allá de la muerte. La muerte y resurrección de Jesús fueron sólo un anticipo provisional de su parusía que va a venir pronto. La comunidad entristecida ha de estar a la espera del Kyrios que va a venir (4.14-16) a vencer los poderes y a reunir consigo a los suyos. «Así estaremos siempre con el Señor» (4.17). La comunidad será arrebatada a la comunión con él para siempre. La parusía es así el último acto de fidelidad de Dios por Jesús al mundo y a la comunidad creyente<sup>9</sup>. El Kyrios, que viene enseguida, establecerá el reino de Dios.

b) *El Señor, cosmocrátor designado.*

El segundo estadio de la reflexión paulina sobre la consumación escatológica se encuentra en 1 Cor. 15.23-8. Las posiciones de los entusiastas acentúan tanto la escatología presente que se difumina en el horizonte la resurrección futura<sup>10</sup>. Estos hermanos han integrado tanto el poder glorioso de la resurrección de Cristo que hasta llegan a afirmar que «no hay resurrección de entre los muertos» (15.12). Pero esta afirmación contradice el mismo mensaje evangélico (15.13-15). Pablo va a argumentar con el testimonio de Dios, que asegura la liberación total del pecado y de la muerte para la humanidad y el cosmos<sup>11</sup>.

La perspectiva cristológica ha cambiado notablemente. Antes el Kyrios venía del Padre al encuentro con los suyos; ahora va delante de ellos encabezándolos hacia el Padre. Cristo es *aparkhè tôn kekoiméménon* (15.20; cf. Col. 1.18). Así empieza Pablo a responder a los entusiastas. «Ahora ya» Cristo ha resucitado, pero la resurrección de los suyos «aún no» se ha realizado. El *nyní* (15.20), a pesar de su acentuación escatológica, es sólo las primicias de un acontecimiento que se acabará de realizar por entero en el futuro<sup>12</sup>. Sin embargo, los vv. 23-29 presentan una novedad singular. El reinado del Cristo se ha iniciado ya encabezando a su comunidad entre la resurrección y la parusía. Cristo Resucitado es el cabeza de fila de la nueva humanidad que avanza hacia la vida. En esta fila la sucesión temporal (antes/después) implica una relación consecutiva (fundamento/consecuencia): 15.23-4 *aparkhè Khrístós / épeita hoi tou Khristoû / eita tò télos*. Este hecho tiene una importancia eclesiológica relevante. La vivificación avanza desde el nuevo Adán, Cristo, a la nueva humanidad, «los de Cristo», hacia la nueva creación con la sumisión de

todos los poderes (15.23). Hay una acentuación de la escatología presente. La comunidad ve alejarse la *parusia* y atestigua en ella la presencia del Resucitado que la funda y alienta. Cada vez se esboza más el tiempo de la iglesia<sup>13</sup>.

Cristo, representante y defensor de la justicia de Dios, es ya ahora el cosmocrátor designado hasta que «entregue el reino al Padre, cuando deshaga todo principado y toda potestad y poder» (15.24). La tarea es la construcción del reino. Pablo está tomando elementos centrales de la tradición comunitaria. Jesús ha venido de parte de Dios, en su puesto, para hacer la justicia de la *basileía theou*. Ahora vuelve a Dios con el universo y la comunidad en camino de justificación haciendo la *basileía tōi theōi* (15.24). Esto supone una liberación que desarticule y aniquile todas las fuerzas de injusticia, de pecado y de muerte, que alientan en las circunstancias, las estructuras y los acontecimientos del cosmos (15.24 *pāsa arkhē, pāsa eksousia*). Ya conocemos el proceso de historización de los poderes en Pablo. Más que muchos principados, hay un principado; más que muchos poderes, hay un poder: la injusticia, en cuanto injusticia; la muerte, en cuanto muerte. El reino exige aniquilar todas las injusticias, la injusticia en su totalidad. 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<sup>14</sup>. Para alcanzar esta meta «es necesario que él reine» (15.25).

Cristo, 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 v. 24-25, en su paralelismo, sugiere la implicación entre el término y el camino. El Kyrios, designado como cosmocrátor, aparece primero bajo la imagen del Mesías (15.25) y después bajo la del nuevo Adán (15.26-27). Pablo, para expresar la entronización mesiánica, usa el Ps. 110.1 acentuándolo personalmente<sup>15</sup>. Más que ser entronizado el Cristo es designado. Sus enemigos, más que las gentes que oprimen a Israel, son los poderes que esclavizan el cosmos. La tarea, más que la lucha simplemente política, alcanza hasta las raíces y consecuencias últimas de la injusticia: el pecado y la muerte. La fuerza última y más poderosa que domina y desintegra la humanidad y la creación es la muerte, que las vence y sobrepasa siempre (1.26). Esta radicalización de la obra escatológica obliga a trascender la imagen del Mesías. La perspectiva del v. 21 *dī' anthrōpou thánatos* es recogida en v. 26 *katargeitai ho thánatos*. Pablo se sirve ahora del Ps. 8.7 que describe cómo Dios encargó al hombre el señorío sobre

la creación entera. La suerte del mundo dependía del hombre que, sometido al Creador, tenía que someterse la creación (*Rom. 8.20 dià tòn hypotáksanta*). Ahora, en los últimos tiempos, el destino del mundo depende de otro hombre, el nuevo Adán, de su *hypotagé*. El Padre lo puso todo debajo de sus pies: 15.27 *pánta gâr hypétaksen*. Ahora el cosmocrátor designado es el Hijo que, en obediencia absoluta a él, se someterá todas las cosas hasta que el Padre sea todo en todos: 15.27 *pánta hypotétaktai*; 15.28 *hótan dè hypotágēi autōi tà pánta*. Este combate de la sumisión del cosmos no pretende más que sacarle fuera de sí mismo y abrirle e incorporarle mediante la comunidad creyente a la misma obediencia del Hijo. Frente a los entusiastas de Corinto que creen anticipada ya la consumación, Pablo acentúa la condición esperanzada y militante de la comunidad del cosmocrátor designado<sup>16</sup>.

c) *El Señor, cosmocrátor entronizado.*

El tercer estadio de la reflexión paulina sobre el señorío de Cristo se alcanza en el himno *Fil. 2.9-11*. El siervo obediente es el Señor entronizado; el camino de obediencia en la muerte lleva a la entronización en poder. Nuestra atención se concentra en la segunda parte 2.9-11. El que desciende es, según vimos, el Hijo preexistente que, en cierto modo, parece ser también el nuevo Adán. Ni el Hombre originario de la gnosis, ni el Hijo del hombre de la apocalíptica parecen expresar adecuadamente su realidad. Por una parte, aparecen los términos *eikón / morphé* (2.6), *homoíoma* (2.7), que pertenecen a la narración de *Gen. 1.26 ss*. Además el término *ánthropos* estaría acentuado como imagen copiada de la imagen: (2.7) *en homoíomati anthrópon, skhémati heuretheis hos ánthropos*. En segundo lugar, mientras el primer Adán quiso hacerse Dios (*LXX, Gen. 3.5 einai isa theōi*) Cristo Jesús se anonadó a sí mismo renunciando a *einai isa theōi* (2.6), vaciándose a sí mismo y tomando la forma de esclavo que, en obediencia al Padre, se entrega a la muerte. Pablo añade *thanátou dè staurou* (6.8), en inmolación de representación por todos<sup>17</sup>.

El siervo fue levantado. El término *hyperypsose* (2.9) expresa el señorío, como sobreposición y supremacía sobre todo. Al siervo entronizado se le da el *ónoma* (2.9) de *Kyrios* (2.11). El puesto del señorío, reservado hasta ahora a Yahvé, es dado al Hijo obediente (*Ef. 1.21; Heb. 1.3 s.*). En el ritual de entronización del rey, primero se le levanta ante el pueblo; después se proclama su dominio. Aquí la resurrección misma es entendida como ascensión y entronización al tiempo. Esta ha sido una revelación. El descenso a la muerte lo ha

revelado, en verdad, como el que dominará el mundo. Por el servicio en obediencia fue entronizado sobre la opresión de la desobediencia. El Kyrios desde ahora es Dios en relación al mundo. Sabiéndolo o sin saberlo, el mundo tiene que ver con Cristo en cuanto tiene que ver con Dios. El Kyrios es de ahora en adelante, soberano y juez. El destino del universo y de la humanidad pende de él. La presentación y proclamación, hechas por el Padre, son una llamada a la sumisión y a la aclamación<sup>18</sup>.

El entronizado continúa siendo el encarnado, humillado y crucificado. El *ónoma Iesoû* (2.10) subraya el señorío desde la cruz, señorío que se extiende sobre todo el universo (2.10.11). Se ha roto la barrera del viejo pueblo; en la ecumene ha nacido la 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<sup>19</sup>. Ante la epifanía del cosmocrátor los poderes del cielo, la tierra y los abismos, doblan la rodilla y confiesan que Jesús es el Señor (2.11). Estas fuerzas cósmicas, que dominan el mundo en la esclavitud de la injusticia, han sido vencidas de raíz. La obra del Señor crucificado les ha arrancado el fundamento de su existencia y están vencidas a los pies del vencedor. Todavía no están aniquiladas (*1 Cor.* 15.24 *katargésēi*), pero ya están sometidas (2.10 *pân góny kámpsēi*). La sumisión es un acto de estricta justicia, un reconocimiento del derecho santo del Kyrios que ha iniciado ya el señorío de su justicia. A esta victoria sobre los poderes asiste la pequeña comunidad, excluida y perseguida. En la publicidad del mundo apenas se advierte nada. Ha sido un acontecimiento en los fundamentos del cosmos. Es verdad que todavía queda una 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<sup>20</sup>. La comunidad está asociada al combate por el señorío del Kyrios en el cosmos «para gloria del Padre» (2.11).

c) *El Señor, cosmocrátor, que encabeza el universo.*

Los problemas planteados en Colosas por la filosofía de los elementos exigen subrayar en *Col.* 1.15-20 que Cristo es el Señor de todo. Al Hijo amado, «primogénito de toda la creación» (1.15), está ya destinado el universo desde el origen (v. 16 *eis autón*). En efecto, el cosmos por su constitución camina desde el comienzo a la incorporación en el reino del Hijo. Pero de hecho ha habido un corte. «Todo lo que hay en los cielos y en la tierra» (1.16) se ha separado de su



religación originaria y ha de ser reconciliado. En la segunda parte del himno asistimos a la restitución de la sumisión (2.18-20). El mismo Señor, por quien fue creado el universo, lo reconcilia ahora <sup>21</sup>.

La obra del Kyrios es *apokatállaksai tà pánta eis autón* (1.20). El término reconciliación es estrictamente cristiano y suele aparecer en contextos cristológicos: *Rom.* 5.18 *katellágemen*; *2 Cor.* 5.18 *katálláson*. La *katallagé* presupone la *ékhthra* (*Ef.* 2.16), la enemistad entre la humanidad en el universo con su Creador por la desobediencia; la enemistad entre unos hombres y otros por la ambición. Reconciliar es volver a la obediencia y a la unidad perdidas. El cosmos es reconciliado «hacia él», sometiéndose a su señorío, bajo su cabeza. Esta es la verdadera paz. La paz cósmica era el tema de la política imperial romana. Augusto ha vencido el caos y ha creado el orden y la paz en la ecumene. Ha sido el reconciliador victorioso. La *eiréne* escatológica del Señor Jesús no es el acuerdo entre los poderes cósmicos ni la imposición de unos sobre otros. La *katallagé* es la reconciliación con Dios por Cristo. Pablo ha añadido al himno una glosa significativa. La mediación de la reconciliación «por él» (1.20a) y de la pacificación «por él» (1.20b) se ha obrado *dià tou haimatos tou staurou autoû* (v. 20b). La «palabra de reconciliación» (*2 Cor.* 5.19) es «la palabra de la cruz» (*1 Cor.* 9.18). La *theologia crucis* marca el camino desde la preexistencia a la consumación. No hay nueva creación más que en la cruz, el lugar de la obediencia al Padre en inmolación por los hermanos <sup>22</sup>.

El camino de la reconciliación aparece también acentuado en *Col.* 2.14-15, donde el triunfo sobre los poderes parece obra de la cruz (v. 13-14). La relación de los hombres con Dios es de un deudor con un acreedor en su derecho santo. Lo que tiene se le debe a él. La deuda tiene unas condiciones, la ley, donde la deuda se paga o se atestigüa en su cumplimiento. El *kheirógraphon* es el documento de la deuda, hecha culpa, que nos atestigua como pecadores, en la impotencia de redimirnos. Pero Dios «lo quitó del medio clavándolo en la cruz» (2.14). La cruz es la manifestación de su *dikaiosyne* 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 perdonar la culpa de los hombres y vencer la fuerza de los poderes (*Fil.* 2.9-11). «Despojando a los principados y potestades, los exhibió públicamente, triunfando de ellos en la cruz» (2.15). Ellos crucificaron al Señor de la gloria (*1 Cor.* 2.8); Dios en la misma cruz los despojó (*apekdysámenos*) de su poder fingido. Tienen la apariencia de su señorío imponente, pero el Padre ha hecho

triunfar su derecho en la impotencia del Crucificado. Está empezando su señorío. El emperador, cuando vencía a los enemigos, recorría las calles llevándolos en botín para pública vergüenza. Ahora los *arkhai* y *eksousiai* se ven arrastrados en la cabalgata triunfal de Cristo el Señor, que atraviesa el cosmos<sup>23</sup>, siendo «la cabeza de todo poder y potestad» (2.10).

Cristo, el reconciliador del mundo, ha iniciado ya su señorío. Los poderes están vencidos, pero no aniquilados. En cambio la reconciliación se ha actuado de verdad en la comunidad del Señor que, por el bautismo, ha sido trasladada a su reino (1.13), reconciliada «en el cuerpo de su carne por la muerte» (1.22). El evangelio de la paz la constituye y compromete a anunciarlo «a toda la creación bajo el cielo» (1.23). La iglesia ha de proclamar a su Señor en todos los pueblos de la ecumene para reconciliar y pacificar la humanidad y el cosmos. La perfección, a la que aspiraban los herejes de Colosas, sólo se alcanza en la medida en que por el anuncio, la catequesis y la exhortación, la comunidad se somete a la voluntad del Padre que ha obrado la reconciliación en Cristo. Pablo desea que los creyentes sean «perfectos y plenificados en todo el querer de Dios» (4.12). La irradiación de la iglesia en la ecumene por la labor misionera es «para presentar a todo hombre perfecto en Cristo» (1.28). La *teleiotes* no se alcanza por el desarrollo de la personalidad, sino por la «obediencia de la fe» (*Rom.* 1.5) al Kyrios que, en su misma obediencia al Padre y en su misma inmolación por los hermanos, lleva a los creyentes a su plenitud. Así se esboza la dimensión eclesiológica en el señorío cósmico de Cristo<sup>24</sup>.

d) *El Señor, cosmocrátor, que encabeza el universo en la comunidad.*

En la carta a los efesios encontramos la mayor acentuación de la escatología presente. La corta tregua de la *parusia* se ha convertido en plazo largo. La comunidad tenía que disponerse al trabajo por el señorío de Cristo en la ecumene. Es el tiempo de la iglesia. El primado de la cristología se mantiene, pero la meditación teológica se encuadra en las coordenadas Cristo-iglesia-cosmos-reino. Ya desde 1.9-10 aparece la iglesia en orden a la consumación del universo bajo el Kyrios.

Cristo, el muerto, el resucitado y, sobre todo, el entronizado, aparece constituyendo y destinando a la iglesia. En primer lugar, aparece bajo la imagen del Mesías a quien el Padre sentó a su derecha (1.20/*Ps.* 110.1; *Rom.* 8.34; *Col.* 3.1), someténdole todos los poderes. El *kathisas*

(v. 20) expresa la entronización consumada. Pero este acontecimiento lo sitúa al tiempo en el seno del Padre y en medio de los acontecimientos de la historia. El entronizado no está lejos del mundo, sino comprometido en el combate público que está sucediendo en él. El *en tois epouraniois* (v. 20) nos sitúa en el ámbito de principados, poderes y dominaciones de este mundo (v. 21), fuerzas del pecado que, bajo su jefe, configuran la existencia de los hombres en la carne (2.1-3). La entronización le ha situado *hyperáno tês arkhês* (1.21). Ha sido, pues, un cambio de señores que ha cortado el tiempo. Por una parte continúa el *he aiôn hoûtos* (1.21), «este siglo malo» (Gal. 1.4), bajo «el príncipe de este mundo» (2.2); pero ya se ha iniciado la soberanía del entronizado Señor Jesús<sup>25</sup>.

El dominio del Kyrios sobre todo (1.21 *páses*; 1.22 *pánta, hypèr pánta*) hace que la imagen del Mesías quede trascendida en la del nuevo Adán (cf. 1 Cor. 15.27). Se aplica al Señor entronizado el Ps. 8.7 que describe el señorío del hombre sobre la creación entera. En paralelismo con v. 21, donde se hace la exégesis de Ps. 110.1, comienza en 22b la explicación de Ps. 8.7. «Lo puso como cabeza sobre todo». Adán era *eikón* y *kephalé* de la humanidad y del universo; Cristo es la nueva cabeza de la nueva humanidad y del nuevo universo. En Col. 1.10; 2.20 parecen todavía diferenciarse el señorío del Kyrios sobre la iglesia y el cosmos, pero en Ef. 1.22-3 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. El Padre ha puesto al entronizado como cabeza de todo en cuanto lo ha constituido cabeza 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 bajo la misma cabeza que a ella la sostiene y la salva<sup>26</sup>. De este modo, la iglesia es «su cuerpo, la plenitud del que llenado lo llena todo en todos» (1.23).

La iglesia, desde esta fundamentación cristológica, aparece como la personalidad corporativa del nuevo Adán (*sôma / pléroma*) que, al igual que el primero, ha de dominar y llenar la tierra entera. Constituida en nueva creación (2.9), en nueva humanidad (2.15), ha de irradiar al cosmos la misma comunión en la que ella existe. Está situada *en tois epouraniois en Khristôi Iesoû* (2.6). Los cielos es el campo de batalla escatológica en medio del marco concreto y público del mundo. La iglesia es documento levantado sobre el universo, como el *Ara pacis* en medio de la ecumene, para manifestar a los tiempos que han de venir, la sobreabundante riqueza que el Padre

nos dio en Cristo (2.7). La *pax Christi* no es la *pax Augusti*. Su señorío no es uno más de los señoríos del mundo, en competencia con ellos. La comunidad no es un grupo político ni una nación; es una nueva humanidad reconciliada en el cuerpo de Cristo. Por eso, cuando los apóstoles y profetas recorren la ecumene anunciando que los gentiles son «con-corporales y co-partícipes de la promesa en Cristo Jesús» (3.6) se desvela la *oikonomía tou mysteriou* (3.9) ante la mirada de los poderes de este mundo (3.10-11). El *sysstoma* 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 mediación (3.10 *dià tês ekklesias*) para que la economía del misterio alcance en el cosmos su plena realización recapitulándose todo en Cristo (1.10) <sup>27</sup>.

Esta perspectiva alcanzada se profundiza aún más en *Ef.* 4.1 ss. Se parte de la comunidad fraternal en que todos son un cuerpo bajo el mismo Señor y el mismo Padre (4.4-6). Pero antes de pasar a describir la tarea de la pequeña comunidad en el mundo, se vuelve al fundamento cristológico. Con v. 7 se inicia la reflexión sobre la iglesia, comunidad de servidores, que camina detrás de su Señor, antes abatido y ahora entronizado. La cita del Ps. 68.19 nos sitúa en la marcha triunfal de Yahvé, hacia el santuario, que atraviesa con su pueblo el mundo de injusticia, deshaciendo a sus enemigos y conmoviendo la creación (cf. Ps. 68.6, 7, 9-11, 27-33). Pero el salmo recibe nuevas acentuaciones. En primer lugar el camino de ascenso está anticipado y fundado en el camino de descenso (cf. *Rom.* 1.1-4; *Fil.* 2.5-11). El Kyrios subió porque «bajó primero a las partes más bajas de la tierra» (4.9) para llegar a la muerte en el servicio de obediencia. Por eso subió *hyperáno pánton tôn ouranôn* (4.10; 1.21). La segunda acentuación es la victoria sobre los enemigos. Su botín fueron los poderes. «Se llevó cautiva a la cautividad» (LXX Ps. 68.19). El poder mismo de los poderes, la esclavitud misma, que los caracteriza esencialmente, ha sido aniquilada y vencida. La tercera acentuación es que dio sus dones a los suyos en su iglesia: 4.7 *edóthe*; 4.8 *édoken*; 4.9 *autòs édoken* <sup>28</sup>.

La iglesia con sus dones es para llevar todo a su plenitud (4.10). Ella no puede decidir de sus carismas, porque lo que ha recibido se lo debe al Kyrios y ha de ejercerlo bajo su obediencia. Para llegar a la consumación del *pléroma* se requiere una doble tarea. En primer lugar la maduración interior de la iglesia. Los dones recibidos son para que alcancen «todos la unidad de la fe y el conocimiento del Hijo de Dios» (4.13). 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, «hacia el varón perfecto, hacia la medida de la edad de la plenitud de Cristo» (4.13). La personalidad corporativa del nuevo Adán en parte ya es plenitud, pero aún no es plenitud consumada. Ahora bien, esta tarea sólo se puede llevar a cabo si al tiempo la comunidad eclesial instaure en el mundo el señorío del Kyrios. La iglesia madura en un mundo que hace madurar hacia el reino: *auksésomen eis autòn tà pánta* (4.15). *Tà pánta* es la totalidad del mundo (Ef. 1.10, 11, 23; 3.9; 4.10; Col. 1.16, 17, 18, 19, 20; cf. 1 Cor. 8.6; 15.27, 28). El verbo *aúksein* (*auksánein*) tendría aquí un valor transitivo como en 1 Cor. 3.6 s.; 2 Cor. 9.10. El Entronizado hace crecer a su iglesia para establecer su señorío en el cosmos y recapitularlo en él. Esta obra sólo puede realizarse para edificación, en la solidaridad del amor (4.16-6). Estos textos acaban de develar la implicación entre cristología y eclesiología, entre iglesia y reino, bajo el Kyrios. El Señor, cosmocrátor designado y entronizado, ha asociado a sí mismo su comunidad para someter el cosmos transformándolo en reino de Dios<sup>29</sup>.

## II.—LA IGLESIA EN EL SEÑOR JESUS CRISTO

La iglesia es una familia de hijos y hermanos, constituida en la obra escatológica del Padre por su Hijo en el Espíritu, edificada por el evangelio, la eucaristía y el seguimiento, servida por los carismas y destinada a anticipar e irradiar la nueva humanidad y la nueva creación hacia el reino de Dios. La iglesia es la iglesia del Señor, cosmocrátor designado y entronizado. Este hecho fundamental revela la relacionalidad e instrumentalidad de la comunidad escatológica. La iglesia no existe en sí misma, ni por sí misma, ni para sí misma. La iglesia existe en el Señor Jesús Cristo, es decir, por su Señor, con su Señor, en su Señor, bajo un Señor. Pero su Señor está entronizado a la derecha del Padre para someter todos los poderes y entregarle el reino. La comunidad del Cosmocrátor está lanzada, pues, más allá de sí misma. En ella se ejerce el señorío del Kyrios para el reino de Dios. Desde su vida íntima la iglesia se ve constitutivamente proyectada al mundo y en el mundo y por el mundo hacia el reino de Dios.

Las cartas de Pablo revelan una iglesia naciente en los suburbios de las grandes ciudades del imperio, compuesta por un pequeño número de hermanos, en su mayoría pobres<sup>30</sup>. Esta comunidad, en la que se ha cumplido la acción escatológica del Padre por el Kyrios

en el indicativo, está comprometida en imperativo a continuar su obra. El Señor Jesús, muerto, resucitado y entronizado, se anticipa desde el futuro en el indicativo presente para arrastrarnos en imperativo hacia él, en su futuro de la entrega del reino. El *ahora* proyecta a la comunidad hacia el *hasta que* de la consumación. El Kyrios preside la comunidad y reparte sus dones para que los hermanos los compartan y los realicen en el cosmos. Al ser en Cristo sigue, como ya vimos, el andar en el Señor y esto no como acontecimiento personal, sino comunitario. El recibir, hacer, atestiguar y comunicar el acontecimiento escatológico no es una ética, sino la historia misma del acontecimiento de Cristo, actuada hasta la parusía en el tiempo de la iglesia<sup>31</sup>.

a) *La comunidad de la obediencia de la fe.*

Las comunidades humanas actúan con la iniciativa y aportación de sus miembros al bien común. La comunidad escatológica no nace de las obras de los creyentes, sino de la obra de Dios en Cristo acogida en obediencia por ellos. La *klésis* se recibe en la *akoé* y se responde en la *hypakoé* o en la *parakoé*.

*Por la obediencia de la fe.*

La fe es esencialmente obediencia. Cuando la comunidad escucha la palabra, no se la apropia y la integra. El evangelio no llama a la entrada de los hombres en sí mismos, sino a la salida de sí mismos. El creyente se encuentra con el Padre, que le sale al encuentro en su Hijo entregado y entronizado<sup>32</sup>. La *pistis* es un éxodo en el que se abandona la autonomía y la autodeterminación de la propia vida para ser de otro y para otros. Los creyentes dejan de ser de sí mismos para someterse en obediencia al Kyrios y ser de él: *heautoús édokan... tōi Kyriōi* (2 Cor. 8.4). La fe es en primer lugar *homología*, es decir, confesar y atestiguar la obra que el Padre ha hecho en el Señor Jesús (Rom. 10.9). Esta acción salvadora de Dios, que viene a nuestro encuentro, es la que hace posible la confesión. El creyente sale fuera de sí mismo y confiesa que todo lo que tiene y es lo tiene y es por lo que Dios ha hecho en Cristo. Por eso la confesión se hace obediencia: Gal. 3.2 *eks akoês pisteos*; Rom. 1.5 *eis hypakoèn pisteos*; Rom. 15.18 *eis hypakoèn tòn ethròn*; 2 Cor. 10.5 *eis hypakoèn tou Khristou*; 2 Cor. 9.13 *epi tēi hypotagēi tēs homologías hymòn eis tò euangèlion tou Khristou* (cf. Gal. 5.7). La fe es entrega en obediencia de nuestra persona a Cristo el Señor: Gal. 2.16 *eis Khristòn Iesoùn episteúsamen* (cf. Rom. 10.14; Fil. 1.29). No por nosotros ni de nosotros

(*eks érgon*), sino desde él y por él (*dià pisteos*) nos incorporamos al acontecimiento escatológico de la *dikaiosyne theou* (*Gal.* 2.16), es decir, a la historia y a la comunión en Cristo Jesús<sup>33</sup>.

*Comulgamos en su muerte y resurrección.*

Por la fe la comunidad se incorpora al acontecimiento escatológico de Cristo, su Señor. La perspectiva eclesiológica de la incorporación corre paralela con la evolución cristológica. En *2 Tim.* 2.11-13 el seguimiento es un com-padecer y con-morir con Cristo, pero el con-vivir y con-reinar sólo acontecerá en el reino, tras la parusía<sup>34</sup>. Al pasar a *Rom.* 6.8 «si morimos con Cristo» la asociación a la muerte es un acontecimiento pasado: «morimos» con él (6.8), «somos sepultados con él» (6.4), «concrecemos en la semejanza de su muerte» (6.5). La resurrección, sin embargo, todavía no ha acontecido. Cristo ya resucitó (*1 Cor.* 6.14; 15.4.20), pero nosotros todavía no: «viviremos con él» (*Rom.* 6.8; cf. *2 Cor.* 13.4). «nos resucitará» (*1 Cor.* 6.14); «los muertos resucitarán» (*1 Cor.* 15.49). Sin embargo ya en *Rom.* hay una acentuación de la escatología presente que exige al tiempo subrayar la conresurrección: «vida por la justicia» (8.9); «vivos para Dios» (6.11); «vivos, como resucitados de entre los muertos» (6.13). Hasta la «redención del cuerpo» (8.23), queda el camino doloroso del seguimiento en la tentación. «Si padecemos con él, para ser con él glorificados» (8.17). Por la fe, el bautismo y el seguimiento comulgamos en la vida y en la historia de Cristo, el Señor<sup>35</sup>.

Con la acentuación de la escatología presente se acentúa también nuestra incorporación a su resurrección y entronización. Sobre el trasfondo pasado de los pecados se hace referencia a nuestra muerte con Cristo como estadio transitorio que da paso a la vida: «habéis muerto con Cristo» (*Col.* 2.20), cuando «estábais enajenados» (*Col.* 2.21; 2.13) y «muertos en las trasgresiones» (*Ef.* 2.5). Pero, ahora ya, en perfecto presente: «nos convivificó con él» (*Col.* 2.12-3); «nos convivificó con Cristo y nos conresucitó» (*Ef.* 2.6). Aún caminando en la historia presente la iglesia ha entrado ya en la oculta intimidad del Padre (*Col.* 3.3). Además de estar con-resucitada está con-asentada, con-entronizada con el Kyrios (*Ef.* 2.6). De todas formas no se ha perdido la reserva escatológica que se consumará en la definitiva apropiación y adquisición que el Señor hará de los suyos (*Ef.* 1.7.14; 5.5). Los mismos cielos en donde está asentada es el campo de batalla con los poderes para el establecimiento del reino (*Ef.* 6). En medio de la entrada confiada al Padre la iglesia continúa viviendo en la fe y en la tentación. Pero va alcanzando una progresiva comunión con su

Señor al compartir su obediencia al Padre por los hermanos, que conduce a la muerte, y su acceso a él en el Espíritu, para alabanza de gloria, que anticipa la resurrección gloriosa<sup>36</sup>.

*Para ser hombres nuevos en la libertad y en la justicia.*

La iglesia es una comunidad de creyentes que, en la obediencia de la fe, han salido de sí mismos y se han incorporado al acontecimiento de su Señor. Al morir y resucitar con Cristo 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. «Para la libertad, Cristo nos liberó; manteneos, pues, firmes y no os dejéis sujetar al yugo de la servidumbre» (*Gal.* 5.1). La libertad del hombre nuevo no es primaria y últimamente una liberación de la opresión socio-política. Tampoco es una obra que el hombre mismo pueda realizar por sí mismo como artífice y protagonista de su propia libertad. La *eleutheria* es un don. Se recibe del Espíritu en la obediencia de la fe. Es en último término, la liberación de sí mismo, de la existencia cerrada en la esclavitud del pecado. Arranca la propia autonomía que nos esclaviza y nos hace existir en la obediencia de amor del Kyrios al Padre por los hermanos. Por eso el don de la libertad exige la tarea de la liberación (*Gal.* 5.25; 5.13). El hombre nuevo se constituye en la comunión del Hijo que lo libera de sí mismo y le abre por entero a la voluntad de justicia y de amor del Padre sobre los hombres y sobre el universo<sup>37</sup>.

El hombre nuevo está liberado para la justicia de Dios. (*Rom.* 6.18.20). Las injusticias del cosmos con sus poderes tienen su origen en el interior de los hombres que protagonizan el mundo. La justicia no puede nacer sobre la tierra si no se origina de nuevo en el interior de los hombres. Ahora bien, éstos tan solo son capaces de hacer su justicia. La comunidad escatológica, en cambio, tiene como tarea el establecimiento de la justicia de Dios. La *dikaiosyme* es un don. La iglesia es el ámbito donde se ha manifestado como gracia, dada gratuitamente a todos. Los creyentes en la obediencia de la fe han recibido la justificación que Dios obró en ellos por su Hijo y se han incorporado al Siervo obediente por el que entró de nuevo la justicia en el mundo (*Rom.* 5.12-21). De la justicia como don nace la justicia como tarea en la propia existencia, en la comunidad humana y en el cosmos (*Rom.* 6.12 ss; 13.11-14). En el señorío del Kyrios, donde se ejerce el derecho y la justicia de Dios, la humanidad y el universo retornan a su relación originaria con el Creador e incluso la tras-



cienden al ser incorporados a la entrega del Hijo, trasformándose así en la nueva humanidad de la nueva creación <sup>38</sup>.

b) *La comunidad del servicio en el amor*

La libertad de la justicia, alcanzada en la obediencia de la fe, es servidumbre por el amor a los hermanos (*Gal.* 5.13). «La fe se actúa por el amor» (*Gal.* 5.6). Por eso la comunidad de obedientes en la fe debe ser la comunidad de los servidores en la caridad.

*En torno a la mesa.*

La asociación de la comunidad al acontecimiento de Cristo, iniciada en la llamada de la palabra y en el signo bautismal, se concentra y última en la eucaristía. El lugar originante de la iglesia es, según ya vimos, la cena del Señor. La manifestación de la justicia de Dios en el Cristo muerto y resucitado se revela y actualiza aquí como la obra de amor del Padre que nos entregó a su Hijo, realizada en el amor del Hijo que se entregó a muerte por nosotros. Este es el acontecimiento del pan y la copa compartidos (*1 Cor.* 11.24-25). Pero el Hijo entregado ha sido entronizado como Señor. Por eso, en la cena, al tiempo que se da a nosotros, se enfrenta a nosotros como Kyrios. La iglesia en torno a la mesa existe en el Señor Jesus Cristo comprometida en imperativo a realizar su misma obra de amor (*2 Cor.* 5.14; *Rom.* 14.7 s; *Fil.* 2.1-4). El cuerpo entregado del Señor asocia a la comunidad a la historia de su comunión y exige a los hermanos entregarse unos a otros, como el Señor se entregó a ellos.

*Compartir lo que se tiene y lo que se es.*

En torno a la mesa del Señor se recibe en indicativo y se impone en imperativo su amor hasta la muerte. Este amor obliga, en primer lugar, a compartir lo que se tiene. En las iglesias de Pablo la comunidad de bienes es una tarea exigida por la eucaristía <sup>39</sup>. Todos los miembros de la comunidad viven esta exigencia del compartir sin que haya un grupo de ellos que se destaque especialmente por su compromiso de pobreza. Por otra parte, la comunicación tampoco consiste sólo en dar dimosna a los más pobres, incluso en la forma de beneficencia institucionalizada. A los que parten el pan no se les impone la ley automática de dejarlo todo, pero cada día recae sobre ellos la exigencia última del compartir, nacida de la misma entrega del Señor (*1 Cor.* 11.22-29). Ninguna estructura administrativa garantiza esta comunicación. Cada hermano ha de ejercerla libremente, bajo el imperativo del cuerpo del Señor que se le da. La anticipación de

la justicia escatológica bajo el Kyrios debe mostrarse incluso en el reajustamiento de la fraternidad en la *isótes* (2 Cor. 8.15). Lo que se pretende va más allá de la reorganización social; es la realización eficaz y testimonial de la nueva creación<sup>40</sup>.

Las exigencias del amor van todavía más allá. No basta compartir lo que se tiene; hay que llegar a compartirse a sí mismo en servicio. Las parénesis eucarísticas subrayan esto en primer plano (1 Cor. 12; Rom. 12). Frente a la *isótes* de los bienes, a la que hay que aspirar, se contrasta la *diáiresis* de los dones. Cada hermano tiene un carisma para ejercer una diakonía. Es un don del Kyrios para realizar parte de su obra. Hay que recibir con gozo y respetar con generosidad la gracia de cada hermano. Ninguno puede totalizar todos los servicios (1 Cor. 12.17). En cada don están incluidos la capacidad y el límite del servicio que le remite a ser acogido y complementado por los otros. Por eso la diversidad de los dones está dada para la unidad del amor en el mismo cuerpo (1 Cor. 12.12.27; Rom. 12.4-5). El Kyrios exige que cada hermano comparta con el otro el don que le hace ser en la comunidad, su mismo ser. Por eso la diversidad de los dones no crea clases ni órdenes, sino que se conjunta en la unidad para edificar el mismo cuerpo, para hacer el mismo reino. Si alguna preferencia queda en la comunidad escatológica es para los más pequeños, a los que Dios ha dado mayor honor (1 Cor. 12.24), a los que ha elegido especialmente para manifestar su justicia (1 Cor. 5.4). En el amor sacrificial de Cristo nacieron todos los carismas y en él han de consumarse. La cena del Señor se convierte así en el centro a donde se concentra y desde donde se proyecta la nueva humanidad que, incorporada al Kyrios por la obediencia, está llamada a actuar su servicio por los caminos del mundo<sup>41</sup>.

#### *Realizando el amor.*

La comunidad entera, con el apóstol en el último puesto, avanza por el camino del seguimiento del Kyrios en la obediencia de la fe, convertida en servicio de amor. Importa mucho subrayar que no tiene delante de sí un ideal ético a imitar ni está sometida a leyes morales de comportamiento. La comunidad camina «en el Señor», «en su amor». Pablo toma en sus exhortaciones los catálogos de virtudes y vicios de la tradición judeohelenística y los cualifica cristológicamente, convirtiéndolos tan sólo en jalones concretos del caminar en el Señor. La entrega en obediencia de la fe da la suprema libertad para el amor que ya no es muchos mandamientos, sino un sólo (Gal. 5.14; Rom. 13.8-9). Esta radicalización y concentración del camino hace que todos los

momentos y las acciones en su diversidad concreta y provisional aparezcan como exigencias y manifestaciones del amor. La *agápe* es *pléroma nóμου* (Rom. 13.10), *syndesmos tês teleiôtetos* (Col. 3.14). Es la atadura que une a los hombres nuevos en la unidad del cuerpo de Cristo, llevándolos a la plenitud consumada de la comunión. Ahora comprendemos que la *agápe* no es amistad, ni filantropía. No nace del hombre, sino de más allá del hombre. Es el «amor del Espíritu» (Rom. 15. 30), «fruto del Espíritu» (Gal. 5.22), actuado por el Espíritu (Col. 1.8). Es el amor que el Padre nos ha tenido en su Hijo en el Espíritu. Este amor se comparte a los hermanos y se irradia al mundo como nueva creación en Cristo Jesús<sup>42</sup>.

#### *En la familia.*

La Iglesia, congregada en el Señor, está comprometida por él a transformar el cosmos en reino de Dios. No conviene perder nunca de vista, para valorar su irradiación, que la comunidad es todavía un punto minúsculo y subterráneo del imperio. En principio, como ya vimos, parece una familia de familias. Esto significa que su fermentación se proyecta, en primer lugar, al ámbito familiar. Las comunidades familiares están compuestas por el padre y la madre, los hijos y los esclavos. A simple vista parece que Pablo ha tomado sin más estas estructuras y las ha cristianizado superficialmente dejándolas intactas. La familia encierra, al menos, dos barreras de división y opresión. Por una parte, el marido está separado de la mujer, esclavizada y en gran manera limitada a los quehaceres domésticos. Por otra parte, los amos están separados de los esclavos, que carecen de todo derecho y son simples instrumentos de producción, tratados con mayor o menor benevolencia. Pablo por una parte en las tablas domésticas (Col. 3.18-25; Ef. 6.1-9) parece aceptar el estatuto de la familia, pero por otra, proclama en su evangelio que no hay libre ni esclavo, hombre ni mujer (Gal. 3.28; 1 Cor. 12.13; Col. 3.11). Sólo si tomamos conciencia de esta antinomia podemos entrever la radicalidad de su solución<sup>43</sup>.

#### *Entre marido y mujer.*

Las relaciones del marido y mujer, tal como aparecen en las tablas domésticas, han sido radicalmente transformadas por la cualificación cristológica. Ahora son «en el Señor». En el mundo en torno, el marido era el señor y la mujer su sierva, a él sometida. Pero ahora entre ámbos hay una tercera persona, Cristo, el Señor, que obra la reconciliación y la nueva creación (Gen. 2.24; Ef. 5.30). La familia se entiende y se recrea desde la entrega del Señor a los suyos, presen-

cializada en el bautismo y la cena. El esposo es el señor, pero bajo el señorío de Cristo, que es Kyrios por haber sido el siervo entregado a muerte por sus hermanos. El marido debe amar a su mujer y entregarse a ella y alimentarla y abrigoarla como Cristo lo hizo con la iglesia (*Ef.* 5.25.28-9). La superioridad del dominio del hombre sobre la mujer queda desintegrada en su raíz. Por su parte la mujer tiene que estar sometida al marido «en el Señor» (*Col.* 3.18), «como al Señor» (*Ef.* 5.22). Pablo comparte en buena medida la opinión contemporánea de una cierta subordinación de la mujer al hombre. (*1 Cor.* 11.1 ss; 14.33-5). En esto se presenta como un hombre conservador, condicionado por su tradición y por su entorno. Pero su mismo evangelio le lleva más allá, a consecuencias que él mismo entrevé sin desarrollarlas. La mujer está sometida al marido en el Señor para la madurez en la libertad. La esposa es sierva del esposo que es siervo. El señor y la esclava se han convertido en dos esclavos bajo el único Señor. Por eso, en la realización cristiana, Pablo no aconseja la lucha de la mujer para su emancipación y la adquisición de sus derechos como se inclinan a pensar los estusiastas de Corinto, sino la obediencia del servicio y el respecto del amor al que es siervo como ella, con quien es un solo cuerpo (*Ef.* 5.33) <sup>44</sup>.

#### *Entre padres e hijos.*

En la familia antigua el autoritarismo patriarcal sometía con dureza a los hijos, en un temor semejante a la esclavitud. De nuevo Pablo sitúa entre padre e hijos al Kyrios que recrea desde el fundamento sus relaciones. Los hijos han de obedecer a los padres «en el Señor» (*Col.* 3.20; *Ef.* 6.1). El seguimiento no conduce a la lucha contra el abuso de autoridad de los padres por la independencia y la rebeldía. Al hijo se le exige obediencia, pero no la del esclavo al amo, sino la del hermano al Primogénito y Señor. Es una radicalización de la obediencia en el amor que conduce a la libertad. Pero, a su vez, la autoridad de los padres aparece profundamente relativizada. Son señores bajo el señorío del Kyrios que sirvió a los suyos haciéndolos pasar de la esclavitud a la libertad, de la minoría a la mayoría de edad. Por eso más que castigarlos autoritativamente para empequeñecerlos, hay que educarlos «en la disciplina del Señor» (*Ef.* 6.4; *Col.* 3.21). Educar no es provocar a la ira, ni llevar a la pusilanimidad, sino a la obediencia para el amor, que conduce a la madurez de la libertad. La parénesis, usando todavía el marco de la educación antigua, la trasciende y transforma de raíz «en el Señor» <sup>45</sup>.

*Entre amos y esclavos.*

Las relaciones entre dueños y esclavos se plantean también en el ámbito de la familia. Es necesario partir de una adecuada perspectiva histórica. El problema de la esclavitud era entonces más grave que ahora, pero se presentaba de manera distinta. Por lo que se refiere a la perspectiva de Pablo conviene hacer dos observaciones iniciales. En primer lugar, los esclavos no se insertan en el marco de las clases y conflictos sociales, aunque ya era bien conocida entonces, la lucha revolucionaria social en términos distintos a los del proletariado moderno. El problema de los esclavos se encuadra en la familia y aparece por tanto en las tablas domésticas. En segundo lugar, Pablo no pretende hacer un análisis de las estructuras socio-económicas, sino afrontar la realización del imperativo del Kyrios bajo el cual ya no hay libre ni esclavo (*Gal.* 3.28; *1 Cor.* 12. 13; *Col.* 3.11). Lo que ha acontecido en la cena del Señor hay que realizarlo en pleno mundo, concretamente en las familias, donde se encuentran amos y esclavos.

Las parénesis de Pablo debe encuadrarse en este horizonte. El fragmento *1 Cor.* 7.17-24 parte de una acetuación de la brevedad del tiempo hasta la parusía (7.29-31). El tiempo se ha abreviado. Lo que urge ahora es actuar el don que cada uno ha recibido. Cada uno debe permanecer donde ha sido llamado (7.20). El que haya sido llamado, siendo esclavo, debe aprovecharse más bien de la servidumbre (7.21). En las estructuras de opresión hay que iniciar la libertad escatológica. El *mállon khrésai* (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 Kyrios 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 *doûlos Khristou*» (v. 23). Su libertad jurídica y social de hombre libre ha quedado constitutivamente anulada. Por la obediencia a la llamada del Kyrios 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<sup>46</sup>. El Kyrios ha anulado la esclavitud

en su fundamento entregándose a sí mismo como siervo de todos y comprándolos a precio (7.23; cf. 6.30) <sup>47</sup>.

Esta recreación en Cristo de las relaciones entre amos y esclavos aparece de nuevo en las parénesis de *Col.* 3.22-4.1 y *Ef.* 6.5-9. El esclavo es siervo del Señor y a él sirve en obediencia, que le lleva a servir en nueva obediencia su amo. «Servid *tōi Kyriōi Khristōi*» (*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 Kyrios que está en los cielos. Su autoridad y propiedad están absolutamente relativizadas. Lo que tienen y pueden es bajo el señorío del Kyrios 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 escatológica <sup>48</sup>. 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 <sup>49</sup>.

### c) *La comunidad de la lucha en la esperanza*

La iglesia reunida en el Señor Jesús Cristo es una fraternidad que vive en la obediencia de la fe para el servicio del amor. Su acción está tan dirigida a la generación de los hombres nuevos que pudiera parecer que pretende tan sólo alcanzar la intimidad de las personas y las familias. Al carecer de un amplio programa socio-político corre el riesgo de presentarse, a simple vista, como una comunidad transmundana que sólo espera el mundo por venir, sin solidarizarse con el presente. Sin embargo, en torno a la mesa, la comunidad del Señor se siente germen y anticipo de nueva humanidad para transformar el universo entero.

#### *En torno a la mesa.*

Precisamente en la samblea en torno a la mesa del Señor, donde se anticipa la justicia y la libertad en la fraternidad, se siente por contraste el peso de la opresión que todavía recae sobre el cosmos. El grito del *Abba* (*Rom.* 8.15-16) y del *Maranatha* (1 *Cor.* 16.22) obliga

a la solidaridad con el mundo irredento. En la primera creación el hombre existe en la comunidad y en el mundo. En la nueva creación los hombres nuevos, que salieron de sí mismos, y la nueva humanidad, que salió de sí misma, aspira a que el universo se recree también en el éxodo de sí mismo. Esta oración anhelante es infundida por el Espíritu (*Rom.* 8.20). El grito de la libertad, que nace del corazón humano, sólo puede partir de esta hondura del conocimiento y de la aspiración a la liberación que el Espíritu desvela. No es que la comunidad haya sido liberada, pero sabe que su libertad sólo puede consumarse cuando participe en ella toda la creación que siente ahora dolores de parto. Esta oración infusa no es la alabanza de gloria del triunfo, sino la aspiración dolorida desde la condición, en parte redimida y en parte irredenta, de los hermanos que se solidarizan con el mundo todavía oprimido (*Rom.* 8.23). En la experiencia profunda de la debilidad (*Rom.* 8.23), en la amenaza de la tentación, las privaciones y persecuciones (*Rom.* 8.35-6) la comunidad grita entre el dolor y la esperanza <sup>50</sup>.

#### *La asunción del mundo.*

La posición de la comunidad ante el mundo es al tiempo de aceptación y relativización. El mundo es en verdad asumido y aceptado. Más que reflexiones teóricas hemos de buscar gestos sencillos que lo atestigüen. En primer lugar, está la aceptación responsable de la tarea cotidiana del trabajo. Los hermanos de Tesalónica, por la espera inmediata del Señor, se creen autorizados a dispensarse de él. Pablo, en el Señor Jesús Cristo, les exhorta encarecidamente a trabajar con seriedad (*2 Tes.* 3.10-2). Aunque mañana viniera el Señor habría que continuar trabajando. Mucho más cuando no se sabe el día ni la hora, pues vendrá como un ladrón. El trabajo del mundo es el medio para satisfacer las propias necesidades y para ayudar a los demás a satisfacerlas (*Ef.* 4.28). El derecho al pan implica el deber del trabajo (*2 Tes.* 3.10) <sup>51</sup>. En segundo lugar, está la aceptación benevolente de todos los valores humanos del mundo entorno (*Fil.* 4.8). Pablo toma aquí un catálogo de virtudes, enseñanza común de la filosofía estoica popularizada, que resume la *areté* griega en sus formas más significativas de justicia, verdad y amabilidad. La apropiación de estos modos valiosos de pensar y actuar no se realiza al arbitrio de los hermanos, sino desde el Señor, para hacer su señorío. Los hermanos son libres para aceptar y decidir todo con tal que se mantengan «firmes en el Señor» (*Fil.* 4.1.) <sup>52</sup>. El mundo entero, desdemonizado de todos los dioses y señores, está abierto para los que viven bajo el Kyrios. Ni siquiera

en la comunidad hay apóstoles a los que haya que vincularse. «Todo es vuestro..., pero vosotros de Cristo y Cristo de Dios» (1 Cor. 3.21-3) <sup>53</sup>. La comunidad eclesial, enraizada en el mundo, asume el mundo con todas sus consecuencias <sup>54</sup>.

#### *La relativización del mundo.*

La asunción radical de este mundo no significa en modo alguno su absolutización. La aceptación va unida a la relativización como gráficamente se expresa el fragmento 1 Cor. 7.29-31. Ahora bien la relativización más que nacer de la conciencia de transitoriedad de las cosas surge de la comprensión creyente de que «este mundo» ha sido de raíz anulado y recreado. Ha irrumpido ya la *kainè ktísis*. Por la resurrección del Señor y la acción del Espíritu, de una parte, y por la parusía que se acerca, de otra, el tiempo se ha acortado. La postura de la comunidad ante el mundo es la del *hos mé*. El matrimonio, la tristeza, la alegría, la posesión de los bienes, pertenecen a la realidad de este eón, no tienen consistencia definitiva ni pueden dar firmeza a la vida humana; hasta pueden coartar la libertad escatológica. El camino a seguir es una aceptación con distancia interior; un compromiso, pero con reserva crítica. Los creyentes, hijos de la libertad, no se reducen ni agotan en las circunstancias y valores del tiempo presente, sino que viven en ellos y por ellos la liberación escatológica. Esta posición, esbozada por Pablo, no significa una ascética de huida y alejamiento del mundo, pero tampoco una ciega divinización de él. Es la valoración más eficaz precisamente por hacerse cargo del carácter transitorio, relacional, cuestionable, provisional, empecatado y en todo caso, penúltimo de este eón <sup>55</sup>. La actitud dialéctica del «sí-«pero no» corresponde a la situación escatológica entre dos tiempos, entre dos mundos, el paso de la vieja a la nueva creación. En esta actitud de la asunción y la relativización, de la afirmación y la negación, la comunidad del Kyrios se va abriendo camino entre los frentes por medio del mundo <sup>56</sup>.

#### *La lucha escatológica.*

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 *Maranatha*, 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. Atrás quedan las sublevaciones de los esclavos, vencidas por la fuerza, y las insurrecciones de los países colonizados, ocupados por las legiones. Un amplio desarrollo de la clase media, mantenido y encauzado por el ejército, asegura el orden de la paz. 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 helenismo<sup>57</sup> y del judaísmo<sup>58</sup>. Pero ahora se trata de una actitud nueva: la lucha escatológica fundada y exigida por el Kyrios.

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. 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 les 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 definitiva<sup>59</sup>.

A medida que avanza la concentración cristológica y se 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. «Ofrecemos a vosotros mismos a Dios como vivientes de entre los muertos y vuestros miembros, como *hópla dikaiosynes*» (*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 *hópla tês photós*» (*Rom.* 13.12), porque la noche va muy avanzada y se acerca ya el día (*Rom.* 13.11-14) <sup>60</sup>.

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 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 Kyrios 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 *stênai*; 14 *stête*). El enemigo que han de afrontar, no es la propia condición empecatada, *pròs haíma kai sárka* (6.12), sino el mundo de los poderes del pecado, los *kosmokrátore*s, los *pneumatikà tês porneías* (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 Satanás <sup>61</sup>.

#### *Las armas del combate.*

El Kyrios 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 fortale-

cidos 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 *alétheia*, revestidos con la *dikaiosyne* y calzados con la *eiréne* (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 *pístis* y la *elpís* (Ef. 6.16.17). La actitud más radical es la obediencia de la fe al Kyrios, muerto, resucitado y entronizado. De ella nace la *sotería* (Ef. 6.17), la *elpís soterías* (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. 8.24-5) 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 <sup>62</sup>.

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, que cogreguen 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 <sup>63</sup>. 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.

*Para gloria de Dios Padre.*

La constitución, la edificación y la tarea de la iglesia en el Señor Jesús Cristo son para gloria del Padre. La eclesiología paulina, fundada en su cristología, se ultima en la teología. *Per Christum ad Deum*. La comunidad, que existe por Cristo, con él y en él, parte con él del Padre (Ef. 1.4-5) y termina con él en el Padre (1 Cor. 15.28). La alabanza, la acción de gracias y la glorificación del Padre son la meta última de la comunidad: 1 Tes. 2.13; 3.9; 2 Tes. 1.3; 2.13; 1 Cor. 1.4. 14; 14.18; 6.20; 10.21; 2 Cor. 4.14; 8.9; 9.11.12; 13.15; Rom. 1.8; 7.25; Fil. 1.11; 4.19; Col. 1.12; 3.16.17; Ef. 1.6.14; 3.21. Es el retorno al Padre por el Hijo en el Espíritu. «Nosotros para él» (1 Cor. 8.6), «el todo para él» (Rom. 11.36). Cristo es el Señor y con su comunidad realiza su señorío «para gloria de Dios Padre» (Fil. 2.11). «Al Dios y Padre nuestro la gloria por los siglos de los siglos. Amén» (Fil. 4.20). «A él la gloria por los siglos. Amén». (Rom. 10.36). «A él la gloria en la iglesia y en Cristo Jesús por todas las generaciones del siglo de los siglos. Amén». (Ef. 3.21).



## Introducción

1 Para la bibliografía sobre la teología de Pablo: Cf. A. Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart* (Tübingen 1911); P. Feine, *Der Apostel Paulus*. Das Ringen um das geschichtliche Verständnis des Paulus (Gütersloh 1927); R. Bultmann, 'Zur Geschichte der Paulus-Forschung', ThR NF 1 (1929) 26-59; 'Neueste Paulus-Forschung', ThR 6 (1934) 229-46; 8 (1936) 1-22; E. Benz, 'Vorbemerkungen zu einer künftigen Geschichte des Paulinismus', ZRGG 3 (1951) 289-309; B. M. Metzger, *Index to Periodical Literature on the Apostle Paul* (Leiden 1960); B. Rigaux, *Paulus und seine Briefe. Stand der Forschung* (München 1964); O. Kuss, *Paulus*. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche (Regensburg 1971); P. E. Langevin, *Bibliographie Biblique. 1930-1970* (Quebec 1972). Para la investigación de su eclesiología, cf. W. G. Kümmel, *Das Neue Testament*. Geschichte der Erforschung seiner Probleme (Freiburg-München 1958); O. Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung* (Uppsala 1932); F. M. Braun, *Neues Licht auf die Kirche*. Die protestantische Kirchendogmatik in ihrer neuesten Entfaltung (Einsiedeln-Köln 1946). Para enmarcar en su contexto histórico las interpretaciones de su eclesiología pueden ayudar los trabajos sobre la historia de la eclesiología dogmática, cf. M. Néodoncelle y otros, *L'Ecclesiologie au XIX siècle* (Paris 1960); G. Barczay, *Ecclesia semper reformanda*. Eine Untersuchung zum Kirchenbegriff des 19. Jahrhunderts (Zürich 1961); K. M. Beckmann, *Unitas Ecclesiae*. Eine systematische Studie zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts (Gütersloh 1967); Ch. Frey, *Mysterium der Kirche-Öffnung zur Welt*. Zwei Aspekte der Erneuerung französischer katholischer Theologie (Göttingen 1969); J. Frisque, 'La eclesiología en el siglo XX', en H. Vorgrimler - R. Vander Gucht (ed.), *La teología en el siglo XX*, trad española (Madrid 1974) 162-203. Cf. también U. Valeske, *Votum Ecclesiae*, II, Interkonfessionelle ekklesiologische Bibliographie (München 1962).

2 Excluimos de nuestro trabajo los estudios dogmáticos. No examinaremos las interpretaciones de los santos padres, ni las de los teólogos medievales y modernos. Los estudios de eclesiología dogmática de los siglos XIX y XX caen también fuera de nuestro trabajo, aunque de algún modo hayamos de tenerlos en cuenta como punto de referencia y orientación.

3 Para este encuadramiento cf. M. Legido, 'Interpretaciones de la eclesiología paulina y su contexto histórico (1830-1965)', *Salm* 22 (1975) 417-55.

4 El lugar teológico de las primeras interpretaciones de la iglesia en Pablo es la iglesia evangélica alemana. El trazado de estas coordenadas no es un presupuesto, sino un dato histórico. Las publicaciones mismas lo atestiguan.

5 Baur se plantea el problema de la unidad desde las luchas internas de las distintas confesiones nacidas de la Reforma, cf. F. Chr. Baur, *Geschichte*

der christlichen Kirche V (Tübingen 1862) 112, 152-3. Influye además su diálogo polémico con la teología católica, representada entonces en Tübingen por J. A. Möhler, *Die Einheit der Kirche oder das Prinzip der Katholizismus, dargestellt im Geist der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte* (Tübingen 1825) y *Symbolik. oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öff. Bekenntnisschriften* (Mainz 1832). En el prólogo de su respuesta, Baur, *Der Gegensatz der Katholizismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptrömungen der beiden Lehrbegriffe*. Mit besonderer Rücksicht auf Hrn. Dr. Möhler's Symbolik (Tübingen 1834) VI, quiere que en medio de la discusión, «en la misma relación, en la que se destaca la profundidad de la división, se pueda al tiempo rastrear la unidad reconciliadora más alta, ... que es la necesidad profundamente sentida del ánimo creyente». Baur ve el pasado desde las contradicciones del presente. Cf. W. Geiger, *Spekulation und Kritik*. Die Geschichtstheologie Ferdinan Christian Baur's (München 1964) 170-75.

6 En medio de las divisiones parecen perfilarse con claridad dos tendencias, dos «partidos». Por una parte están los judeocristianos. Los judaístas estrictos exigen para formar parte de la comunidad el parentesco carnal con Cristo. Pedro, más abierto pero no liberado aún del particularismo judío, impone sobre los creyentes la obligación de la circuncisión y de la ley. Por otra parte están los paganocristianos. Pablo rompe toda dependencia humana. Los apóstoles sólo son servidores, no cabezas de grupo. Todo es de los cristianos, ellos son de Cristo y Cristo de Dios. Apolo, va más allá del universalismo de Pablo, aceptando sin reservas el helenismo con su «sabiduría del mundo». En el fondo petrinismo y paulinismo son dos «sistemas» teológicos y espirituales. Para el primero revelación es sólo desvelamiento de lo ya existente, comunicado por instrucción externa, que presenta a Cristo como maestro y llama a su seguimiento en las obras de la ley; para el segundo revelación es nueva creación, principio de la vida dada por el Espíritu divino, que nos une a Cristo como redentor, de cuya muerte vivimos por la fe. F. Chr. Baur, 'Die Christuspartei in der Korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der alten Kirche, der Apostel Paulus im Rom', *Tübinger Zeitschrift für Theologie* (1831) Heft 4, 61-206 = E. Käsemann (ed.), *Ausgewählte Werke* I. Historisch-kritische Untersuchungen zum Neuen Testament (Stuttgart 1963) 15, 17, 24-38, 75-76. En la contraposición de judaístas y paulinos, quiere ver Käsemann en su introducción un eco de la distinción de la Reforma entre ley y evangelio, carne y espíritu (XVI). Pero posiblemente también ha influido la diferencia entre la eclesiología católica y protestante, tal como aparece vista por Baur, *Gegensatz*, 302-66.

7 En Cristo, no importa la descendencia carnal, sino la filiación espiritual; para la salvación no vale la obra ni la «ley de la justicia», sino el don y la «justicia de la fe». Hay que romper todo particularismo, para vivir en la universalidad de la filiación y la fraternidad. Todos, el judío y el griego, estaban en la injusticia (3.9); a todos, al judío y al griego, se les ha ofrecido el evangelio como fuerza de salvación (1.16); con todos, judíos y gentiles, se ha constituido el nuevo pueblo de Dios (9.11). Cf. 'Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde', *Tübinger Zeitschrift für Theologie* (1836) Heft 3, 59-178 = AW I, 151, 158, 164-5, 179-80, 203-4.

8 R. Rothe, *Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung*. Ein geschichtlicher Versuch (Wittenberg 1837) 2-5, 15-23, 63-65, 80, 89-90. «No tendré nada en contra, si se considera a mi libro como ensayo de una obra

protestante paralela a la *Unidad de la Iglesia* de Möhler» (IX). Para el condicionamiento dogmático que se descubre en el trasfondo cf. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (Berlín 1960<sup>7</sup>) § 113-63; Möhler, *Einheit*, § 1-17, 60-9.

9 La iglesia, no puede existir ni como estado, ni como sinagoga. Su universalidad se realiza en una comunidad donde se rompan todas las diferencias de pueblo, educación y puesto social en el mismo cuerpo de Cristo. Por eso su forma más originaria son las reuniones locales, que llegan a ser una comunidad real. El apóstol es la suprema autoridad. Después el desarrollo de la comunidad exige distintos ministerios y entre ellos el de presidencia. Pablo, al modo de los colegios ciudadanos, da a las comunidades un colegio de *episkopoi* cuya misión sería resolver problemas externos, enseñar la doctrina y dirigir el culto. De momento el colegio no necesita presidente, pues por encima de él está el apóstol. Los apóstoles, en efecto, como «transmisores últimos de vida cristiana» son los que unen a las pequeñas comunidades dispersas. Cf. Rothe, *Anfänge*, 153, 219, 242, 298, 302-5. F. Chr. Baur responde en dura polémica al libro de Rothe: 'Über den Ursprung des Episcopats in der christlichen Kirche. Prüfung der neuesten von Hrn. Dr. Rothe aufgestellten Ansicht', *Tübinger Zeitschrift für Theologie* (1838) Heft 3, 1-185 = AW I, 233-505. El episcopado no es una creación incidental de circunstancias, ni tampoco una institución apostólica inmediata. Los apóstoles no instituyeron los ministerios, pero entre los primeros hermanos, instruidos inmediatamente por ellos, estaba «puesto el fundamento de estas relaciones eclesiásticas», pues a partir de ellos, sin necesidad de una nueva intervención apostólica, nacerían los ministerios de «obispos» y «presbíteros». Al menos en las cartas auténticas del apóstol no se atestigua esta institución (408-9). Rothe ha seguido una tendencia católica. Admirando el libro de Möhler, ha querido hacer una «pieza protestante paralela» (322).

10 Un grupo de discípulos, que poco a poco se va caracterizando como escuela de Tübingen, pretende llevar el planteamiento de Baur a sus últimas consecuencias y extenderle a todo el cristianismo primitivo. Cf. A. Schwegler, *Das nachapostolische Zeitalter* (Tübingen 1846) sistematiza y extrema la postura de Baur. El *Urchristentum* es un ebionitismo, un cristianismo judío (89-114), frente a Pablo, que representa la universalidad evangélica y la abrogación de la ley mosaica (147-78).

11 G. V. Lechler, *Das apostolische und nachapostolische Zeitalter* (Haarlem 1851) 39-50, 69-70, 163-5, 177, 216-7. La obra de Lechler deja entrever ya un influjo del planteamiento de la unidad en la palabra y el sacramento, que por aquellos años se está haciendo en la teología neoluterana. Cf. W. Löhe, *Drei Bücher über die Kirche* (Stuttgart 1845); *Aphorismen über die neutestamentlichen Ämter und ihr Verhältnis zur Gemeinde. Zur Verfassungsfrage der Kirche* (Nürnberg 1849); F. Delitzsch, *Vier Bücher von der Kirche* (Dresden 1847); Beckmann, *Unitas*, 105-16.

12 Sobre el influjo hegeliano en Baur y la implicación entre crítica y especulación. Cf. Geiger, *Spekulation*, 186-91; H. Liebing 'Historisch-kritische Theologie', ZThK 75 (1960) 302-17; Kl. Scholder, 'Ferdinand Christian Baur als Historiker', EvTh 21 (1961) 435-58.

13 El valor absoluto del cristianismo se identifica con la persona de Cristo. En su muerte la imagen judía del Mesías se ha transfigurado y ha aparecido el Hijo de Dios en la más radical universalidad. Así se obró la reconciliación de los hombres con Dios y su unidad entre sí, por la conciencia del Espíritu que penetra en el espíritu humano. La justificación



por la fe despierta y alienta la conciencia cristiana, que «en cuanto tal es la conciencia de una comunidad de creyentes, todos los cuales tienen su unidad en que Cristo es el principio de esta comunidad». F. Chr. Baur, *Paulus, der Apostel Jesu Christi* (Stuttgart 1845) 556, cf. 513-15, 522-55. Cristo Jesús, engendrado de una mujer, bajo la ley, hace a los hombres hijos de Dios como él mismo en sentido eminente es Hijo de Dios, aquel en quien la humanidad tiene el principio de la existencia madura, en la conciencia de su unidad con Dios. El cristianismo, pues, no es algo venido desde fuera a la humanidad, sino «nacido de un principio interno, inmanente a la humanidad, es el progreso del Espíritu hacia la libertad de su autoconciencia» (ib. 559).

14 Unos años más tarde hace Baur una nueva síntesis de la evolución del «cristianismo y la Iglesia cristiana», F. Chr. Baur, *Das Christentum und die christliche Kirche* (Tübingen 1853) = AW III (Stuttgart 1966). El método histórico crítico, plenamente concienciado a este nivel del pensamiento de Baur, está puesto en la base: «Mi punto de arranque es, en una palabra, el puramente histórico, en el cual solamente se puede conseguir aprehender lo históricamente dado, en la medida que es posible, en su pura objetividad» (IV-V). El objeto aquí es la iglesia. «La iglesia es la forma real en la cual el cristianismo hace su aparición»; dicho de otra manera la «conciencia cristiana», «la unidad de Dios y del hombre». Esta realidad se expresa en el dogma y en la constitución, sobre todo en el dogma, centrado en la cristología. Así se expresa Baur programáticamente en *Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung* (Tübingen 1852) = AW II (Stuttgart 1963) 263-41, que pretende ser una introducción a esta obra.

15 La carta a los gálatas revela la lucha contra los judaizantes frente al evangelio de la promesa, la contraposición entre ley y libertad. El verdadero punto central está en la consecuencia de que los bautizados, rotas todas las diferencias, son todos en Cristo una sola cosa en la misma fe, que se actúa en el amor. Cf. *Christentum*, 56-7; *Paulus*, 252-9. La carta a los corintios presenta la lucha con los judaizantes de Pedro, que discuten a Pablo su evangelio y su autoridad apostólica. La defensa no estará tanto en su visión del Resucitado, cuanto en el hecho de que el Señor es el Espíritu. Este principio del paulinismo libera a la conciencia de toda autoridad mediada por hombres y la eleva a la autonomía e inmediatez de sí misma, donde se puede dar al tiempo la unidad de la comunidad. Cf. *Paulus*, 259-332. La carta a los romanos, escrita en diálogo con los judaizantes, tiene un «carácter reconciliador» y pretende ejercer una «función de mediación», para que el universalismo asuma y supere el particularismo judío con sus privilegios. El Espíritu libera del pecado, de la carne y de la ley y hace entrar al hombre en la unidad con Dios por la filiación. Pablo espera que se rompa el muro de separación entre judeo-cristianos y pagano-cristianos y hasta la colecta para los pobres de Jerusalén no pretende ser más que una «demonstración de su unidad fraternal». Cf. *Christentum*, 64-70; *Paulus*, 332-416.

16 A la tesis del judeocristianismo (el cristianismo es ley), se opone la antítesis del paulinismo (fe sin ley) y se alcanza la síntesis de la iglesia católica (fe más ley con obras). A. Ritschl, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche* (Bonn 1850) 19, 20, 23, 280 s., 300, 327. Dentro de este mismo contexto polémico en la línea de Ritschl, K. Planck, 'Judentum und Urchristentum', ThJ (1847) 258-93, 448-506; K. R. Köstlin, 'Zur Geschichte des Urchristentums', ThJ (1850) 1-62, 235-302. La razón de la síntesis hay que buscarla en la cristología. Las diferencias nacionales con todo lo demás que separa a los hombres en la vida han sido anuladas por la muerte de Cristo y ha nacido un

hombre nuevo, donde judíos y griegos, reconciliados en un solo cuerpo, tienen acceso al Padre en el mismo Espíritu. Así se explica que el pensamiento central de *Col.* y *Ef.* sea el *sôma Khristou*, la «Iglesia cristiana». «La unidad es el ser propio de la Iglesia. Un Cuerpo, un Espíritu, un Señor, una fe, un bautismo, etc. *Ef.* 4.4 s. Pero esta unidad fue fundada por la muerte de Cristo. Sólo la fuerza de la muerte de Cristo, que unifica y funda una comunidad general, hace comprender que Cristo es el punto central que soporta y mantiene todo el universo». *Kirche*, 119, cf. 100 s., 116-9. La eclesiólogía culmina en la cristología. A medida que la iglesia concienza su contenido absoluto se ve impulsada a reconocerse encabezada por una realidad «sobrehumana y sobretemporal», y en Cristo cabeza aparece también concentrado el universo entero. Por esta mediación se alcanza la síntesis, que en el terreno práctico es la iglesia católica (judíos + gentiles) y en el teórico la teología joánica (judaísmo + helenismo), *Kirche*, 119-20, 172-3.

17 Ritschl en la segunda edición de su libro confiesa que antes no logró formular su plena contradicción con la escuela de Tübingen. Es necesario distinguir más, para poder combinar rectamente. A. Ritschl, *Die Entstehung der alkatholischen Kirche* (Bonn 1857<sup>2</sup>) V-VI, 22.

18 Del evangelio de Jesús parten dos líneas: el judeocristianismo y Pablo. El judeocristianismo afirma la continuidad y coincidencia del cristianismo y la ley judía, vinculando la promesa al cumplimiento de la ley. Dentro de esta línea se distinguen a su vez dos posiciones. Los «judeocristianos estrictos» no reconocen comunidad cristiana en plenitud más que sobre la base de la comunidad nacional, aceptando la circuncisión y la ley mosaica. «Los primeros apóstoles» reconocen sólo la fe como condición de entrada en la comunidad de la nueva alianza, pero esperan que su pueblo, según la palabra del AT, alcance la promesa mesiánica y para ello se esfuerzan en mantener su nacionalidad por la observación de la ley como deber religioso. Pablo, en cambio, afirma la continuidad y coincidencia del cristianismo con la promesa divina, en contra de la ley mosaica. La abrogación de la ley continúa la plenitud de la ley, de la que hablaba Jesús. *Kirche*, 37, 45-51, 63 ss., 93 ss., 107 ss., 147 ss. En esta complejidad hay que ver las tensiones de la iglesia primitiva. Judeocristianismo y paganocristianismo no son ideas distintas, sino formas de vida (*Lebensgestalten*). Incluso el paulinismo no se puede identificar sin más con el pagano-cristianismo. En primer lugar, porque estas comunidades no fueron sólo fundadas por Pablo; en segundo lugar, porque la justificación por la fe, pensamiento propio de Pablo, agudizado por la Reforma, sólo es comprensible desde el anuncio del reino-justicia-ley. Lo que caracteriza propiamente a las comunidades pagano-cristianas es que se distancian de las costumbres judías y tienen la persuasión de que han entrado en la comunidad de la alianza con Dios, en el puesto de los judíos. *Kirche*, 272-74.

19 C. Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche* (Tübingen-Leipzig 1902<sup>3</sup>) 15 ss., 36-7, 43-4. La resurrección ha dado a los primeros discípulos la conciencia del comienzo del reino y su vocación a tomar parte activa en él. El iniciador, Cristo, ha muerto y ha resucitado. Es tiempo de prolongar su obra recogiendo en una labor misionera apremiante la comunidad que se ha de salvar. Evangelizar el reino es al tiempo evangelizar a Cristo y reunir la comunidad. Pablo ha conocido también las iglesias de Judea. Se ha dado cuenta de que no son ni escuela, ni sinagoga, sino *koinonía*, comunión de fe en Cristo que se expresa al tiempo en la conciencia que tienen sus miembros de ser, *adelphoi* y *hágioi*, de constituir la familia de elegidos en torno a la mesa, que anticipa el reino.

20 La postura más extrema es la de los judaizantes, los «falsos hermanos», que obligan a todos a judaizar imponiéndoles la circuncisión y la ley. La comunidad de Jerusalén, dirigida por Santiago, no comparte este exclusivismo, pero en los tiempos difíciles de las luchas por la liberación nacional quieren mostrar que es posible unir la fe en Cristo a un patriotismo celoso por la ley. Pedro adopta una postura más abierta reconociendo la misión a los paganos, aunque luche en su conciencia entre la libertad o la vinculación de la ley. Pablo va más allá, avanzando sobre todo el particularismo judío. No admite para incorporarse a la comunidad más que la fe que actúa en el amor. De este modo las distintas comunidades, con sus distintas actitudes, se ven integradas en la única iglesia universal, cuya conciencia comunitaria, unida al anuncio del reino, es previa (ib. 154 ss.). «La iglesia no ha crecido desde las comunidades individuales, sino que precisamente el todo, la *ekklesia tou theou* es lo primero. Las comunidades han surgido de la misión por el reino de Dios y las necesidades y servicios de esta misión son el fundamento tanto de su acción vital como de su gobierno». *Apost. Zeit.*, 584. Ya en su artículo 'Die Kirchenverfassung des apostolischen Zeitalters', *Jahrbücher für deutsche Theologie* 18 (1873) 631-74, había señalado que hay que partir de la «iglesia en su totalidad» (655) y ver el servicio apostólico como universal, de por sí (656-7). La unidad en las *ecclesiae gentium* (Rom. 16.4) se da en cuanto que Pablo con su poderosa voluntad de apóstol de los gentiles quiere unir las no sólo entre sí, sino con la *Urkirche* de Jerusalén. El se ha mantenido firme en este sentido en la *ecclesia Dei* y ha buscado en su misión consumir la comunión alcanzada. *Apost. Zeit.*, 598-9.

21 En la asamblea en torno a la palabra se lee y comenta la Escritura del AT, se ora con oraciones y salmos creados personalmente, se realiza la *didakhé* como reflexión sobre el plan de Dios (*lógos tés sophías*), o como iluminación por el Espíritu (*lógos tés gnóseos*); se proclama la profecía para edificación de la comunidad; o se habla en lenguas, expresando en sonidos inarticulados el entusiasmo de la posesión espiritual. La reunión para la cena del Señor significaba el lazo del amor fraterno y sería para ayudarse y compartir lo que se tenía. Ella era verdaderamente vínculo de unión. Dentro de este contexto se explican los distintos servicios: el apóstol, que proclama la palabra y funda la comunidad; el profeta, testigo de la acción viva del Espíritu que alienta y esclarece la fe; el doctor, que con su catequesis personal prolonga la instrucción apostólica. *Apost. Zeit.*, 556-74, 575-83.

22 Según hemos podido comprobar la vuelta al pasado en el análisis eclesiológico se ha realizado desde el presente. Ahora bien, la perspectiva presente en parte puede velar y en parte puede revelar la realidad histórica que pasó. La perspectiva de la primera mitad del siglo XIX ha velado de hecho la comprensión de la iglesia primitiva. 1) Por la trasposición de la categoría de comunidad, elaborada por la Ilustración. 2) Por la comprensión de las tensiones comunitarias como partidos y sistemas teológicos. 3) Por la comprensión filosófica del proceso dialéctico. Sin embargo esta misma perspectiva ha posibilitado el descubrimiento de dimensiones fundamentales de la iglesia primitiva: 1) La iglesia aparece en su historicidad. Se está haciendo, no está definitivamente constituida. 2) La iglesia aparece en su pluralidad. No es una realidad unitaria, sino plural en las expresiones de su fe y de su vida. 3) La unidad de la iglesia tiene un fundamento cristológico. En el transfondo de la eclesiología aparece la cristología.

23 Para el encuadramiento de la reflexión eclesiológica de esta nueva etapa en el mundo y en la iglesia de este tiempo cf. Legido, 'Interpretación', 423-6.

24 Ib., 426-9.

25 La primera sugerencia sobre las primeras comunidades cristianas viene de Inglaterra, donde la crisis social estaba mucho más agudizada, de un hombre que no es exégeta profesional, pero que está viviendo intensamente la situación. E. Hatch, *The organization of the Early Christian Churches* (London 1888). Citamos por *Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterthum. Uebersetzung... besorgt und mit Excursen versehen von A. Harnack* (Giessen 1883). Los excursos de Harnack los citamos como *Analekten*, según su título, p. 229. Hatch es consciente de estar en un tiempo revolucionario, «un tiempo de tormenta», abierto al futuro, en que «el trabajo vencerá sobre el capital, el socialismo sobre la aristocracia» (226-7). En estos momentos a los cristianos se les impone la responsabilidad y la tarea de cambiar «este mundo presente en una sociedad cristiana, el socialismo que descansa sobre el presupuesto de intereses contrapuestos en el socialismo que se funda en la conciencia de una unidad espiritual, y las fuerzas dispersas de un cristianismo dividido en una comunidad en la cual la constitución tenga menos importancia que la unión fraternal en un Espíritu y la fe en un Señor» (ib. 228). En este momento se asiste a un fuerte desarrollo del capitalismo, que trae consigo la miseria del proletariado. El proceso de industrialización en Inglaterra, que se adelanta y encabeza al del continente, planteó el problema social con toda gravedad. Ante el movimiento obrero naciente y la conciencia crítica de la situación, el gobierno ha de adaptar las primeras reformas: ley de fábricas (1833), supresión de la esclavitud (1833). La idea del «socialismo cristiano» empieza a extenderse. Intelectuales y ricos son llamados para ayudar a las masas sumergidas en la miseria. El movimiento de Oxford pretende trascender el cristianismo «ritualista», nacen nuevas congregaciones religiosas dedicadas a la caridad; las asociaciones de la juventud cristiana empiezan a trabajar desde 1844 en los suburbios y en 1865 W. Booth, al oeste de Londres, intenta buscar nuevas formas de evangelización con el «ejército de salvación». Sobre el mensaje y el compromiso del cristianismo social en Inglaterra, esp. de J. Butler, E. Frey, C. Kingsley y F. D. Maurice. Cf. E. Leonard, *Historia general del protestantismo III* (Barcelona 1967) 401-6, 411-4 (bibliografía). Estos hechos atestiguan que la iglesia va cobrando conciencia de la grave situación a la que ha de responder. Desde este horizonte del presente, parece que en los orígenes del cristianismo debió ocurrir algo semejante. Por el crecimiento del capitalismo en el imperio romano se desarrolla y se extiende una nueva clase, «la clase de los pobres», que viven en una situación de desesperación, a la búsqueda de un redentor. La comunidad cristiana nace entre ellos y está volcada a ellos. «Las comunidades cristianas han nacido en medio del mundo de la pobreza. Tenían un mensaje especial para los pobres y naturalmente los pobres afluyen a ella». Hatch, 353. «Otras asociaciones ejercían también la misericordia, pero en ellas era sólo un accidente; en los grupos cristianos era su propia esencia» (ib. 28, 37). Esta perspectiva hace descubrir no sólo la misión diaconal de la iglesia, sino su estructura comunitaria, que choca contra el *consensus* de presupuestos individualistas. «Como (el cristianismo) es al tiempo en lo más profundo individualista y socialista, así también su tendencia a la asociación no es una aparición incidental en su historia, sino más bien un elemento esencial de su modo propio de ser» (ib. 228).

26 Hatch, *Gesellschaftsverfassung*, 29, 32-35, 55, 63 ss., 76. A partir de este estado todavía fluyente en medio del mundo, se daría una evolución que pasa del servicio de la misericordia a la comunidad jurídica de disciplina; de la estructura democrática y oligárgica a la monárquica; de las distintas comunidades independientes a una «confederación» extendida por todo el

mundo. El núcleo inicial de origen divino se desarrolla en la historia según las leyes de las formaciones sociales, asimilando y transformando, desde la hermandad, los elementos que se encuentran fuera. Con esta perspectiva de la iglesia primitiva se encuentra una clave para afrontar la situación presente. «La misión (del cristianismo), aún no cumplida, es edificar de nuevo la sociedad sobre la base de la fraternidad. Lo que tiene que hacer, lo hace y lo hará en y a través de una organización de la sociedad» (ib. 228).

27 La iglesia evangélica alemana, desde la unificación, ha subido al poder, junto con la burguesía, y pretende desde arriba una acción caritativa al servicio del mundo obrero. Además en el *Kulturkampf* se daba al tiempo un enfrentamiento entre la iglesia evangélica, que se creía estar centrada en la palabra y los carismas y la iglesia católica, que parecía fundada en el sacramentalismo y la autoridad. En esta circunstancia distinta la sugerencia de Hatch cambia de sentido. A esta transformación asistimos ya en las anotaciones de Harnack a la obra inglesa. Para el encuadramiento de A. Harnack en su contexto cf. A. von Zahn-Harnack, *Adolf von Harnack* (1936); W. Schneemelcher, RGG<sup>3</sup> III, 77-80. A su juicio, lo más importante de la sugerencia de Hatch es el descubrimiento de la doble organización eclesiástica: por una parte la organización carismática episcopal, servicio del culto y del amor; por otra la organización institucional presbiteral, ordenación de la disciplina y la moralidad aceptada en la piedad y en la obediencia. «La organización, en la cual la comunidad se expresa como la *oikonomia tou theou*, al tiempo que como *adelphotes*, recibe y refluye a través de obispos y diáconos, como por canales, los dones espirituales y corporales en el culto y esta organización es la específicamente cristiana, porque es la religiosa, es la característica y permanente, pues en ella se expresa la comunidad como *ekklesia tou theou*». *Analecten*, 238. «Las comunidades cristianas se han sentido primordialmente como una edificación de Dios y no como un organismo del derecho y la ley». *Analecten*, 238.

28 Harnack reelabora y reafirma su tesis, con la publicación de la Didajé. Ph. Bryennios, *Didakhé tôn dódeka Apostólon* (Constantinopla 1883); A. Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zu ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts* (Leipzig 1884). La Didajé atestigua dos organizaciones distintas: la de la iglesia general y la de la iglesia local. En ambos planos se da el hecho de que el autor «sólo conoce una clase de personas honradas en las comunidades, aquéllas precisamente que anuncian la palabra de Dios, en su carácter propio de *ministri evangelii*» (ib. 96). La perspectiva protestante no está ausente. «Y han de ser entendidos, si puede uno servirse de esta expresión anacrónica, en el sentido del protestantismo: si la confesión de Ausburg (Art. V) pone ante toda la jerarquía de la iglesia, fundada en la ordenación divina, la frase *ut fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii...* tiene, de parte suya, como podríamos decir ahora, la concepción cristiana primitiva» (ib. 96). Estos «portavoces de la palabra de Dios», no son funcionarios permanentes de las comunidades individuales, sino maestros libres, que van de comunidad a comunidad. No son elegidos por ella, sino puestos por el Espíritu, que les da sus carismas. Este grupo de carismáticos es complejo y parece que, tanto en las comunidades judeocristianas como en las paganocristianas, abarcaba los apóstoles, misioneros ambulantes, que no se asientan en ninguna comunidad; los profetas, predicadores de una comunidad, que hablan en el Espíritu para edificarla; los doctores, que son un orden en la comunidad y que sirven explicando catequéticamente la palabra. La Didajé refleja al máximo la situación de la comunidad de Corinto (ib., 96, 98, 101, 131). Los pastores y obispos son «funcionarios administrativos», elegidos por la

comunidad según sus cualidades, que poco a poco van asumiendo las responsabilidades apostólicas y adquiriendo la preeminencia (144-6). De todas formas la constitución de la iglesia primitiva es compleja. «La mezcla de una constitución espiritual-entusiasta, patriarcal y administrativa constituye la esencia de una constitución jerárquica» (ib. 155. Cf. 146-9). Para Harnack esta evolución interna de la comunidad como comunión religiosa hacia la progresiva estructuración jurídica al modo político se realiza en un contexto externo, en el que se pasa del contacto con la sinagoga, de la que se distancia como «verdadero Israel», a la inserción en el imperio romano y en la cultura griega, donde derecho y metafísica la configurarán como iglesia cristiana estructurada con doctrina, ritos y sacerdocio. En este paso, Pablo ha jugado un papel importante al traducir el evangelio al modo de pensar griego. Cf. *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I (Tübingen 1904<sup>4</sup>) 53-5. Este planteamiento del cristianismo primitivo desde el contexto judío y helenístico se acentúa más en O. Pflleiderer, uno de los últimos discípulos de F. Chr. Baur, al que se le ha llamado el «padre de la teología histórico-religiosa en Alemania». R. Seeberg, *PRE* 24 (1913) 319. En su estudio de la teología paulina, presenta ésta como una evolución del «fariseísmo cristianizado» (*Gal.*), a través de una posición «irénica y conciliadora» (*Rom.*), al «helenismo cristianizado» (*Col., Heb.*), que dará paso al catolicismo (*Eph., Past.*). *Der Paulinismus. Ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie* (Leipzig 1873-90<sup>2</sup>) 293 ss. En un progresivo descubrimiento cree intuir Pflleiderer que el cristianismo es un producto del espíritu antiguo, lo cual obliga a afrontar su estudio con el método histórico-religioso. *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren, in geschichtlichen Zusammenhang* V (Berlín 1887) 31, 175, 191, 298 s. «El modo de pensar fariseo y helenístico forman las dos corrientes, que se unen en el paulinismo en un cauce, sin fundirse sin embargo real e íntimamente» (ib. 304). En la segunda edición I (1902<sup>3</sup>) 615 ss. da un paso más adelante presentando la comunidad como creadora de la fe mesiánica en la persona de Jesús, que tan sólo fue un predicador del cercano reino de Dios. Para el desarrollo de la escuela histórico-religioso, cf. H. Hempel, *RGG*<sup>3</sup> V, 991-4.

29 La contraposición de Harnack entre carisma e institución pronto empieza a ser problematizada. Cf. E. Loening, *Die Gemeindeverfassung des Urchristentums. Eine Kirchenrechtliche Untersuchung* (Halle 1888). Especial atención merece la recensión de las distintas investigaciones sobre la Iglesia primitiva hechas hasta entonces (2-32). En los análisis de Loening se entiende especialmente el apostolado como misión y anuncio del evangelio (33 ss.). Cf. también W. Köppel, 'Der Ursprung des Apostolates nach den heiligen Schriften Neuen Testaments. Eine Vorfrage für echt evangelische Darstellung der Inspiration der Heiligen Schrift', *ThStKr* 62 (1889) 257-331. La imagen de los obispos adquiere rasgos más pastorales. Es cierto que presiden, pero también sirven a los pobres y edifican la comunidad en Cristo (42-64). Fr. Loofs, 'Die urchristliche Gemeindeverfassung mit spezieller Beziehung auf Loening und Harnack', *ThStKr* 63 (1890) 619-58. Según muestran los paralelos de la literatura cristiana primitiva *1 Pedr.* 2.25; *1 Clem.* 44.50; 59.3; *Herm. Vis.* 3.5, 1; *Herm. Sim.* 9.27, 2; *Ign. Magn.* 2.1; *Rom.* 9.1, el obispo (*theòs episkopos, khristòs episkopos*) ejerce un cuidado providente y bienhechor. En *Ef.* 4.11 *episkopoi = poiménes*. Por eso el obispo no es administrador, sino pastor y asistente de los creyentes. En *1 Tes.* 5.12 parece que se dan unidos el carisma de la enseñanza y del gobierno, lo que no debía ser extraño en la época apostólica. Loening se ha quedado corto. El *nouthetèin* y el *didáskein* se implican (*Col.* 1.28; 3.16) y el *nouthetèin* de los *proistámenoi* es una «continuación del trabajo apostólico en la comunidad» (625).

30 R. Sohm, *Kirchenrecht* I. Die geschichtlichen Grundlagen (Leipzig 1892). En el prólogo encontramos ya la clave de la interpretación: «La esencia de la iglesia es espiritual; la esencia del derecho es mundana. La iglesia quiere ser conducida y regida por el Espíritu de Dios; el derecho siempre puede engendrar solamente dominio humano, de naturaleza terrena, falible y sometido a la corriente del tiempo» (1). «La iglesia por la fuerza de su ideal y esencia es la cristiandad, el pueblo y el reino de Dios, el cuerpo de Cristo en la tierra... La esencia del derecho es contrapuesta a la esencia de la iglesia» (2). Esta reflexión está hecha dentro del contexto histórico que está viviendo Sohm. El quisiera ver a la iglesia evangélica distanciada en su postura ética del estado, a su mismo nivel, aunque jurídicamente le estuviera sometida. Son pasos hacia el descubrimiento de la radical diferencia entre la iglesia como comunidad de creyentes y el estado como institución de ciudadanos. Cf. R. Sohm, *Das Verhältnis von Staat und Kirche... aus dem Begriff von Staat und Kirche entwickelt* (Tübingen 1873).

31 *Kirchenrecht*, 29, cf. 22-8. El ministerio de la palabra no se origina en la comunidad, sino que procede de Dios, en cuyo nombre puede dar la absolución, ejercer la disciplina eclesiástica y regir la cristiandad. El carisma de la enseñanza es el don de régimen. Su tarea es desarrollar la palabra recibida de Dios (doctrina), interpretarla en relación al orden y a las preguntas personales (profecía). Sus portadores son el apóstol, predicador del evangelio enviado por Dios, por Cristo mismo, a la obra misionera y dotado con la plenitud de los dones y de la autoridad; el profeta que habla en espíritu y tiene un influjo decisivo en el orden de la comunidad, siendo a veces su legislador y presidente; el doctor, residente sin don profético, que enseña e instruye. Los tres grupos tienen vocación apostólica. Son portadores del ministerio espiritual y sumos sacerdotes de la comunidad (36-51). De la reunión eucarística nace también el servicio del obispo, pastor y padre espiritual, que sustituye a los carismáticos de la palabra (68, 87); cf. 119-40. Para las investigaciones sobre el problema del episcopado hasta comienzos del siglo XX cf. St. von Dunin-Borkowski, *Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episcopats* (Freiburg 1900).

32 «A pesar de toda la libertad de la reunión de cristianos, no vale ninguna soberanía de la comunidad, ninguna constitución democrática... El gobierno de la cristiandad es de antemano autoritario, de naturaleza monárquica, y el poder del magisterio es tan significativo, porque no implica ningún poder jurídico, disciplinar, institucional, pero sí el más alto poder moral, que exige obediencia en nombre de Dios». *Kirchenrecht*, 54. Cf. E. Haupt, *Zum Verständnis des Apostolats im Neuen Testament* (Halle 1895-96). Pablo ha recibido la conciencia apostólica en su encuentro con el Cristo muerto y resucitado, en el Espíritu. Poco a poco, mediante su obra misionera va penetrando en ella (67-98). Su *eksousia* no es un «derecho» a exigir obediencia, sino el poder de hacer cumplir la voluntad de Dios (103). El apostolado «cae bajo la categoría de carisma» (119). Por eso no tiene que haber en la comunidad órdenes jurídicos, que obliguen, sino que es «el Espíritu el que crea la obediencia» (129). «Sólo el carisma tiene en la iglesia una *eksousia* real» (151). La tesis de que las comunidades son autónomas y los que las presiden no son dirigentes, con autoridad jurídica, sino consejeros con autoridad moral se encuentra en F. Hort, *The Christian Ecclesia* (London 1897) 231; J. Falconer, *From Apostle to Priest* (Edinburgh 1900) VIII; H. Monnier, *La notion de l'apostolat dès origines à Irenée* (Paris 1903) 381; E. W. Burton, 'The office of an Apostle in the Early Church', *AJTh* 16 (1912) 579 y llega hasta J. Wagemann, *Die Stellung des Apostels Paulus neben den zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten* (Giessen 1927) 24.

33 La tensión entre las posiciones eclesiológicas de Harnack y Sohm continúa planteada y, después de haber madurado cada uno su perspectiva, se llega a la polémica. Cf. Harnack, 'Verfassung', *PRE* 20 (1908) 508-64; esp. 509-23. Dos hechos importantes aparecen en la nueva perspectiva eclesiológica. En primer lugar la estructura carismática universal no se contrapone, sino que se implica con la estructura institucional local. «Por ello idealmente no existe, por paradójico que pueda parecer, ninguna diferencia entre comunidad total (Gesamtgemeinde) y comunidad individual (Einzelgemeinde)... La unidad ideal de ambas se da en la acción del Espíritu» (ib. 559). En segundo lugar, en el mismo carisma de la palabra, se da ya una exigencia de autoridad. Este descubrimiento procede de la nueva comprensión teológica de la iglesia. Jesús en su predicación ha reunido un grupo de «discípulos», que después de su muerte y resurrección lo reconocieron como Mesías y se reunieron como «comunidad mesiánica». Su autoconciencia está expresada en los nombres que se dieron: «santos», «hermanos», «iglesia». Son el nuevo Israel. Viven en koinonía, que se extiende a todos los ámbitos de su vida y se manifiesta en las comidas comunes. «Un elemento autoritario no está dado originariamente en el concepto de iglesia, pero toda realidad espiritual, que se presenta como comunidad ideal-real, lo encierra en sí desde el principio: existe «antes» que los individuos; tiene sus tradiciones y órdenes, sus fuerzas especiales y su organización» (ib. 512). Esta perspectiva eclesiológica procedía en buena parte de la sugerencia de E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* II (Leipzig 1901) 432 ss. Parece que el catolicismo ha nacido consecuentemente del cristianismo primitivo. Esta posición, basada en Ritschl, y desarrollada por Harnack, parecía a Sohm insostenible. Cf. R. Sohm, *Wesen und Ursprung des Katholizismus* (Leipzig 1909). «La invisibilidad de la iglesia de Cristo se sustrae necesariamente al ambiente de la ordenación jurídica» (ib. 344). Sobre este presupuesto cf. E. Föster, *R. Sohms Kritik des Kirchenrechtes* (Harlem 1942) 49-76. «La esencia del catolicismo consiste en que no distingue entre la iglesia en sentido religioso (la iglesia de Cristo) y la iglesia en sentido jurídico. La iglesia en sentido doctrinal es para él al tiempo iglesia en el sentido jurídico y al revés. La iglesia de Cristo es para él una organización estructurada jurídicamente: la vida de la cristiandad con Dios está regulada por el derecho canónico católico» (ib. 345, cf. 356-75). La iglesia primitiva sólo conoce una iglesia, la invisible y ecuménica. Por su radical unidad en el Espíritu era imposible la estructuración jurídica (379, cf. 375-80). Harnack responde ultimando su planteamiento. La iglesia debe ser entendida desde la aparición de la justicia de Dios en su reino y esto lleva consigo el derecho. «Iglesia es reunión, reunión de llamados y elegidos como una unidad. Con esto está ya dado algo comunitario, y ciertamente algo comunitario, que se realiza ya aquí en la tierra». A. Harnack, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten, nebst einer Kritik der Abhandlung R. Sohms: «Wesen und Ursprung des Katholizismus»* (Leipzig 1910) 149, cf. 145-49. «La teocracia abarca siempre el pensamiento del derecho y el reinado de Dios; por tanto se daba ya siempre existente el derecho divino de la Iglesia» (ib. 163). En este sentido «la iglesia católica es la Iglesia de la tradición apostólica fijada como ley» (177). En respuesta a Harnack escribe R. Sohm, *Wesen und Ursprung des Katholizismus* (Leipzig-Berlin 1912<sup>2</sup>). Argumenta que el «nuevo pueblo» ha traspuerto el reinado de Dios a la dimensión espiritual (VII). El Espíritu nos hace hijos sin distinción y reparte sus carismas. La iglesia vive, pues, una «pneumatocracia» (VIII). Harnack está viendo todavía la iglesia con las categorías de la Ilustración, como una sociedad religiosa o una asociación cultural (XXIII), donde hay dirigentes y dirigidos. Cada iglesia local no es más que aparición de la iglesia universal, en todas sus reuniones y manifestaciones (XXIX).



Pero no es lo mismo reunión (*Versammlung*) que corporación (*Körperschaft*). El presupuesto es el mismo: «Constitución corporativa y jurídica para la iglesia de Cristo, ataría el cristianismo, el Espíritu de Cristo, a determinadas formas, a un determinado lugar, a una determinada comunidad de hombres. Esto no puede ser, esto no debe ser» (XXXII). Cf. W. Maurer, 'Die Auseinandersetzung zwischen Harnack und Sohm und die Begründung eines evangelischen Kirchenrechtes', *KuD* 6 (1960) 194-213. Para una valoración crítica de Sohm, cf. D. Stoodt, *Wort und Recht. Rudolf Sohm und das theologische Problem des Kirchenrechtes* (München 1962). Para el planteamiento católico del problema en aquel contexto, cf. P. Batifoll, *L'église naissante et le catholicisme* (Paris 1909<sup>4</sup>). La posición queda reflejada desde el principio: «Cristo, autor de nuestra fe, ha instituido la iglesia; la ha instituido en forma de sociedad y ésta ha recibido de él una constitución firme y definitiva. La iglesia, heredera de las promesas de Cristo, no es una sociedad invisible, como podría ser una comunión puramente interior de cada uno de los justos y creyentes, sino que es una sociedad visible sobre la tierra. Ha sido tal, desde la primera hora de su historia» (VII).

34 A medida que el movimiento socialista cuestiona el mensaje evangélico y la situación de la iglesia alemana, se despierta una nueva sensibilidad para la acción social de la comunidad primitiva. Dentro de esta problemática las relaciones entre cristianismo y esclavitud pasan a un primer plano. Cf. *PRE* 18, 423 ss.; C. Schmidt, *Die bürgerliche Gesellschaft in der altröm. Welt und ihre Umgestaltung durch das Christentum* (1857) 67 ss., 194 ss., 364-92; A. Rivière, *L'église et l'esclavage* (Paris 1864); H. Wiskemann, *Die Sklaverei* (Haager Preisschrift 1866); Fr. Oberbeck, *Über das Verhältnis der alten Kirche zur Sklaverei im römischen Reiche* (1874); E. Teichmüller, *Der Einfluss des Christentums auf die Sklaverei* (1894); C. L. Brace, *Gesta Christi* (1882) 41-71; T. Brecht, *Kirche und Sklaverei* (1889); G. Abignente, *La schiavitù nei suoi rapporti colla chiesa e col laicato* (1890); A. Jerovsëk, *Die antikeidnische Sklaverei und das Christentum* (1903). Se esbozan tres interpretaciones fundamentales: 1) El cristianismo es un mensaje religioso de salvación trascendente, que no incide sobre las realidades terrenas, ni tiene una dimensión social. Cf. Th. Keim, *Rom und das Christentum* (Berlin 1881) 132-65; P. V. Keppler, 'Die Sklavenfrage im Neuen Testament', *ThQ* 73 (1891) 218-26. 2) El cristianismo es sobre todo una doctrina social, nacida del contexto antiguo de lucha de clases con la pretensión de aminorarla o resolverla. Cf. R. von Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt II* (München 1925<sup>5</sup>) 464-508. F. Oertel que añade el anexo de la tercera edición adopta, sin embargo, una posición conservadora. El cristianismo deja intactas las estructuras familiares y sociales, es «social-conservador» (568). K. Kautsky, *Der Ursprung des Christentum. Eine historische Untersuchung* (Stuttgart 1908) ed. 1968 con una buena introducción de Kupisch. A. Kalthoff, *Die Entstehung des Christentums* (1904). A. Drews, *Die Christusmythe* (1909). 3) El cristianismo es un mensaje radicalmente religioso, que al realizarse lleva consigo la transformación de las relaciones humanas y del mundo. Cf. G. Lechler, *Sklaverei und Christentum I-III* (Leipzig 1877-78), vid. I, 28-30; Th. Zahn, 'Sklaverei und Christentum in der alten Welt', *Sammlung von Vorträgen für das deutsche Volk*, I (Heidelberg 1879) 141-88 = *Skizzen aus dem Leben der alten Kirche* (Erlangen-Leipzig 1894) 62-105; esp. 63, 81, 85; A. von Harnack, 'Das Urchristentum und die sozialen Fragen', *Aus Wissenschaft und Leben II* (Giessen 1911) 253-73; 'Der proletarische Charakter des Urchristentums', ib. 175-82; A. Steinmann, *Die Sklavenfrage in der alten Kirche* (Berlin 1910).

35 Harnack se vuelve hacia el cristianismo primitivo, para encontrar en

él su esencia y su fuerza transformadora del mundo. Cf. A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums* (Leipzig 1900). Citamos por la edición en Hamburgo, 1964. Hoy nos es bien conocida la importancia que tuvo en el pensamiento de Harnack su estudio en Leipzig, en el círculo de sus amigos ritschlianos (J. Kaftan, E. Schürer, W. G. Baudissin, F. Loofs). Ritschl había planteado ya en 1859 la problemática eclesiológica desde la perspectiva de la Reforma. 'Über die Begriffe: sichtbare und unsichtbare Kirche', *Gesammelte Aufsätze I* (Freiburg-Leipzig 1893) 68-99; pero sólo después de su reflexión sobre la justificación encuentra aquélla el encuadramiento y la fundamentación adecuada. *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I-III* (Bonn 1882-3<sup>2</sup>). La teología no es un círculo, en torno a la justificación, como había pensado Schleiermacher, sino una elipse, con dos focos: redención y reino de Dios, dogma y éthos. Para la génesis histórica de este planteamiento en el contexto filosófico-teológico del siglo XIX cf. G. Höck, *Die elliptische Theologie A. Ritschls nach Ursprung und inneren Zusammenhang* (Uppsala 1942). La justicia es la creación del derecho por parte de Dios, que toma al hombre pecador y lo introduce en la comunidad con él. Esta justicia hecha por Dios realiza su reino y exige una «obra correlativa» en los hombres que la aceptan (II, 18, 273). Pero la justificación se obra en la comunidad y exige a la comunidad la tarea de la justicia en el mundo, la «acción comunitaria de los que pertenecen al reino de Dios», realizada por el amor a los hermanos, mediante el cual el amor de Dios a los hombres alcanza su consumación (II, 278, 292, 301). Esto significa que el mundo es un «punto de relación necesario» en la justificación y reconciliación. Incluso podríamos decir que justificación es igual a reino de Dios (III, 26 ss.). En este horizonte se puede entender la iglesia. «El reino de Dios es el fin general de la comunidad fundada por la revelación de Dios en Cristo y es el producto comunitario de la misma, en cuanto sus miembros se unen unos con otros por un determinado modo de actuar recíproco». Cf. A. Ritschl, *Unterricht in der christlichen Religion* (1875) Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 3 (Güttersloh 1966) 15. En esta «comunidad ética universal» la iglesia actúa no para sí misma, sino que «sirve para la mediación de la común pertenencia de los creyentes en la tarea del reino de Dios». *Unterricht*, 69. «Por tanto Iglesia son los creyentes en Cristo, en cuanto sin diferencia de sexo, estado, pueblo, se respetan unos a otros, obran en el amor mutuo y así originan la comunidad expansiva de la actitud ética y de los bienes éticos, en todos los niveles posibles, hasta las fuentes de la especie humana» (III, 266). La iglesia, pues, no es el reino, sino un «medio para originarlo por influjo moral». Se reúne en oración al Padre, en confesión al Señor Jesús. La reunión se basa en la palabra, en la que se manifiesta nuestra determinación para el reino. «La comunidad cultural es al tiempo escuela, en la que su comprensión de la pura palabra de Dios o la cosmovisión religiosa del cristianismo, se acuña en expresiones verdaderas o dogmas». *Unterricht*, 73. Bautismo y eucaristía expresan y garantizan la filiación y el perdón de los pecados (77-8). Pero la comunidad irradia en la «acción por el reino de Dios», «el dominio religioso sobre el mundo», que exige paciencia, humildad y oración, y que se realiza en el «obrar moral en la profesión civil», donde cada uno «tiene su puesto permanente en el reino de Dios y vive la vida eterna» (III, 624). Para la influencia de la filosofía moral de Kant en Ritschl cf. P. Wrzcionku, *Die philosophische Wurzel der Theologie A. Ritschls* (Berlin 1964) 143 ss.

36 «El reino de Dios es ciertamente reinado de Dios, pero es señorío del Dios santo en los corazones individuales; es Dios mismo con su fuerza». Harnack, *Wesen*, 45. «Todo el evangelio se expresa en la estructura: Dios el Padre, la providencia, la filiación, el valor infinito del alma humana» (52).

Este evangelio es sobre todo un mensaje ético, separado del culto externo, dependiente sólo de la actitud interior (53-5). Pero la iglesia, al pasar con Pablo al mundo helenístico, adquiere una cristología metafísica, un libro sagrado y un orden jurídico (113). De todas formas no se ha perdido lo sustancial de ellas: la fraternidad, fundada en la filiación del Padre. Así se formaron desde Antioquía hasta Roma y España las comunidades cristianas que Harnack describe así: «habían adquirido una fe en el Dios vivo y en una vida eterna; sabían que el alma humana tiene un valor infinito y que este valor se determina por su relación a lo invisible; llevaban una vida en la pureza y en la fraternidad o aspiraban a ella. Reunidos para un pueblo nuevo en Cristo, su cabeza, estaban llenos de la alta conciencia de que judíos y griegos, griegos y bárbaros recibirían por ellos la unidad y que se había alcanzado el último nivel en la historia de la humanidad» (116-17).

37 El anuncio de la solidaridad y la fraternidad es en Jesús un elemento esencial, que tiende a fundar entre los hombres una comunidad tan abaricante como la vida humana y tan profunda como la necesidad humana. Harnack, *ib.* 69. Harnack cita la conclusión de Hatch sobre el evangelio y el socialismo y añade refiriéndose a los conflictos sociales de aquel momento: «Por eso no puede haber duda alguna de que Jesús hoy estaría de parte de aquellos que se esfuerzan poderosamente por aliviar la situación difícil del pueblo pobre y crear para él mejores condiciones de existencia» (69). «El evangelio es un mensaje social de seriedad santa y fuerza conmovedora; es el anuncio de la solidaridad y fraternidad en favor de los pobres. Pero este mensaje, unido al reconocimiento del valor infinito del alma humana, es integrado en la predicación del reino de Dios. Puede decirse que es una parte esencial del contenido de su predicación. Pero leyes e indicaciones u ordenaciones para cambiar violentamente las respectivas relaciones, no se encuentran en el evangelio» (70). Esta dimensión social del evangelio implica a su vez una dimensión política. El reino no es de este mundo. Toda teocracia o intromisión directa en las relaciones terrenas queda excluida. Pero el evangelio da la meta y la actitud interior que deben permanecer siempre en toda condición y situación. El cristiano realizará esta actitud del modo que a él le parezca mejor (76-77). Harnack alude a la situación concreta y se refiere al grupo de los nacional-sociales, que se quejan de las insuficiencias del evangelio en la acción política. «A ti y a tu libertad está confiado cómo tú hayas de realizarte en la vida terrena y de qué manera has de servir a tu prójimo. Así ha entendido el evangelio el apóstol Pablo. Por tanto luchemos, aspiremos, creemos derecho a los oprimidos, ordenemos las relaciones terrenas, como podamos, según nuestra buena conciencia, según mejor nos parezca para nuestros prójimos, pero no esperemos del evangelio una ayuda directa» (77).

38 A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* (Leipzig 1924<sup>4</sup>). El evangelio que Pablo anuncia es muy sencillo: el Dios vivo, como Padre, que se ha aparecido en Jesucristo. El pueblo en aquel momento tiene una conciencia colectiva de enfermedad y pecado, busca la justicia y la salvación. Ahora la comunidad, que anuncia el evangelio, se siente como «fraternidad santa», «iglesia de Dios», «verdadero Israel» (261). Ellos son la nueva creación que une a judíos y griegos en la unidad. El pueblo cristiano no es un pueblo más, al lado de éstos; «es un nuevo nivel de la historia de la humanidad en su punto final, que ha de entrar en el puesto del nivel anterior de división y que no sólo anula las diferencias populares, sino también las sociales e incluso las sexuales» (261). Por eso los nombres más frecuentes con que se llaman a sí mismos son «santos» y «hermanos», santos por haber

sido santificados por el Espíritu para Dios; hermanos por sentirse entre sí hijos del mismo Padre (446 ss., 526).

39 La predicación que alcanzaba el ser íntimo del hombre y lo sacaba del mundo, uniéndolo a Dios, era también predicación de la solidaridad y fraternidad, fuerza de transformación social en la conciencia de la unidad espiritual y de la meta común de todos los hombres. Pablo, en sus pequeñas comunidades, en las que uno llevaba la carga del otro, vio una nueva humanidad, el cuerpo de Cristo, en el que cada miembro sirve al otro y cada uno es necesario en su puesto (171-4). Años atrás se había estudiado el servicio de la caridad en la comunidad primitiva. Cf. G. Uhlhorn, *Die christliche Liebestätigkeit* I-III (1882-90, 1896<sup>2</sup>).

40 E. von Dobschütz, *Die Urchristlichen Gemeinden. Sittengeschichtliche Bilder* (Leipzig 1902). Lo más importante de la comunidad es el «nuevo espíritu», que se despliega en la vida diaria, como atestiguan los «catálogos de vicios» o las «tablas domésticas». Cristo crucificado, fin de la ley, fundador de la nueva ley del amor está en el centro, no como maestro, ni como ejemplar, sino como espíritu que llega a ser «fuerza de vida» (21-31, 37, 97).

41 La fraternidad cristiana trasciende las barreras de las clases sociales, de las culturas y los sexos. «La red de comunidades cristianas extendidas por el imperio significaban una poderosa organización de la acción del amor en medio de este mundo de egoísmo». Dobschütz, *Gemeinden*, 256. Al llamarse hermanos se actúa ya la igualdad de derechos. Del mismo modo en el terreno político, aunque se sientan ciudadanos de un reino más alto, se sienten obligados a participar en la ciudad (100). Esta ética evangélica vivida en las comunidades reunidas de los bajos niveles sociales del paganismo sería la mayor grandeza de Pablo. Cf. E. von Dobschütz, *Probleme des apostolischen Zeitalters* (Leipzig 1904) 79-80. Después junto a la predicación ética, Dobschütz pondrá el motivo del «evangelio», como anuncio de salvación ya ocurrida, pero todavía por venir. De todas formas la escatología tendrá sólo el valor de fuerza apremiante, pero será un motivo más junto a otros. E. von Dobschütz, *Die Thessalonicher Briefe* (Göttingen 1909) 81-82, 174, 214-15.

42 El contexto histórico del pueblo alemán y de la iglesia evangélica nos permiten comprender el cambio de perspectiva en el análisis de la comunidad cristiana primitiva, con sus posibilidades y limitaciones. En los textos paulinos se busca ahora la constitución de la iglesia en orden a su misión en el mundo. El enclave histórico (pietismo/cristianismo libre; protestantismo/catolicismo) vela la constitución de la iglesia primitiva, proyectando en ella la contraposición carisma-institución. Sin embargo este mismo planteamiento, al ser contrastado en los textos, permite entrever que en la iglesia primitiva no se puede distinguir con exclusividad entre comunidad visible e invisible. Carisma e institución han de implicarse en radical unidad, pero con preeminencia de lo que es más originario, el don y el derecho de Dios en su pueblo. El enclave histórico vela también la proyección de la iglesia en el mundo, al entender el evangelio como fuerza ética y la acción eclesial como instauración secular del reino de Dios. Sin embargo este mismo enclave posibilita el descubrimiento de la estructura diaconal de la iglesia, que ha de actuar como fermento del mundo. La iglesia es constitutivamente carisma para la diakonía. Entre luces y sombras avanza la comprensión teológica de la comunidad primitiva.

43 Para el encuadramiento de la reflexión eclesiológica de esta nueva etapa en el mundo y en la iglesia de este tiempo cf. Legido, 'Interpretaciones', 430-38.

44 Ib., 439-55.

45 La primera sugerencia en esta nueva etapa se la debemos al trabajo de C. I. Scharling, *Ekklesiabegrebet hos Paulos og dets forhold til Jodisk Religion og Hellenistik Mystik* (Copenhague 1917). La iglesia es una realidad estrictamente religiosa. Para describirla Pablo ha tomado del judaísmo tardío el concepto de Israel, desvinculándolo de todo matiz nacional. Es una «comunidad de salvación», la «comunidad del Mesías», que posee su Espíritu. El poseedor primario de este Pneûma es la comunidad, que por él se convierte en fuente de bienes divinos para la humanidad entera. Ahora bien el Espíritu es un don recibido por la muerte y resurrección de Cristo. Es tal la relación que la iglesia tiene con él, que no sólo es su cuerpo, sino que se identifica con él mismo. En ella se despliega y manifiesta la experiencia de la comunión *in Christo*. (Ib. 4-27, 29-41, 52, 62, 74-84).

46 Tr. Schmidt, *Der Leib Christi (Sôma Khristou)* (Leipzig 1919). En los años de la primera guerra mundial la solidaridad comunitaria experimentada obliga a trascender la comprensión individualista de la iglesia. Por otra parte la exégesis de los últimos años (Gunkel, Eichhorn, Heitmüller, Bousset, Reitzenstein), partiendo de la perspectiva helenística, subrayaba la comunión mística y espiritual del acontecimiento cristiano. En el bautismo se bebe el Espíritu, en la eucaristía se come el cuerpo pneumático de Cristo. De aquí nacerá la experiencia de comunión (nosotros *in Christo* y *Christus in nobis*), que Schmidt se esfuerza en analizar.

47 El Ascendido, como Mesías, derrama el Espíritu sobre su pueblo y así actúa permanentemente en los creyentes introduciéndolos en la nueva alianza. Este es el núcleo mismo de la mística de Pablo. Dios según la mentalidad judía es al tiempo una personalidad bien delimitada y una fuerza que todo lo penetra. Así Cristo está entronizado en el cielo, como *Kyrios* y actúa en el mundo y en la comunidad como *Pneûma*, en acción inmediata y permanente. Schmidt, *Leib*, 7 ss, 25-8, 57, 62-5, 72, 83-7, 93-5, 103-4. La iglesia (no cada cristiano) es una «personalidad total en Cristo». Más tarde, en las cartas de la cautividad al subrayar el señorío de Cristo, aparece éste como cabeza del cuerpo. Ahora bien no por esto hay oposición en ambas perspectivas. En ambos casos Cristo es la personalidad, que determina y domina el cuerpo: pero antes aparece más bien como espíritu que habita en él, ahora como persona que está sobre él y lo gobierna, antes como *Pneûma* immanente, ahora como *Kyrios* trascendente (ib. 123, 131-4, 135-8, 143-4, 154, 168-9, 179, 184-6).

48 Desde aquí ve Schmidt la implicación con el mundo, en lo que él llama el socialismo de Pablo. «La comunidad cristiana es como la corporización de Cristo, que domina y llena el mundo. Es el punto central de la humanidad y la meta de la historia universal, es la nueva humanidad misma». Schmidt, *Leib*, 205.

49 K. Holl, 'Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde', *SPAW* (Berlín 1921) 920-47 = *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. II, Der Osten (Tübingen 1928) 44-67. El problema de la organización está planteado ahora de nuevo; cuando la iglesia evangélica deja de ser la iglesia oficial del imperio y ha de adaptarse al nuevo contexto de la república de Weimar. Para la documentación *Kirchliches Jahrbuch für die ev. Kirche in Deutschland*. 1921 ss. Cf. Kupisch, 110 ss.

50 La aparición del Resucitado implica un encargo (*Auftrag*) y un ministerio (*Amt*) para anunciar el evangelio de Cristo. Por eso desde el principio en la *Urgemeinde* hay una jerarquía normal, «un orden puesto por

Dios, un derecho eclesiástico divino, una iglesia de Cristo como institución, en la que son recibidos los individuos». Holl, *Kirchenbegriff*, 932, cf. 921, 927, 930-1.

51 La iglesia vive de Cristo por sus carismas. Cada comunidad particular, autónoma, con vida en Cristo, es una manifestación, un lugar de la iglesia universal, de la cual Jerusalén es un símbolo, una referencia que remite a la *áno Ierusalém*. Esta comprensión de la iglesia de Cristo, independiente de personas y cosas, no alcanzará hasta Lutero una adecuada valoración y reconocimiento (941-7). La perspectiva de Holl es pronto recogida y comentada. Para Mundle las diferencias entre la concepción de la iglesia en Pablo y en la *Urgemeinde* está en el problema de la ley. A la iglesia, cuerpo de Cristo, no se entra pasando por la comunidad judía, sino por el nuevo ser-en-Cristo. Pablo ve la realidad mística de la iglesia dentro de su existencia empírica. Ambas deben mantenerse en su radical unidad. Por eso él es el verdadero creador del concepto católico de la iglesia. Cf. W. Mundle, 'Das Kirchenbewusstsein der ältesten Christenheit', *ZNW* 22 (1923) 20-42. Cf. también F. Kattenbusch, 'Die Vorzugstellung des Petrus und der Charakter der Urgemeinde zu Jerusalem', *Festgabe K. Müller* (Tübingen 1922) 322-51. El planteamiento de Holl ha sido desarrollado después sobre todo por M. Goguel, 'Jésus et l'Eglise', *RHPhR* 20 (1933) 197 ss; La 'conception jérusalémite de l'Eglise et les phénomènes de pneumatisme', *Mélanges Fr. Cumont* I (Bruselas 1936) 209 ss; 'Le problème de l'Eglise dans le christianisme primitif', *RHPhR* (1938) 293 ss.; 'Einige Bemerkungen über das Problem der Kirche im Neuen Testament', *ZStH* 15 (1938) 525 ss.

52 F. Kattenbusch, 'Der Quellort des Kirchenidee', *Festgabe für A. Harnack* (Tübingen 1921) 143-72. En el análisis del símbolo había advertido ya Kattenbusch que la iglesia es «la auténtica heredera del predicado de Israel» y significa «un pueblo, que ve en Dios a su padre, que puede llamarse su *oikos*, un pueblo, que bajo el título *ekklesia* se siente como «reunido» y en este sentido es una realidad *cultural*, un *hieráteuma*, pues está «reunido» en «nombre de Jesús». *Das apostolische Symbol*, I Die Grundgestalt des Taufsymbols (Leipzig 1894) 693-4. Hay que subrayar, pues, cómo las principales sugerencias eclesiológicas, en este momento en que la iglesia vuelve sobre sí misma, han nacido del credo que expresa la fe de la comunidad. Precisamente en estos años se intensifican los estudios sobre el símbolo. Cf. J. Haussleiter, *Trinitarischer Glaube und Christusbekenntnis in der alten Kirche* (Gütersloh 1920); H. Lietzmann, 'Die Anfänge des Glaubensbekenntnisses', *Festgabe Harnack*, 226-42; 'Symbolstudien', *ZNW* 21 (1922) 1-34; 22 (1923) 757-79; 24 (1925) 193-202; 25 (1926) 75-95. Además es aquí donde irrumpe en la eclesiológica bíblica la perspectiva escatológica y apocalíptica que hacía ya unos años se había planteado (Kabisch, Schweizer) y con la experiencia de la guerra se había intensificado.

53 Santo es Dios y lo que parte de él, el Espíritu, la iglesia y los cristianos. Santidad no es fuerza natural, sino valor ético-personal, la gloria que se ha hecho amor. La iglesia, además, es una unidad (*henótes*), donde los miembros se unen entre sí y con su cabeza. Se llaman santos y hermanos, por estar incorporados a Cristo, a su Espíritu, a su vida, su amor y su comunidad. Kattenbusch, 'Quellort', 151-7.

54 El centro original de la iglesia está en la profecía de Daniel, cuando habla de la *basileía* de los santos del Altísimo. Jesús reunió un resto y le enseñó a someterse a su Señor en el servicio y en el padecimiento. Bajo el mismo Señor, con la fe, la esperanza y el amor estaban dispuestos para

formar un cuerpo. Pero el paso del *laós* a la *ekklesia* se da en la cena, donde quedó fundada la iglesia. Kattenbusch, 'Quellort', 160-9. El estudio de H. F. Hamilton, *The People of God* (Oxford 1912), más dogmático que exegético, es el precedente más significativo de esta nueva perspectiva eclesiológica, en la que la iglesia del NT se ve en la perspectiva del pueblo del AT. Cf. también K. Rieder, 'Der Ursprung von Staat und Kirche', *Festschrift E. Friedberg* (Leipzig 1908) 39-72; 'Die Entstehung und geschichtliche Bedeutung des Kirchenbegriffes', *Festgabe R. Sohm* (München-Leipzig 1908) 39-72.

55 Ninguna de las confesiones ha mantenido en su autenticidad la idea originaria de iglesia, que desde el principio fue *societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus* y *societas externarum rerum et rituum*. Kattenbusch, *ib.* 172, cf. 143 ss. En el contexto de la polémica carisma-institución y en el cauce abierto por Kattenbusch se mueve el trabajo de K. L. Schmidt, 'Die Kirche des Urchristentums', *Festgabe für A. Deissmann* (Tübingen 1927) 258-319. Pretende mostrar que el origen de *ekklesia* hay que buscarlo constitutivamente en *kahal* como pueblo de Dios, dentro del marco del AT (263). Su nombre se ha elegido no por relación a las comunidades místicas (*éranos, thiasos, synodos*) (266-7), sino por correspondencia con los «santos» y «llamados» del AT (270), excluyendo *synagogé*, por su sentido limitado y local (272). Schmidt aprecia el trabajo de Kattenbusch, donde cree encontrar lo más importante que se ha dicho sobre el cristianismo primitivo (295). En el trasfondo, se deja entrever la disputa Sohm-Harnack y la solución que había apuntado Holl. Hay dos iglesias, la de Pedro más jerárquica y la de Pablo más crítica y libre. «El protestantismo no tiene derecho a quitar a Pedro lo que se le concede en el marco de la iglesia primitiva, que permanece importante para siempre, pero tiene el derecho y el deber de mantener despierta la protesta de Pablo contra Pedro y la *Urgemeinde*, para que se manifieste la iglesia como el pueblo de Dios y no como la jerarquía de los hombres» (319).

56 La polémica no sólo se había mantenido en la iglesia evangélica, entre Harnack y Sohm, sino también entre los exegetas protestantes y católicos. Sobre los trabajos de P. Battifol, *Urkirche und Katholizismus*, trad. alemana (Kempten-München 1910); H. Bruders, *Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175. n. Chr.* (Mainz 1904) y St. v. Dunin-Borkowski, *Die Kirche als Stiftung Jesu* (Mainz 1923), construye H. Diekmann, *Die Verfassung der Urkirche*, dargestellt auf Grund der Paulusbriefe und der Apostelgeschichte (Berlin 1923). La obra carece de un análisis detenido y matizado de las fuentes y parece una justificación apologética del *Código de Derecho canónico* recién aparecido, al que se hace referencia en los pasajes fundamentales. Tiene detrás el planteamiento dogmático católico, que se resume: «la iglesia primitiva ha tenido una constitución jerárquica, igual esencialmente a la que tiene hoy la iglesia católica» (10). La iglesia universal es lo primario. Constituye una unidad visible y orgánica (34-53). Cristo constituyó en ella el primado de Pedro, al que se siente unido incluso Pablo, que respeta al que se llama «piedra» en *Mat.* 16 (62). El primado es esencial a la iglesia, como el fundamento a la edificación. Las iglesias locales, organizadas también jerárquicamente, están dirigidas por obispos y presbíteros (80-105), sometidos al primado de Pedro. De todas formas esta estructura es para prolongar la obra de Cristo en sus tres ministerios de santificación, profecía y realeza (108-14). La esencia de la iglesia consiste en ser cuerpo de Cristo. El es su fundador, su mantenedor y su propia vida (115-22). Entre ambas dimensiones no puede haber contradicción, porque ambas proceden de Cristo. El cuerpo necesita vínculos y lazos para comunicar la vida. Pues los dos aspectos el institucional y el espiritual, el humano y el divino, tienen la misma meta, la edificación del cuerpo de Cristo (106-26).

57 W. Köster, *Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus* (Münster 1928). En este trabajo se distinguen ya las grandes cartas de las cartas de la cautividad. No se estudian como nivel paulino nuevo las cartas pastorales y se prescinde de los *Hechos de los apóstoles*. No se pretende una discusión de las distintas posiciones. Se dan como presupuestos las obras de Dieckmann, Schmidt y Scharling. Se analizan y agrupan los textos. *Ekklesia* debe ser entendida desde 1 Cor. 11.14 como «reunión». M. Meinertz - Fr. Tillmann, *Die Gefankenschaftsbriege des Heiligen Paulus* (Bonn 1931<sup>4</sup>) 60, había sostenido ya que hay que partir de la iglesia local para entender a Pablo. De la pequeña reunión de cristianos se pasaría a la totalidad de los cristianos de una ciudad y, por fin, a la iglesia universal de judíos y paganos, tal como aparece en Ef.

58 Sobre la misión Köster, 1-15. El apóstol «es un enviado que tiene que realizar un encargo de otro; un mensajero que ha de anunciar un mensaje dado; a esto corresponde también su puesto frente a la comunidad» (ib. 16). De la misma misión apostólica, que comunica la vida, nace el derecho y la constitución visible (16-21, 23-49). A Köster le interesa sobre todo subrayar la unión en la iglesia de lo visible y lo invisible, de lo divino y lo humano (49-63). El problema de la *ecclesia visibilis et invisibilis*, que en estos momentos preocupa también a la iglesia evangélica (cf. O. Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlín, 71 ss), está resuelto aquí no desde la «misión», que es el nervio teológico de la obra, sino desde la encarnación, siguiendo la tradición dogmática (Möhler, Perrone, Mazzella, Franzelin, Scheeben) que ve en la iglesia la encarnación prolongada de Cristo. Cf. Congar, 'Dogma cristológico y eclesiología. Verdad y límites de un paralelo', *Santa Iglesia*, 65 ss. La perspectiva se había actualizado entonces con K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus* (1924, Düsseldorf 1957<sup>13</sup>) trad. esp. (Barcelona 1962<sup>2</sup>).

59 E. Peterson, *Die Kirche* (München 1929). En esta conferencia pronunciada en Holanda en 1928, Peterson se ve obligado por los mismos resultados de la crítica histórica a dar un giro en la eclesiología. K. Holl había subrayado que la *Urgemeinde* era católica, W. Mündle, 'Das Apostelbild der Apostelgeschichte', *ZNW* 27 (1928) 36-54, mostró que en los *Hechos* se presupone la sucesión apostólica. H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926) sugería que la cena en Pablo tiene un carácter sacrificial.

60 El planteamiento se hace desde la historia de la comunidad primitiva. La iglesia sólo existe bajo dos presupuestos: que la segunda venida de Cristo no se realizó inmediatamente y que los judíos, como pueblo de Dios, no creyeron en él. Al retrasarse la parusía, los doce rompen con la escatología judía. Entonces nace la iglesia, cuando los apóstoles llamados en el Espíritu Santo, impulsados por él, toman la decisión de evangelizar a los paganos. A «los doce» se debe 1) la unión entre judíos y paganos, entre «reino» e «iglesia», entre derecho y Espíritu Santo; 2) que el AT como libro sagrado pase a los paganos sin exigir de ellos un cumplimiento literal de la ley; 3) que se les transmitiera también la tradición de los hechos y las palabras del Señor, que no se pueden aplicar sólo a un Cristo pneumático; 4) que tengamos que creer en una iglesia visible, que puede tomar decisiones sobre la fe e imponer exigencias. El *édokse tōi pneūmati tōi hagiōi kai hemūn*, semejante al *édokse tēi boulēi kai tōi démōi*, de la ciudad antigua, es la prueba de que el poder escatológico de los doce en el reino se convierte en el poder dentro de una iglesia de gentiles. Peterson, *Kirche*, 3, 5, 819.

61 En Peterson asistimos a una acentuación progresiva de la escatología presente, lo que se traduce en la vinculación cada vez mayor de iglesia y



reino. La iglesia anticipa el reino bajo la cruz, pero por otra parte el culto es participación del culto celeste de los bienaventurados y la gloria de Dios habita ya en el cuerpo de Cristo. Cf. *Das Buch von den Engel* (Leipzig 1935). Esta comprensión de la dimensión escatológica de la iglesia será una sugerencia importante en Francia. Cf. J. Maritain, *Humanisme intégral*. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté (Paris 1936) 106-9. En la iglesia «ninguna de estas señales debe faltar, ni la legitimidad jurídica ni la libertad pneumática. Sólo la unión de ambos caracteres hace en suma a la iglesia iglesia apostólica y, con ello, iglesia en cuanto tal». Peterson, *Kirche*, 13. Peterson añade: «Yo soy por tanto de la opinión que una iglesia sin derecho eclesiástico, apostólico y sin la capacidad de tomar decisiones dogmáticas, no puede ser en absoluto llamada iglesia» (13). Cf. también E. Peterson, *Was ist Theologie?* (Bonn 1925) 22.

62 G. Gloege, *Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament* (Gütersloh 1929). La situación de la iglesia en el mundo de final de los años veinte obliga a reflexionar sobre ambos términos de la implicación. El problema del mundo se afronta desde el reino, pues la necesidad interior y exterior de la cristiandad obliga a la acción. Gloege cree poder analizar la situación, aclarando teológicamente la relación entre iglesia y reino de Dios.

63 Jesús anuncia el reinado de Dios, que actúa frente a los hombres que lo reciben como don. Este reinado tiene un carácter supratemporal, no es un desarrollo o una evolución del mundo, sino una nueva creación, que únicamente depende de las manos de Dios; un carácter contramundano, pues se opone dialécticamente a este eón, intentando superarlo en la recapitulación; un carácter presencial, pues en la persona y obra de Cristo ya ha irrumpido, y por su Espíritu tenemos un anticipo de la gloria; un carácter absoluto, incondicional, que no depende de nuestra obra, sino que aparecerá inesperadamente en la parusía. Gloege, *Reich*, 5-200.

64 Ib. 201-424. Unos años antes L. Cerfaux, 'L'Eglise et le Regne de Dieu d'après Saint Paul', *ETHL* 2 (1925) 181-98 se había planteado el mismo problema en las cartas de Pablo. Los que forman parte de la iglesia tienen derecho de propiedad sobre el reino de Dios. Pablo expresa la relación entre reino e iglesia con los conceptos de herencia, promesa, alianza y convocación: la convocación prometida, realizada en cumplimiento de la alianza, tiene el derecho a la herencia (182-91). Iglesia y reino se implican y definen recíprocamente. Los bienes del reino están místicamente presentes en la iglesia; en primer lugar los bienes individuales, los frutos del Espíritu, la gnosis y la doxa; en segundo lugar, al llegar a las cartas de la cautividad, la iglesia misma es el misterio que prolonga a Cristo (191-96). Por ello Cerfaux, vinculando iglesia y reino más estrechamente, que lo hace Gloege, y acentuando la escatología presente, concluye que la «iglesia puede identificarse con el reino de Dios», en cuanto es el reino terrestre de Cristo y constituye ya aquí abajo la Jerusalén celestial (196-8). «La iglesia es pues la preparación o el comienzo del reino celeste: es ya perfectamente el reinado terrestre de Cristo y de Dios» (198). Acentuando más todavía la identidad entre iglesia y reino de Dios E. Sommerlath, 'Kirche und Reich Gottes', *ZSTh* 16 (1940) 562-75. Están tan implicado uno con otro y sus rasgos son tan semejantes (presencia de Cristo, visibilidad, lucha contra el poder demoníaco), «que por necesidad hay que hablar de una *identidad* de ambos» (572). En la misma línea M. L. Gilmour, 'The Kingdom and the Church', *Interpr.* 7 (1953) 26-33.

65 O. Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung* (Uppsala 1932) hace con notable objetividad una exposición de las principales investigaciones sobre la Iglesia primitiva en los últimos cincuenta años y después

constata con claridad (ib. 192 ss) las coordenadas de un nuevo *consensus*: el paso de la comunidad local a la iglesia, de las categorías políticas a las religiosas, de la constitución desde abajo a la constitución desde arriba, de la pregunta por la organización de la iglesia a la pregunta por la iglesia misma. Al tiempo apunta para el futuro tres problemas: 1) iglesia y corporación; 2) idea de iglesia y organización; 3) Espíritu y ministerio. Después las investigaciones se dedicaron más a los problemas de la comunión, que a los de la constitución, para esclarecer la autoconciencia teológica de la comunidad primitiva. Cf. recensión de F. Kattenbusch, *ThStK* 105 (1933) 97 ss.

66 H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief* (Tübingen 1930). Cf. 'Zum Begriff der Kirche im Epheserbrief', *ThBl* 6 (1927) 12-17. El trabajo de Schlier se ha realizado dentro del grupo de jóvenes exégetas, en torno a Bultmann, que aceptan como seguros los resultados de aquellos años sobre los escritos gnósticos y mandeos. Cf. M. Lidzbarski, *Ginzā, der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer* (1925); R. Reitzenstein, *Das Iranische Erlösungsmysterium* (1921); R. Reitzenstein und H. H. Schaerer, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iram und Griechenland* (1926). Esta instrumentación mitológica aportaba a la perspectiva eclesiológica dos elementos fundamentales: la identidad de Cristo y la Iglesia y las dimensiones cósmicas de la obra eclesial. La versión paulina de la implicación iglesia-reino era la implicación entre cuerpo de Cristo y universo a recapitular.

67 Pretende analizar el lenguaje mitológico de la carta para entenderla desde su tiempo. Tres hechos fundamentales deben ser anotados: la ascensión del redentor sobre los *epourania*, donde están situados los poderes infernales, para vencerlos y someterlos; la ruptura del muro celeste de separación entre judíos y gentiles, reconciliando a todos con Dios; el «hombre celeste», Cristo, cabeza suprema de su propio *pléroma*. Estos tres hechos permiten explicar la concepción de «cuerpo de Cristo». Mientras *sôma* en *Rom.* y *Cor.* expresaba sólo la relación entre los miembros, aquí Cristo es lo mismo *kephalé* que *sôma* + *kephalé* (ib. 1-37). Así aparecen las dimensiones cósmicas de la iglesia transfiguradas en el lenguaje mitológico.

68 E. Käsemann, *Leib und Leib Christi* (Tübingen 1933). La carne, como el «eón gnóstico», es algo en donde se está, la mundanidad exclusiva (das «Nur-Weltliche». Ib. 100 ss.). Cuerpo, *sôma*, es la persona que se aparece externamente, situada ante la decisión de ser «cuerpo de pecado» por la ruptura de la religación en su pura creaturalidad, o «cuerpo espiritual» por su apertura a la vida de Dios (ib. 120 ss). Es en efecto su Espíritu, *pneûma*, el que da vida a todos, no como fuerza natural, sino como poder histórico que introduce en la filiación (ib. 130ss). También el Espíritu es un mundo, en el cual el hombre se encuentra en su autenticidad aceptando la gracia de Dios. De nuevo encontramos aquí el influjo del planteamiento de Bultmann, influido a su vez fuertemente por M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927). El punto de partida es la antropología. Pero a diferencia de su maestro, Käsemann subraya la dimensión cósmica del hombre que es concebido en el ámbito constitutivo del mundo. De la antropología heideggeriana Bultmann ha acentuado la existencia, Käsemann la mundanidad. Esta divergencia será uno de los puntos que haga bifurcar con el tiempo su reflexión teológica, antropológica y eclesiológica. Cf. sus aportaciones recientes 'Zur paulinische Anthropologie' y 'Das theologische Problem des Motivs vom Leibe Christi', en *Paulinische Perspektiven* (Tübingen 1969) 9-60, 178-210.

69 En efecto, la unidad de la iglesia, como en la gnosis, se hace por la conjunción de las fuerzas anímicas de los *pneumatikoi*. En la cena se incor-

pora uno al Cristo pneumático, como en los banquetes paganos se cae bajo el poder de los demonios. Y en todos crece hasta la consumación total el eón de la agápe. «La iglesia es sentido y *télos* tanto para la cristología paulina como para su antropología». *Leib*, 183. La acentuación de la escatología presente ha hecho pasar la iglesia a primer plano y hasta parece perderse el primado de la cristología. Käsemann, *ib.* 183, hace suya la afirmación de Schweitzer, que gradualmente había pasado de la escatología a la mística. «La mística de Pablo no es otra cosa que la doctrina de la aparición de la iglesia preexistente, que se realiza sobre la base de la muerte y resurrección de Jesús». *Die Mystik des Apostels Paulus* (Tübingen 1930) 116 s.

70 E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ*. Études de théologie historique, I-II (Louvain 1933). El precedente más destacado fue la obra de F. Prat, *La théologie de Saint Paul*, I-II (Paris 1908, 1913), que trataba brevemente la eclesiología paulina (I, 417-36; II, 331-76), centrándola en el cuerpo de Cristo, como comunión de vida en él. La *communio sanctorum* se resume «en Cristo Jesús». Cf. también H. Clerisac, *Le mystère de l'Eglise* (Paris 1917); R. Garrigou-Lagrange, 'L'Eglise corps mystique du Christ', *VS* 59 (1928) 5-23; M. Gierens, 'Die Idee von Corpus Christi mysticum als katholische Einheitsidee', *ZAM* 4 (1930) 312-23; M. Cholet, *Lettre pastorale sur le Corps mystique du Christ* (Cambrai 1931); B. V. Miller, 'The Church, the Body of Christ', *Clergy Review* 16 (1931) 17-26.

71 En el origen está pues el Cristo muerto y resucitado que se entregó por nosotros. El misterio que se anuncia y que aparece ya en *Rom.* 3.21-26 es nuestra incorporación a él; Cristo en nosotros y nosotros en él. Se trata de una inclusión sobrenatural en el Salvador. La humanidad entera y el universo mismo están encerrados en él y es allí donde Dios los quiere y los bendice. «Por efecto de la gracia estamos sumergidos, incorporados verdaderamente a Cristo. Esta interioridad real y mística es el sentido plenario, el sentido técnico por así decirlo de la fórmula *in Christo*». Mersch, *Corps*, 103.

72 Este cuerpo es el «hombre nuevo», colectivo e individual al tiempo, pues él nos abarca a todos. Así queda expresado teológicamente el misterio de Cristo descubierto en el encuentro de la conversión: «*hoi pántes (hoi polloí)*, en *Christōi heis o hèn sōma, o heis ánthropos, o heis Khrístós*; nosotros todos, en Cristo, somos un solo cuerpo, un solo hombre, un solo Cristo místico» (*ib.* 252). El trabajo exegético de Mersch está categorizado en una ontología vitalista, que responde al ambiente espiritual del tiempo. Se prescinde del tomismo, pero no se excluye la reflexión filosófica en la comprensión de la teología de Pablo. Congar anota unos años después: «cosa curiosa, esta contemplación esencialmente religiosa y cristiana tiene un aire terriblemente filosófico; esta teología centrada sobre el Cristo total es excepcionalmente abstracta. Estamos continuamente en una especie de ontología del Cristo total, 'meta-metafísica', 'La obra póstuma del Padre Mersch', *Santa Iglesia*, 477. Cf. *VS* 77 (1946) 117-24. En la exégesis católica tardan en abandonar los presupuestos dogmáticos, como esquema de interpretación. En A. Medebielle, *DBS* II (Paris 1934) 633-68, encontramos un planteamiento desde la perspectiva dogmática (catolicidad, unidad, santidad, jerarquía), que se completa con una exposición de la naturaleza íntima de la Iglesia como cuerpo de Cristo, en el que se señalan también los mismos signos. La comprensión de Cristo como cabeza de la iglesia desde la *gratia capitis* juega un papel importante todavía en Th. Soiron, *Die Kirche als der Leib Christi* (Düsseldorf 1951).

73 A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus* (Münster 1937). Este nuevo pueblo de Dios es una «realidad

supramundana», referida a la realidad escatológico-transcendente del reino de Dios. Y al tiempo una «realidad intramundana», comunidad visible, en la unidad de la fe, de los signos sacramentales y del orden-jurídico (10 ss). No hay oposición entre la comunidad de Jerusalén y las comunidades de Pablo. Pablo reconoce a la autoridad de la *Urgemeinde*, a los primeros apóstoles como personas con autoridad y a Pedro en su preeminencia. Por otra parte las comunidades paulinas no son democracias regidas por el Espíritu, sino que están bajo la dirección apostólica de Pablo y tienen dirigentes locales (69-83). Las antinomias que plantea la eclesiología evangélica en los escritos paulinos no son ciertamente una disyuntiva.

74 Es Cristo quien nos ha dado su Espíritu incorporándonos a él. Nos lo ha enviado desde el Padre. Así la iglesia aparece como obra de la Trinidad. El Padre nos da el Espíritu de su Hijo, a través de él, por él, para él. Por eso los cristianos forman algo más que una persona moral. Son una persona mística. En ella «Cristo es el yo (no existe ningún yo-colectivo), él determina su ser. Ella surge en cuanto que él incorpora a los individuos humanos en su comunidad de ser y de vida» (ib. 122-3). La perspectiva dogmática *ecclesia ex Trinitate* era subrayada por estos mismos años en Francia. Y. M. Congar, *Chrétiens désunis*. Principes d'un «oecumenisme» catholique (Paris 1937) 68. «La Iglesia es como una extensión o una manifestación de la Trinidad, el misterio de Dios en la humanidad, la Trinidad y la iglesia es verdaderamente Dios que viene de Dios y vuelve a Dios llevando consigo, en sí, su creatura humana». H. de Lubac, *Catholicisme*. Les Aspects sociaux du dogme (Paris 1938) 291. «Entre las distintas personas por diferentes que sean sus dones, por desiguales que sean sus méritos, no domina un orden por grados de ser, sino según la imagen de la Trinidad —y por la mediación de Cristo, en el cual todos estamos incluidos en el interior de la Trinidad— una unidad de pericoreosis». Cf. Frey, *Mysterium*, 121 ss.

75 Cristo Cabeza es el vivificador de la iglesia. En él habita la plenitud de la divinidad y al plenificarnos como a cuerpo penetrado y animado de su fuerza salvadora, nos ha hecho su plenitud, *pléroma*. El es la cabeza por la preeminencia y el gobierno, pero sobre todo por la unión vital con sus miembros. Wikenhauser, *Leib*, 232 ss. Detrás de esta concepción no está el *hieròs gámos*, sino los lazos de Yahvé con su pueblo, entendidos como aianza matrimonial, y la comparación del reino escatológico con unas bodas. De todas formas Wikenhauser no tiene reparo en aceptar la hipótesis de Schlier y Käsemann sobre el *Urmensch*. Pablo se ha expresado en la terminología de la gnosis al formular a este nivel la eclesiología del cuerpo místico. Esta era claramente la lengua de su «mundo entorno» (ib. 239).

76 K. L. Schmidt, art. 'ekklesia', *ThW* III (1938) 502-39. Cf. sus anteriores trabajos 'Die Kirche des Urchristentums, eine lexikographische and biblisch-theologische Studie', *Festgabe Deissmann*, 258-319; 'Das Kirchenproblem in Urchristentum', *ThBl* 6 (1927) 293-302. La tarea propuesta por el *ThW* de Kittel permitió un equilibrio en la valoración del contexto helenístico y judío, superando así el pangnosticismo, que se había extendido a raíz de los trabajos de Reitzenstein. En este mismo año aparecía la monografía de L. Rost, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament* (Stuttgart 1938), que aclaró con precisión la prehistoria veterotestamentaria de *ekklesia*, posibilitando así la profundización en la categoría eclesiológica de nuevo pueblo de Dios, y su relación con el antiguo. Cf. F. Torm, 'Die erste christliche Gemeinde in ihrem Verhältnis zum Judentum', *ZStH* 3 (1936) 403-28; H. Strathmann, art. 'Laós', *ThW* IV, 29-57.

77 Los judeocristianos partían de la *ekklesia tou theou* de los LXX, el

grupo de hombres llamado por Dios. Para Pablo sus dos elementos constitutivos son el *toû theou* y el *en Khristôi*. La iglesia es la «asamblea de Dios en Cristo». Lo nuevo, en relación con el pueblo de la antigua alianza, es que el cumplimiento de las promesas se ve atestiguado en la resurrección de Cristo y en sus apariciones cualificadas que dan autorización y misión. De aquí parte el concepto de iglesia de Pablo y de la *Urgemeinde*. Así se explica que Pablo reconozca la autoridad y preeminencia de la comunidad de Jerusalén y de sus encargados y que por la colecta quiera mantenerse en comunión con ella. Schmidt, *ib.* 507-12.

78 La expresión *sóma toû Khristóu* subraya la estrecha relación de Cristo con la iglesia, acentuando la dimensión cristológica. Para hacer frente a las tensiones entre judeocristianos y paganocristianos, más que hablar de la conjunción sociológica de los miembros, hay que acentuar la comunión con Cristo. «Un solo hombre podía y tenía que ser la iglesia, si tiene comunión con Cristo. Sólo desde aquí se hace únicamente posible la comunidad de los hombres como hermanos entre sí. Frente a todos los intentos sociológicos de comprender la pregunta sobre la iglesia, se debe observar en Pablo, en las deuteropaulinas y también en el cuarto evangelio, que la *eclesiología no es otra cosa que la cristología y al revés*» (*ib.* 515). Esta conclusión manifiesta que a través de todas las oscilaciones en la interpretación, la concentración cristológica se mantiene. Desde ella se descubre la síntesis de lo que antes parecían perspectivas contrapuestas: la iglesia es acto de Dios en la historia santa, por el que crea el pueblo en Cristo, que heredará el reino. En ella se implican el individuo y la comunidad, la realidad espiritual y humana. Este es el balance de H. Köhnlein, 'La notion de l'Eglise chez l'apôtre Paul. A propos des publications récentes', *RHPPhR* 17 (1937) 357-77.

79 Al final de los años treinta aparecen las primeras señales de un cambio profundo en la autoconciencia eclesial. En medio del dolor y de la persecución, la iglesia empieza a reconocerse como el pueblo peregrinante de Dios. Ya antes, fuera de este contexto inmediato, se había planteado esta perspectiva eclesiológica, cf. H. F. Hamilton, *The People of God* (Oxford 1912); A. Vonier, *The People of God* (London 1937). Pero ahora E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief* (Göttingen 1939, 1957<sup>2</sup>) acertó a expresar esta nueva autoconciencia al analizar la eclesiología de la *carta a los hebreos*. La comunidad amenazada tiene que luchar por su fe y lo hace al principio con alegría, pero después se advierte en ella el agotamiento del cansancio. Frente a ella está la *epangelia*, como promesa estrictamente escatológica que señala la meta del pueblo caminante, que se alcanza por el sufrimiento y la muerte. Así se muestra la debilidad y la tentación de los creyentes que siguen al Hijo, como hijos y hermanos, sostenidos por su inmolación sacerdotal, que atraviesa el Gólgota para alcanzar el templo celeste. Por eso en medio de sus debilidades, la comunidad tiene la *parresia* que le da certeza de alcanzar el fin. Cf. esp. 10-15, 75 ss, 105-10, 156. La obra de Käsemann debe ser comprendida en el contexto de la experiencia eclesial de aquellos años en las cárceles y campos de concentración, en donde la iglesia empieza a sentirse como «comunidad bajo la cruz de Jesucristo». Cf. K. Hofmann - R. Schneider (ed.), *Sieger in Fesseln. Christuszeugnisse aus Lagern und Gefängnissen. Das christliche Deutschland 1933 bis 1945* (Freiburg 1947). La conciencia de iglesia pecadora aparece después gráficamente en la declaración del Consejo de iglesia evangélica alemana ante la representación del Consejo ecuménico de las iglesias. «Por nosotros ha alcanzado un dolor inmenso a muchos pueblos y países. Ciertamente durante largos años hemos luchado en nombre de Jesucristo contra el espíritu que encontró su expresión terrible en el régimen de violencia del

nacional-socialismo; pero nos acusamos de que no hemos confesado con más valor, no hemos orado con más fidelidad, no hemos creído con más alegría y no hemos amado con más ardor». Cf. K. Barth, *Die evangelische Kirche in Deutschland nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches* (Stuttgart 1946) 46. Se está esbozando una nueva autoconciencia eclesial. La iglesia vista hasta ahora en su comunión íntima con Cristo, como cuerpo suyo que es, empieza a experimentarse en el horizonte escatológico como pueblo emigrante y tentado, que va anunciado y haciendo el reino de Dios. Cf. la posición programática de M. D. Koster, *Ekklesiologie in Werden* (Paderborn 1940). La reflexión eclesiológica dogmática no fue sensible a este planteamiento cf. K. Adam, 'Ekklesiologie in Werden. Kritische Bemerkungen zu M. D. Koster's Kritik an den ekklesiologischen Versuchen der Gegenwart', *ThQ* 182 (1941) 150.

80 Un signo de esta conciencia es la obra de W. Bieder, *Ekklesia und Polis im Neuen Testament und in der alten Kirche*, zugleich eine Auseinandersetzung mit Erik Petersons Kirchenbegriff (Zürich 1941). No se puede acentuar tanto la anticipación escatológica, hasta el punto de conectar demasiado estrechamente la iglesia terrestre y la celestial. La ekklesia en este eón presente sólo existe como comunidad de extranjeros de camino hacia la *pólis*, de arriba, en la lucha y en el sufrimiento, viviendo por una parte el indicativo de la salvación y por otra estando bajo el imperativo de andar según el Señor. «La ekklesia sólo puede ser y es «politeía» (=comunidad) en cuanto su propia «politeía» (=derecho de ciudadanos) no la busca y encuentra en sí misma, sino que la espera de la *pólis* celeste». (24, cf. 4, 7-10, 11-14, 19-20, 24, 34-35). Desde aquí Bieder cree poder hacer una crítica fundamental a la eclesiología de Peterson, que presenta una iglesia asentada en sí misma, viviendo de sí, no del Cristo, que ha de venir, que pierde por tanto la prioridad de Cristo y la dimensión escatológica, que priva a la palabra de su exigencia absoluta, sustituyéndola por un culto que une la tierra con el cielo y hasta creando como nivel intermedio al grupo de los ángeles, gnósticos y mártires. Es discutible si este esbozo se adecúa con la eclesiología de Peterson o más bien está matizado por la precomprensión de Bieder, que quiere ver en él un «hijo de la patristica». De todas formas en esta crítica se reflejan las diferencias entre la eclesiología anterior y la más reciente, entre la actitud más predominantemente evangélica y la católica.

81 N. A. Dahl, *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums* (Oslo 1941, Darmstadt 1965<sup>2</sup>). Mirando hacia atrás en el prólogo de la segunda edición ha escrito Dahl: «Mi trabajo con el tema "El pueblo de Dios" empezó durante mi período de estudios en las universidades alemanas, bajo la impresión del *Kirchenkampf* de entonces. El manuscrito fue terminado en los «hektischen» meses del verano de 1940» (XIII).

82 Empieza estudiando el problema en el AT desde la alianza del Génesis hasta el anuncio de los profetas. Israel se reconoce pueblo de Dios volviendo al pasado, hacia la historia del pueblo elegido y pecador, viéndole presente en la ley, que configura la existencia de cada uno como miembro del pueblo, y mirando al futuro, desde donde las promesas dan la seguridad de que Yahvé los redimirá y hará definitivamente de ellos un pueblo. Dahl, *ib.* 2-50. Analiza después los cambios en el concepto de Israel dentro del judaísmo tardío, por la crisis religioso-política del nacionalismo y por la nueva escatología acopalíptica. *Ib.* 51-143. La perspectiva del judaísmo tardío, tan fecunda para analizar la dimensión escatológica de pueblo de Dios, fue posibilitada por W. Bousset - H. Gressmann, *Die Religion des Judentums* (Tübingen 1926<sup>3</sup>) y sobre todo P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im ntl. Zeitalter* (Tübingen 1934<sup>2</sup>). De este modo la autoconciencia eclesial encontraba un acce-

so científico a la comprensión de la tensión escatológica de la comunidad primitiva.

83 La iglesia, el Israel condenado y justificado por la cruz y la resurrección, el pueblo de Dios muerto y resucitado con Cristo, vive por la palabra de su evangelio, que arrancando el valor a la letra de la ley antigua, es ahora fuerza para el Israel según el espíritu, que existe bajo la nueva alianza, servida por los apóstoles (209-37). Este nuevo pueblo acoge en sí a los judíos y a los gentiles en una unidad, con proyección cósmica hacia la humanidad y el universo (237 ss, 250 ss). Sobre la unión de judíos y gentiles se había reflexionado en los años anteriores. Cf. esp. E. Peterson, *Die Kirche aus Juden und Heiden* (Salzburg 1933); L. Brun, 'Der kirchliche Einheitsgedanke im Urchristentum', *ZSTh* 14 (1937) 86-127. Cf. también R. N. Flew, *Jesus and his Church. A study of the idea of Ecclesia in the New Testament* (London 1938, 1943<sup>2</sup>) = (1960) 150-57. Vista la reflexión eclesiológica paulina en esta línea de continuidad «el concepto de iglesia no es una creación de Pablo, sino el desarrollo teológico consecuente de la conciencia comunitaria que existía ya antes de él». Dahl, *ib.* 264. Cf. Bultmann, *RGG*<sup>2</sup> IV, 1025 s. La síntesis pueblo de Dios y cuerpo de Cristo se está realizando desde los fundamentos, al ver nacer éste de aquél en el marco del AT y del judaísmo tardío. Sin embargo la novedad paulina consistiría en la justificación por la fe, sin las obras de la ley, propia del Israel *katà pneûma*, que empalmaría con la fe en el Kyrios y las experiencias pneumáticas helenísticas y haría posible que los griegos más alejados del judaísmo se sintieran pueblo de Dios. Dahl, *ib.* 264-5.

84 L. Cerfaux, *La théologie de l'église suivant saint Paul* (Paris 1942, 1948<sup>2</sup>). Parece que ha llegado a Cerfaux el influjo de la eclesiología francesa reciente con su inquietud por la unidad de la iglesia. Congar, *Chrétiens désunis* (Paris 1937); Lubac, *Catholicisme* (Paris 1938). El avance del movimiento ecuménico busca respuesta en la eclesiología bíblica. Un resumen esquemático de los resultados de Cerfaux sobre la eclesiología paulina del cuerpo místico aparece en W. Goossens, *L'Eglise corps du Christ d'après Saint Paul. Etude de théologie biblique* (Paris 1949).

85 Los cristianos, descendientes de Abraham, son hijos y herederos de Dios. Por eso Pablo puede llamarles «iglesia de Dios», la convocación de los «santos» y «elegidos», con los títulos tradicionales que el AT dio a la comunidad del desierto. Pero la iglesia no realiza sólo la adopción hecha en Abraham (Cerfaux, *Eglise*, 59 ss; «Regne», 182-87) y la santidad y elección dadas bajo Moisés (*Eglise*, 69 ss; 'La première communauté chrétienne à Jerusalem', *ETHL* 16 (1939) 22, 28), sino que es también el pueblo del culto espiritual. Es un templo con sacerdocio y sacrificio (*Eglise*, 111 ss).

86 Son iglesias en Cristo, que viven de la justificación obrada por el Espíritu en una unidad orgánica, como un cuerpo. La cena es el vínculo de unión. *Eglise*, 121 ss. Por el cuerpo real y personal de Cristo, muerto, resucitado y glorificado, con el cual se identifica el pan de la eucaristía, se unen los cristianos con sus distintos carismas en un mismo cuerpo. Cerfaux, *Eglise*, 202 ss. Lo que antes se llamaba pueblo, ahora con la comparación helenística, (W. L. Knox, 'Parallels to the Use of *sôma*', *JThS* 39 (1938) 243-46), se llama *sôma*, por la unidad de vida, que circula en todos los miembros. Sobre el valor de la experiencia de la unión con Cristo para la eclesiología paulina cf. también B. S. Easton, 'The Church in the New Testament', *ATHR* 22 (1940) 157-68; E. Buonaiuti, 'Christologie und Ecclesiologie bei Sankt Paulus', *Era* 8 (1940-41) 295-335.

87 En esta última etapa el centro es el misterio de Cristo entronizado,

que incorpora a su comunidad en orden a someter el cosmos. Cerfaux recoge los resultados de D. Deden, 'Le «Mystère» paulinien', *ETHL* 13 (1936) 405-42. En el mismo vocabulario se admite que *ecclesia* designa la iglesia una y universal, idealizada y transportada al cielo. Sobre el paso de la iglesia local a la iglesia universal cf. también Mundle, 'Kirchenbewusstsein', 39 ss; J. Y. Campbell, 'The Origin and Meaning of the Christian Use of the Word *Ekklesia*', *JThS* 49 (1948) 130 ss. = *Three New Testament Studies* (Leiden 1965) 41-54. Ahora está vista en el contexto del misterio de Cristo. El es la cabeza, del que nace la iglesia como cuerpo y *pléroma*, como esposa y edificación. Los cristianos muertos con Cristo, resucitados y entronizados con él, son la manifestación y la presencia de su misterio en el cosmos. Cerfaux, *Eglise*, 243 ss. Hay una transposición de la escatología judía y una influencia secundaria del helenismo (ib. 280 s). Con ambos elementos se logra expresar el misterio de la iglesia ecuménica, en unidad, bajo el señorío cósmico de Cristo (ib. 293 ss). A partir de aquí citamos Cerfaux, *Eglise* por la edición de 1965.

88 O. Michel, *Das Zeugnis des Neuen Testaments von der Gemeinde* (Göttingen 1941). La conciencia escatológica ha conducido de nuevo en estos años de la guerra a una concentración cristológica y sacramental. Cf. A. Fridrichsen, 'Eglise et sacrament dans le Nouveau Testament', *RHPPhR* 17 (1937) 337 ss. Un signo de este planteamiento en la teología anglicana es la obra de L. S. Thornton, *The Common Life in the Body of Christ* (London 1941, 1950<sup>3</sup>). La vida común de la Iglesia primitiva, se funda en la comunión con Cristo, en su muerte sacrificial y en su resurrección (221-84). Por ser «participantes de Cristo», los creyentes son «participantes del Espíritu». «La unión de la iglesia está sostenida por la acción creadora del Espíritu» (95). Thornton ha subrayado en este acontecimiento que la comunión horizontal de la fraternidad se funda en la de la filiación con Cristo (156-87). Esta obra no distingue críticamente las fuentes (*Hech.*, *Pablo*, *Juan*) y tiene una fuerte tendencia constructiva; pretende más bien una divulgación teológica que un análisis científico, pero sus puntos centrales son certeros y significativos del momento eclesiológico. Sobre la acentuación de la sacramentalidad en la cristología y eclesiológica católica de aquellos años, cf. Congar, *Santa Iglesia*, 451 ss; H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age* (Paris 1944).

89 El Cristo presente es el elemento constitutivo. La «comunión con su Hijo Jesucristo» es el rasgo esencial de la iglesia. Esta comunión se da en torno a la mesa, donde se comulga con su cuerpo y su sangre. Por eso el origen de la eclesiológica del cuerpo místico, no hay que buscarlo en la imagen estoica, ni en el eón gnóstico, ni en la tradición judía, sino en la experiencia sacramental. Michel, *Gemeinde*, 32-33, 43-9. Este planteamiento había sido sugerido por A. E. J. Rawlinson, 'Corpus Christi', *Mysterium Christi*, ed. A. Deissmann - G. K. A. Bell (Berlin 1931) 225-44. La iglesia es el nuevo pueblo de Dios, reunido por el bautismo en el cuerpo del Mesías. Michel, ib. 283-7. Esta unión se mantiene viva por la eucaristía, donde acontece la muerte redentora del Gólgota para participación de todos, al tiempo que se alcanza la comunión con el Resucitado como anticipación del último día (ib. 287-96). Desde aquí se entiende la iglesia, que es «un cuerpo y un espíritu».

90 *Sôma Khristoû* significa que el Señor crucificado y glorificado se sirve de la mediación de una comunidad humana para extender sobre la tierra su acción salvadora. En el cuerpo domina él mismo, toma como propio el destino del discípulo y lucha contra los poderes de este mundo. La iglesia está unida a la cruz y a la resurrección de su Señor y el acontecimiento salvador es su fuerza y su norma. Cristo, cabeza de la creación, es la cabeza de



la iglesia, en la que se despliegan sus fuerzas por la palabra y el sacramento. Michel, *Gemeinde*, 58-9, 63-9.

91 E. Percy, *Der Leib Christi (Sôma Khristou) in den paulinischen homologumena und antilegomena* (Lund-Leipzig 1942). La implicación cristológica de la iglesia parece concentrarse en la comunión de vida. «Hemos constatado que en la concepción de la comunidad como cuerpo de Cristo la unión de los creyentes con Cristo es el momento fundante». Ib. 18. Puesto que la unidad se expresa en esta fórmula, Percy construye sobre los resultados de A. Deissmann, *Die neutestamentliche Formel «in Christo Jesu»* (Marburg 1892).

92 *En Khristôi* significa la esfera de la salvación, como algo objetivamente dado. En cambio *en Pneûmati* se aplica para designar la vida normal de los creyentes, opuesta a la carne, o a la acción del Espíritu en la vida interior. Por el bautismo desaparece la distancia entre el acontecimiento salvador de Cristo y los cristianos. En él se muere con Cristo, muriendo al pecado y a la ley, y se resucita con él en la vida nueva de la justificación y de la filiación. Al «ser-en-Cristo» se tiene el Espíritu que determina la vida interior y la conducta exterior del creyente. Cristo, como ser divino, rompe así los límites espaciales y se convierte en *Pneûma ásoopoioûn*, al que nos incorporamos. Percy, *Leib*, 16, 22, 28, 35-6, 38.

93 «El pensamiento paulino del ser en Cristo de los creyentes arraiga por tanto en último término en el pensamiento de la entrega representativa de Cristo por nuestra causa». Percy, *Leib*, 43. En esta misma línea se mueven los trabajos de L. Malevez, En 'L'Eglise dans le Christ. Étude de Théologie historique et théorique', *RSR* 25 (1935) 257-91, 418-40 se plantea la incorporación de la iglesia a Cristo, desde la perspectiva dogmática de la inclusión de la humanidad en él. Después con más fidelidad a los textos paulinos, 'L'Eglise, Corps du Christ, sens et provenance de l'expression chez saint Paul', *RSR* 32 (1944) 27-94. El *in Christo Jesu* se basa no sólo en que Cristo ha muerto «en favor nuestro», sino «en el puesto de» nosotros, creando así el espacio de la gracia y de la justicia. «Espíritu y vida, espacio y siglo nuevo, tal es el Cristo en quien permanece la iglesia» (ib. 55). *Christus in nobis* expresa el sujeto colectivo, el complemento, el ámbito en el que Cristo llega al cumplimiento de sí mismo (ib. 65). Pero en esta irradiación vital él es la cabeza y el principio de la vida. Pablo puede haber recibido alguna influencia helenística incidental, pero ha sido sobre todo la experiencia comunitaria la que ha llevado a este pensamiento.

94 La relación entre el fundamento cristológico y la conciencia escatológica fue estudiada por entonces con agudeza por W. G. Kümmel, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus* (Uppsala 1943). La iglesia queda fundada propiamente en la pascua, la acción escatológica, de Dios. La comunidad ve realizado en su comienzo, lo que Jesús anunciaba, pues en su muerte y resurrección ha irrumpido el «eón nuevo» (ib. 27-9, 35-6, 42-3). En los títulos «iglesia de Dios», «santos» y «elegidos» se atestigua su conciencia histórica, pues cree vivir en el último tiempo ya empezado, pero aún no consumado (ib. 7-19). La comunidad «se entiende como el grupo de hombres, en medio de los cuales Dios ha manifestado la irrupción del nuevo eón y en este círculo se está llamado naturalmente a extender el anuncio del comienzo del tiempo de salvación» (ib. 10).

95 O. Cullmann, *Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament* (Zürich 1946). Este mismo planteamiento en el horizonte de la historia de la salvación se desarrolla en *Christus und die Zeit* (Zurich 1946). Por sugerencia de K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* (Zürich 1939 ss) Cullmann buscó el

centro del mensaje del NT en Cristo muerto, resucitado, entronizado en medio de la historia de la salvación: *Königsherrschaft Christi und Kirche in Neuen Testament* (Zürich 1941); *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse* (Zürich 1943). Las mismas experiencias de la guerra (1944-45 y el *Victory Day*) ayudan a pensar en el «ya» y «aún no» del combate escatológico. La escatología futura va dando paso poco a poco a la escatología presente. Cullmann se encuentra por aquellos mismos años entre la «escatología consecuente», planteada por A. Schweitzer (cf. M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas problematisch dargestellt* (Bern 1941) y la escatología presente desmitologizada de R. Bultmann (cf. *Offenbarung als Heiligeschehen*, München 1941). Cf. O. Cullmann, 'Die Hoffnung der Kirche auf die Wiederkunft Christi', *Verhandlungen des Schweizerischen Reformierten Pfarrvereins* (Basel 1942) 26-50. La proyección de la iglesia al mundo se tematiza también en estos años. Cf. K. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (München 1946); J. Koch Mehring, 'Die Stellung des Christen zum Staat nach Rom. 13 und Apk Joh. 13', *EvTh* 7 (1947-8) 378-401; W. Schweitzer, *Die Herrschaft Christi und der Staat im NT* (München 1949); E. Gaugler, 'Der Christ und die staatlichen Gewalten nach dem NT', *IKZ* 39 (1950) 133-53.

96 El tiempo del reino de Cristo empezó con su muerte y resurrección, sobre todo con su entronización, y terminará con su segunda venida. Implica el último tiempo del eón presente y el comienzo del futuro. La iglesia, por su parte, empieza con Pentecostés, al recibir el Espíritu, el don y las primicias del último tiempo, y terminará con la entrada del reino de Dios. Cf. Cullmann, *Königsherrschaft*, 11-23. «La iglesia forma el lugar estrechamente limitado del reino de Cristo, el que Cristo, la cabeza de la creación entera, ha escogido para su cuerpo terreno» (ib. 32). Así se explica su relación con el estado, que permanece, sépalo o no, bajo el reinado de Cristo.

97 Cf. Cullmann, *Königsherrschaft*, 35-43. *La Royauté du Christ et l'Eglise dans le Nouveau Testament* (Paris 1941). A este nivel se advierte que la comprensión de la eclesiología paulina y neotestamentaria ha superado las perspectivas de la etapa anterior y se empieza a vislumbrar ya una nueva imagen de la iglesia. F. M. Braun, *Neues Licht auf die Kirche*. Die protestantische Kirchengematik in ihrer neuesten Entfaltung (Einsiedeln-Köln 1946), después de examinar el planteamiento eclesiológico de los últimos años dentro de la teología evangélica, cree descubrir un nuevo *consensus*: 1) El reino de Dios no es el reino interior de los liberales, ni el reino del fin inmediato de la escatología consecuente. 2) La iglesia es el pueblo de Dios, órgano del reino de Dios. 3) El grupo de los doce es el primer representante de la comunidad mesiánica. 4) La iglesia es también «societas externarum rerum». 5) La iglesia es tan visible como el hombre individual y debe preparar el reino, 6) pues es esencialmente escatológica y se dirige hacia el reino futuro (91-132). Esta nueva visión panorámica, a poco más de diez años de la de Linton, muestra hasta qué punto el trabajo exegético va haciendo confluír las eclesiologías protestantes y católica.

98 El lugar más adecuado para analizar este problema dentro del *Corpus paulinum* es la carta a los efesios. Cf. H. Schlier - V. Warnach, *Die Kirche im Epheserbrief* (Münster 1949). La iglesia está pensada y querida antes de los siglos. En ella la creación se rehace en nueva creación. La comunidad reconciliada de judíos y gentiles está destinada al universo, por ser la plenitud de Cristo. «Es la plenitud plenificada y plenificante, que ha llenado y llena el todo. En esta plenitud como plenitud suya, [de Cristo], queda incorporado el todo y así el mismo [todo] llega a ser plenitud, es decir, iglesia» (ib. 170).

La creación está ordenada a la iglesia y ésta sirve a la creación recreándola y recapitulándola (ib. 172-86). Warnach acentúa más la comunión sacramental misteriosa con Cristo (cf. ib. 12.40) y las consecuentes exigencias éticas, que la comunidad de la *agápe* ha de vivir en medio del mundo (cf. ib. 18-41). Se advierte en el trabajo de Warnach una inserción de elementos dogmáticos y constructivos que permiten encontrar en *Ef.* las líneas fundamentales de la eclesiología católica.

99 A. Oepke, *Das neue Gottesvolk in Schriftum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung* (Gütersloh 1950). Parte del AT de la anfictionía de Yahvé, que se siente obligada a él por la elección y la alianza con los padres, confirmada en el Sinaí. Analiza después la evolución de pueblo de Dios, que se va diferenciando cada vez más de la comunidad de sangre y que espera por el anuncio de los profetas una nueva alianza, abierta a todos los pueblos (ib. 88 ss, 102 ss). Frente a la afirmación de la sinagoga en la exclusividad de sus privilegios, Jesús hace un «nuevo comienzo» (ib. 122 ss). No está Dios remitido a Israel, sino Israel pendiente de Dios. Por eso este nuevo pueblo hacia el reino, no es más una comunidad de sangre, sino la comunidad de los últimos tiempos, nacida por la revelación salvadora del Dios viviente (ib. 156 ss, esp. 168). En la última cena tenemos el testimonio de la nueva alianza, que empalma con la pascua de la salida de Egipto, pues ahora se constituye también el nuevo pueblo de la alianza (ib. 173 ss). En torno a estos años se estudiaba con renovado interés el pueblo de la antigua alianza en vistas a comprender el misterio del nuevo pueblo, cf. B. Balscheit, *Gottesbund und Staat* (Zürich 1940); H. Hug, *Das Volk Gottes* (Zürich 1942); Hans W. Hertzberg, *Werdende Kirche im Alten Testament* (München 1950); F. Asensio, *Yahveh y su pueblo* (Roma 1953); J. M. Nielen, *Gottes Volk und Gottes Sohn. Zum christlichen Verständnis des Alten Testaments* (Frankfurt 1954); B. Reicke, 'Die Bedeutung des Gottesvolksgedanken für den neutestamentl. Kirchenbegriff', *Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz* 17 (1955); H. J. Kraus, *Das Volk Gottes im Alten Testament* (Zürich 1958); H. Wildberger, *Jahwes Eigentumsvolk. Eine Studie zur Traditionsgeschichte und Theologie des Erwählungsgedankens* (Zürich-Stuttgart 1960).

100 Oepke, *Volk*, 199 ss. La iglesia es la depositaria de la alianza nueva que prolonga la antigua. Pero ahora el evangelio de la justificación ha reunido en uno a judíos y gentiles. Pablo mantiene la dialéctica del *próton* y de la *ou diastolé*. «Teocéntricamente considerada la comunidad es la misma en la alianza antigua y nueva. Y, sin embargo, sólo hay iglesia en sentido estricto bajo el *éskhaton*, que excluye la *sárx* y da lugar al *pneúma*» (ib. 218). J. C. Campbell, 'God's People and the Remnant', *SJTh* 3 (1950) 78-85 muestra cómo la idea del «resto» culmina en el «siervo» del Deuterocanónico, que justifica a todos. En la cruz de Cristo nace el «nuevo Israel de judíos y gentiles» (82). Y como el antiguo se mantenía por la fidelidad a la palabra, así también ahora la iglesia, se mantiene, en cuanto Cristo vive en ella por la palabra y el sacramento con su actuación mesiánica (85).

101 Oepke, *Volk*, 222 ss. El paso hacia el Cuerpo de Cristo supone un influjo gnóstico, pero no se pierden las raíces bíblicas en la historia de la salvación. Pues no significa «una reunión esotérica de pneumáticos», como en la *gnósis*, ni una «sociedad en sentido político» como en la *estósa*, sino el cuerpo cósmico del hombre universal. El AT conoce la personalidad universal de un hombre como Adán, padre de la humanidad, que viene a ser un cuerpo. Pablo puede usar esta comparación, basándose en la experiencia personal de que el Señor está presente en su comunidad (ib. 227). Por tanto la cosmología de *Col.* y *Ef.* no tiene un fin en sí misma, sino que pretende

expresar una teología de la historia universal, el carácter absoluto de la persona de Cristo y su significación salvadora (ib. 228).

102 J. A. T. Robinson, *The Body* (London 1952). Robinson, por estos años, se ha movido entre la reflexión científica y la acción temporal. El proyecto de la Europa occidental de la postguerra, abrir un camino entre la democracia liberal individualista y las democracias populares colectivistas, le sugiere esta perspectiva del cuerpo místico, como comunidad personal, que, según vimos, ya había aparecido en el continente. La dimensión cósmica de la iglesia se encuadra en el horizonte escatológico, por el que Robinson siente especial interés (*In the End God. A study of the Christian Doctrine of the Last Things*, 1950; *Jesus and His Coming. The Emergence of a Doctrine*, 1957). Thornton, le ayuda a comprender la comunión de vida con Cristo. El concepto de cuerpo de Käsemann le ayuda para explicar la relación entre el cuerpo de Cristo y el cuerpo de este mundo (ib. 25ss). El concepto paulino de cuerpo sirve para la solución cristiana del problema social, político y religioso de nuestro tiempo. Cf. Robinson, *Body*, 9. Partiendo de aquí y bajo el influjo de Bonhöffer subrayará más tarde el servicio de la iglesia al mundo secular. *Gott ist anders* (München 1966<sup>12</sup>) 137 ss; *Eine neue Reformation* (München 1965) 86 ss.

103 Robinson, *Body*, 34 ss. Nosotros por el bautismo hemos sido crucificados con él, para vivir en su vida. Desde este fundamento cristológico y sacramental debe ser entendida la eclesiología del «cuerpo de Cristo». Cf. A. S. B. Higgins, *The Lord's Supper in the New Testament* (London 1952) 69-70; C. T. Craig, 'Soma Christou', en S. E. Johnson (ed.), *The Joy of Study* (1951) 73-85. Cuando Pablo habla de él, se refiere más bien a una persona que a un grupo. Es Cristo mismo, quien está en la eucaristía y en la iglesia, «complemento físico y extensión de la única y misma persona y vida», no como un «colectivo-suprapersonal», sino como una «organización personal específica». Robinson, *Body*, 31.

104 Robinson, *Body*, cf. esp. 57-63, 81-83. Robinson cree que los orígenes de esta perspectiva eclesiológica pudieran estar en un sincretismo de elementos (AT, gnósis, estóia). De todas formas se acentúa la comprensión hebrea de la personalidad corporativa bajo la forma de Adán y nuevo Adán.

105 E. Best, *One Body in Christ. A Study in the Relationship of the Church to Christ in the Epistles of the Apostel Paul* (London 1955). La relación expresada por la fórmula «en *Khristōi*» no es individual, sino social (ib. 7 ss). Expresa el seguimiento y la salvación. Los creyentes están en el lugar de la salvación, como en una personalidad corporativa. Tanto Cristo como Adán son fuentes de vida en una especie de solidaridad racial. Aquél purifica con la justicia el pecado de éste (ib. esp. 41 s). La fórmula «*syn Khristōi*» expresa más la relación que los creyentes tienen con Cristo, que la que tienen entre sí, pero al ver todos los pasajes en conjunto se descubre también una implicación horizontal (ib. 59 ss). Bautizarse *eis Khristón* es entrar por el Espíritu en un «estado de existencia» comunitaria, que se describe como un cuerpo al que se incorporan los miembros (ib. 72 ss). Sobre el valor que da Best a la personalidad corporativa para la eclesiología cf. «Corporate Personality and Racial Solidarity» (ib. 203-7), «The Messiah an his People». En esta línea cristológica y sacramental se mueve también el trabajo de J. Knox, *The Early Church and the Coming Great Church* (New York 1955). La iglesia es comunión, participación en el Cristo muerto y resucitado por el Espíritu (52). Pero añade el reconocimiento de la autoridad apostólica y su unión a Jerusalén, como lo atestigua la colecta de Pablo (83-100). La unidad y catolicidad son un desarrollo de la teología del cuerpo místico de *Ef.* y el «catolicismo», más

un «fulfillement», que una «distorsion» de la naturaleza unitaria de la iglesia (129).

106 Al pasar a *Col.* Pablo se fija en su relación con el cuerpo entero y lo llama cabeza, no alma, sino Señor y Salvador, mientras en *Ef.* el acento recae sobre la iglesia, comunidad redimida y plenificada, donde se da la unidad de judíos y gentiles. De la cabeza se recibe la fuerza del crecimiento; por eso Cristo es la piedra angular del nuevo templo y la iglesia es esposa a la que él alimenta y cuida. Best, *Body*, 112 ss, 129.

107 A. Oepke, 'Leib Christi oder Volk Gottes bei Paulus?', *ThLZ* 79 (1954) 363-68. Pablo debe ser interpretado primariamente no desde la mística (heleñismo) sino desde la justificación (judaísmo). El punto de partida es el *Christus pro nobis*, la *iustitia extra nos*. Después, de modo consecuente, proviene el *Christus in nobis*. Por eso el pueblo de Dios precede al cuerpo de Cristo. Ahora bien la comunidad con Dios, no se realiza porque algo cambie en el hombre, «sino porque Dios, por la entrega de su Hijo, elimina el obstáculo del pecado y da al hombre la mano para la reconciliación. Aquí está propiamente para Pablo el lugar fontanal de la idea de la iglesia (2 *Cor.* 5.18-21)... Por esta concepción no queda excluida la realidad del cuerpo de Cristo, sino que precisamente queda establecida en su comprensión paulina originaria» (ib. 336). La trasposición teológica de una concepción a otra se realiza dentro de las categorías judías de la personalidad corporativa (p. e. así eran entendidos en el AT el siervo de Yahvé y el hijo del hombre). La conclusión fundamental de Oepke es ésta: Del cuerpo al pueblo no conduce ningún camino. «Del pensamiento de pueblo al de cuerpo conduce, por el contrario, más de un camino» (ib. 363). «Ambos conceptos no forman en sentido de Pablo una alternativa, sino que están en relación de síntesis, de modo que el pensamiento del pueblo de Dios es raíz y tronco, pero la idea del cuerpo de Cristo forma la coronación. Por tanto no: pueblo de Dios o cuerpo de Cristo, sino: pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo» (ib. 368).

108 F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche*. Studien zur Theologie des Epheserbriefes (Trier 1955). Afronta su teología en diálogo con Schlier y Käsemann. Se trata de discutir si el mito del *Urmensch* es esencial a la interpretación, y mediante ello descubrir el horizonte «cósmico» de la teología de la carta.

109 Estamos ante la visión judía del mundo. El trono de Dios se asienta en la trascendencia, lejos de las partes más bajas de la tierra. En la región intermedia está el reino de los poderes cósmico-demoníacos, que rompen la unidad de la creación. En este marco se inscribe el acontecimiento de Cristo. Mussner, *Christus*, 76-172. «Por la muerte y elevación de Jesús al trono celeste de Dios está toda la humanidad y el todo arrastrado en una gran dinámica, cuya meta escatológica según la voluntad del Padre es: *Señorío de Cristo*» (ib. 174). Plenificar el todo (*Ef.* 4.10) es penetrarlo con señorío (ib. 59).

110 Mussner, *Christus*, 76-172. La raíz de este concepto de la iglesia hay que buscarla sobre todo en la comprensión metafórica del templo en el AT, en la fundamentación en Cristo del nuevo lugar cultural, por la presencia del Espíritu en los cristianos. Desde aquí hay que comprender la eclesiología del cuerpo, que en Pablo está siempre en función de la parénesis de la unidad. Mussner pretende acentuar la experiencia comunitaria de la salvación como punto de partida de la comprensión eclesiológica, más que la asunción de categorizaciones teológicas, que sin duda también se dan. En esta línea de comprensión cuerpo/pueblo=temple, que reúne a la nueva humanidad de judíos y gentiles para gloria de Dios, cf. F. Mussner, '«Volk Gottes»

im Neuen Testament', *TThZ* 72 (1963) 169-78; 'El pueblo de Dios según Efesios 1.3-14', *Concilium* 2 (1965) 99-108.

111 La perspectiva estoica fue subrayada por J. Reuss, 'Die Kirche als «Leib Christi» und die Herkunft dieser Vorstellung bei dem Apostel Paulus', *BZ* 2 (1958) 103-27. La perspectiva gnóstica continúa siendo defendida por P. Pokorny, 'Sôma Khristou im Epheserbrieff', *EvTh* 20 (1960) 456-64. Este planteamiento se encuentra desarrollado y precisado después en *Der Epheserbrieff und die Gnosis. Die Bedeutung des Haupt-Glieder-Gedankens in der entstehenden Kirche* (Berlin 1966). C. Colpe, 'Zur Leib-Christi Vorstellung im Epheserbrieff', en *Judentum, Urchristentum, Kirche*, Festschrift J. Jeremias (Berlin 1960) 171-87, toma parte en la discusión sin aceptar ninguna de las dos posiciones, ni el gnosticismo de Schlier y Käsemann, ni el judaísmo de Mussner. Pretende resolver el problema desde el judaísmo-helenístico. Pablo tomaría el concepto del Hijo del hombre elevado y le daría después los rasgos metafísicos del «hombre ideal», al modo de Filón. Una síntesis compleja de las distintas perspectivas aparece en H. Schlier, *Der Brief and die Epheser*. Ein Kommentar (Düsseldorf 1957, 1965<sup>5</sup>) 90-96. Cf. H. Schlier, 'Corpus Christi', *RAC* III (Stuttgart 1957) 437-53. Hay una acentuación cada vez mayor de la comprensión judía de la familia, del pueblo y de la humanidad como personalidad corporativa. La reflexión sobre Adán y Cristo, como base de la cristología, adquiere una particular significación. Por este camino las interpretaciones católica y protestante de la eclesiología paulina van alcanzando una cierta unanimidad. P. Bonnard, 'L'Eglise Corps de Christ dans la paulinisme', *RScTh* 8 (1958) 268-82 quiere subrayar como denominador común que la exégesis católica acentúa más la unión de la cabeza y el cuerpo; la protestante más la separación. El pretendería una mediación.

112 J. Pfammatter, *Die Kirche als Bau*. Eine exegetischtheologische Studie zur Ekklesiologie der Paulusbriefe (Roma 1960). El análisis histórico-religioso había sido ya realizado en buena parte por Ph. Vielhauer, *Oikodome*. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom N.T. bis Clemens Alexandrinus (Karlsruhe 1940). Cf. también A. Fridrichsen, *Ackerbau und Hausbau in formelhaften Wendungen in der Bibel und bei Platon* (Stuttgart 1922). Pero poco a poco se va descubriendo que el marco de interpretación más próximo no es el helenismo, sino el judaísmo y especialmente Qumram. La comunidad se siente como el nuevo pueblo de Dios, santificado por la presencia del Espíritu. Pfammatter, *Bau*, 152-64.

113 Pfammatter analiza los fragmentos sobre la edificación de la iglesia desde las primeras cartas hasta las cartas pastorales (ib. 5-139). Subraya sobre todo que la edificación es templo donde habita el Espíritu, que santifica la comunidad (ib. 35 ss). El servicio para el crecimiento es la tarea del apóstol, sabio arquitecto, que con ayuda de los demás carismáticos trabaja porque la iglesia sea edificada sobre el cimiento de Cristo en el Espíritu. Cf. ib. 19-35, 61-66; Vielhauer, *Oikodome*, 79 ss.

114 En la segunda parte del trabajo se sistematizan los resultados, cf. Pfammatter, ib. 165-92. Dios es señor y padre de la casa; los creyentes, sus hijos, son hermanos entre sí. Cristo es el fundamento y la clave de la bóveda, el principio de vida y crecimiento de la iglesia, como cabeza en el cuerpo. El Espíritu Santo, en cuanto enviado por el Padre y el Hijo, es quien habita en la casa, convirtiéndola en templo. La santidad, que quiere expresar la imagen, no es más que la consecuencia de esta íntima unión con la Trinidad. Pero esta imagen sirve también para indicar que la iglesia está constituida por hombres, en la armonía de sus distintos

servicios, bajo el señorío y la dirección de Cristo, realizando la presencia de Dios entre nosotros. Se advierte en algunos aspectos el peso de la dogmática: Cristo, cabeza que da vida; Espíritu, atmósfera de la iglesia; institución y acontecimiento; notas esenciales de la iglesia. Cf. 170, 172, 183 s, 188 s.

115 Desde la eclesiología bíblica penetra este *consensus* en la eclesiología dogmática. En primer lugar se estudia pueblo de Dios en la eclesiología patristica: Cf. J. Eger, *Salus gentium*. Eine patristische Studie zur Volkstheologie des Ambrosius von Mailand (München 1947). J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (München 1954). «La Iglesia es precisamente el pueblo de Dios, que consiste como cuerpo de Cristo» (327). También en la teología de la liturgia: Cf. B. Schaut, 'Die Kirche als Volk Gottes. Selbstaussagen der Kirche im römischen Messbuch', *Bened. Monat.* 25 (1949) 187-96. La eclesiología dogmática asume estos resultados. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, III, 1 Die Lehre der Kirche (München 1958<sup>5</sup>) trad. esp. (Madrid 1962) «La iglesia es el neotestamentario pueblo de Dios, fundado por Jesucristo, jerárquicamente ordenado y al servicio del reino de Dios y de la salvación de los hombres, que existe como cuerpo místico de Cristo» (56). Una intensa reflexión sobre la iglesia como pueblo de Dios se llevó a cabo en estos años. J. Feiner - J. Trütsch - F. Böckle, *Fragen der Theologie, heute* (Einsiedeln-Köln 1957) esp. 221-3; J. Backes, 'Die Kirche ist das Volk Gottes im Neuen Bund', *TThZ* 69 (1960) 111-17; 'Gottesvolk im Neuen Bund', *TThZ* 70 (1961) 80-93; 'Das Volk Gottes im Neuen Testament', en H. Asmussen (ed.), *Kirche, Volk Gottes* (Stuttgart 1961) 97-129; F. B. Noris, *God's own People*. An introductory Study of the Church (Baltimore 1962). La implicación entre cuerpo de Cristo y pueblo de Dios se hace cada vez más patente. Y. M. J. Congar, '¿Puede definirse la Iglesia?', *Santa Iglesia*, 27. «No se puede llegar a ser Pueblo de Dios, si no es llegando a ser Cuerpo de Cristo, miembros del Cuerpo del Hijo muy amado. No cabe definir la iglesia del Nuevo Testamento como «Pueblo de Dios», si no se agrega, también «y Cuerpo de Cristo». R. Schnackenburg - J. Dupont, 'La iglesia como pueblo de Dios', *Concilium* 1 (1965) 105-13, «Pueblo de Dios» y «cuerpo de Cristo» se complementan de forma necesaria» (100).

116 El estudio de R. J. McKelvey, *The New Temple*. The Church in the New Testament (Oxford 1969) dedica unas páginas al análisis de esta imagen en Pablo. El templo fue el punto focal y unificador de la vida israelita y en la escatología se espera un templo nuevo, donde Dios esté presente entre los suyos. Después en los escritos pseudoepigráficos, en los rabínicos y en Qumran encontramos una acentuación de la trascendencia de la presencia divina, al tiempo que se espiritualiza el culto. Antes se creía que la concepción de la comunidad como templo espiritual partía de la idea estoica y filónica del hombre como templo (J. Wenschkewitz, 'Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament', *Angelos* 4 (1932) 77-230), ahora con los escritos de Qumran se demuestra que la imagen procede del judaísmo palestinese. Cf. B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament* (Cambridge 1965) esp. 49-71; O. Betz, 'Felsenmann und Felsengemeinde', *ZNW* 48 (1957) 49-77. En Pablo el nuevo templo significa: 1) la comunidad local, que representa la universal; 2) el lugar de habitación de Dios entre nosotros; 3) realidad teocéntrica (templo de Dios en el Espíritu), en la que se da la santidad sobre el fundamento de Cristo; 4) se subraya la unidad y se califica como sacrilegio la desunión; 5) la vida cristiana es un culto que dice relación a su condición de templo; 6) así se ve la Iglesia como realización de la esperanza del Israel del AT (92-124). Pero esta dimensión constitutiva de la iglesia venía sugerida sobre todo desde la eclesiología bíblico-dogmática francesa, Cf. J. Da-

niélou, *Le Signe du Temple ou la Présence de Dieu* (Paris 1942); H. M. Féret, 'Le Temple du Dieu vivant', en *Prêtre et Apôtre* (Paris 1947) 103-5, 135-7, 166-9, 181-4; M. Fraeyman, 'La spiritualisation de l'idée du temple dans les épîtres pauliniennes', *ETHL* 23 (1947) 378-412; A. Cole, *The New Temple. A Study in the Origins of the catechetical 'Form' of the Church in the New Testament* (London 1950); Y. M. J. Congar, *Le Mystère du Temple* (Paris 1958). Merece la pena subrayarse que Congar llegó a este tema desde el estudio del laicado (introducción). La misma concepción eclesial, que acentúa el sacerdocio de los laicos, avoca al redescubrimiento en ellos de los carismas del Espíritu. Por otra parte la reflexión teológica había ido centrando su interés en la acción del Espíritu en la iglesia (P. Nautin, *Je crois à l'Esprit-Saint dans la sainte Eglise pour la résurrection de la chair. Études sus l'Histoire et la Théologie du Symbole* (Paris 1947); A. Vonier, *L'Esprit et l'Épouse* (Paris 1947), en el cuerpo apostólico (Y. M. J. Congar, 'Le Saint-Esprit et le corps apostolique realisateurs de l'oeuvre du Christ', en *Esquisses du Mystère de l'Eglise* (Paris 1953<sup>2</sup>), y en todo el cuerpo (K. Rahner, 'Das Charismatische in der Kirche', *SZ* 160 (1957) 161-86; art. 'Charisma', *LThK* II (1958) 1027-30; *Das Dynamische in der Kirche* (Freiburg 1958<sup>2</sup>). Con todos estos precedentes se había posibilitado la comprensión de la iglesia como templo del Espíritu Santo.

117 R. Schnackenburg, 'Wesenszüge und Geheimnis der Kirche nach dem Neuen Testament', en F. Holböck - Th. Sartory (ed.), *Mysterium Kirche, in Sicht der theologischen Disziplinen* (Salzburg 1962) 89-199. Este trabajo aparece ampliado en *Die Kirche im Neuen Testament. Ihre Wirklichkeit und theologische Deutung, ihr Wesen und Geheimnis* (Freiburg 1961) 71-77. Cf. también V. Warnach, *Bibeltheologisches Wörterbuch* (Graz 1959) 432-59. Para una síntesis de la eclesiología del NT en la exégesis de aquellos años, cf. K. Stendahl, *RGG*<sup>3</sup> III (1959) 1297-1304; O. Linton, *RAC* IV (1959) 905-21. Cf. también V. Warnach, *BThW* II (1962<sup>2</sup>) 693-717; J. Schabert, ib. 1147-58; P. Grelot, *VThB* (Paris 1962) 815-26; J. Blinzer, *LThK*<sup>2</sup> X (1965) 845-7.

118 Cuerpo de Cristo es el fruto más maduro del pensamiento neotestamentario sobre la iglesia. Es exclusivo de Pablo, pero tiene sus paralelos en la vid y los sarmientos de *Jn.* 15.1-8, en la «casa espiritual» y «sacerdocio santo» de *1 Pe.* 2.4f e incluso en la «esposa del Cordero» de *Apoc.* 12.29; 22.17. En el fondo se trata de expresar la unión íntima del pueblo de Dios con Cristo: su relación a Dios por Cristo, la unión de sus miembros bajo Cristo, su crecimiento hacia Cristo. La iglesia en el Nuevo Testamento permanece «pueblo de Dios», pero es un pueblo de Dios constituido de nuevo en Cristo y hacia Cristo. Su forma nueva y singular está expresada del modo más adecuado con «Cuerpo de Cristo»; totalidad y membración, fundamentación y meta, vida y crecimiento de la iglesia se pueden estudiar aquí de la manera mejor. La iglesia es «pueblo de Dios» como «cuerpo de Cristo» y es «cuerpo de Cristo» en un sentido determinado o incluso fundado por el pensamiento de «pueblo de Dios». Schnackenburg, *Kirche*, 147; cf. 133-56. P. S. Minear, *Images of the Church in the New Testament* (Philadelphia 1960) ha pretendido dar una visión panorámica de la eclesiología del NT tomando como base las distintas imágenes, que él estudia en todos los escritos y comenta brevemente. Hay algunas secundarias (28-65) y otras fundamentales: «pueblo de Dios» (66-104), «nueva creación» (105-35), «comunidad de fe» (136-72), «cuerpo de Cristo» (173-219). El resultado es la mútua implicación de unas con otras, que recíprocamente se esclarecen (221-49). Por lo que a la eclesiología paulina se refiere, Minear cree en resumen que hay que partir de *Ef.* 1, desde la elección (3-4) hasta el señorío de Cristo por su cuerpo (22-3). Allí están incluidos el Padre, el Señor Jesús, el Espíritu, «la comunidad que cree, que espera,



que ora y ama, y el mundo de los poderes que se ha de recapitular». «Si queremos comprender toda la realidad, debemos usar por completo la imagen del cuerpo, pero complementándola con otras muchas imágenes» (249).

119 Schnackenburg, *Kirche*, 165-71. El horizonte escatológico había sido ya subrayado por él, cf. *Gottesherrschaft und Reich* (Freiburg 1961<sup>2</sup>) esp. 119-223. Por otra parte los trabajos de Mussner y Schlier sobre *Ef.* ayudaban a insertar la iglesia en el señorío de Cristo. La iglesia peregrina hacia el reino se sitúa en el tiempo entre en el ya y el aún no, entre la resurrección y la parusía. Así se supera la vieja tensión escatológica, que Schnackenburg ve reflejada de modo típico en A. Vonier, *Das Mysterium der Kirche* (Salzburg 1934) y E. Grosche, *Pilgernde Kirche* (Freiburg 1938).

120 J. J. Meuzelaar, *Der Leib des Messias*. Eine exegetische Studie über den Gedanken vom Leib Christi in den Paulusbriefen (Assen 1961). Significativo precedente de este planteamiento en Y. M. Congar, 'La Iglesia y su unidad', en *Esquisses du Mystère de l'Eglise* (Paris 1941, 1952<sup>2</sup>), trad. esp. (Barcelona 1961<sup>2</sup>) 15 ss.

121 En todo este contexto eclesiológico juega un gran papel la situación de los prosélitos en las comunidades judías de la diáspora. Allí se experimenta el muro de separación que separa a «los que están cerca», de «los que están lejos». El Mesías ha hecho la paz, creando un hombre nuevo. El bautismo es la circuncisión mesiánica, que rompe las diferencias, sin arrancar al hombre de su situación natural. No es un acontecimiento referido al individuo, sino a la comunidad; un acto de iniciación, semejante al bautismo de los prosélitos, que sitúa en el cuerpo del Mesías, para morir y resucitar con él. Meuzelaar, *Leib*, 20-79.

122 Cuando se habla de Cristo cabeza se le destaca de los miembros como representación de todos, fuente y fundamento de todos, de donde proviene el crecimiento y la edificación. Esto se entiende bien desde la personalidad corporativa del Mesías, en la cual uno es el cabeza y principio, que representa a la totalidad. Desde aquí la comunidad mesiánica adquiere dimensiones cósmicas. «La plena determinación de uno sólo puede realizarse mediante la propia plenificación de la totalidad». Meuzelaar, *ib.* 138. En este modo de concebir la comunidad mesiánica está la variación paulina del tema del cuerpo, que aparece por otra parte en el judaísmo y el helenismo. Cf. *ib.* 102-48.

123 E. Schweizer, art. 'Sóma', *ThW* VII (1964) 1057-78.

124 El cuerpo del Crucificado y Ascendido está presente en la fuerza de su bendición y en la pretensión de soberanía, creando el ámbito de la iglesia. La comunidad vive en este espacio, en el Cuerpo de Cristo; es el cuerpo de Cristo. Schweizer, *ThW* 1604-1072. Recogiendo los resultados de su trabajo, 'Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologoumena', *ThLZ* 6 (1961) 161-74.

125 Schweizer, *ThW* 1072-78. Recogiendo los resultados de su trabajo 'Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Antilegomena', *ThLZ* 86 (1961) 240-56. «Cuerpo de Cristo es la iglesia solamente, donde se sabe incorporada la historia, determinada por la cruz de Jesús. Contra toda interpretación mística se mantiene que ella es sólo el cuerpo de Cristo, que se sabe redimido por él y enviado por él al mundo de los pueblos. Es decir, ella sólo puede ser iglesia en el ámbito de la bendición que parte de la cruz y la resurrección y del señorío de Cristo allí establecido, que exige obediencia» (*ib.* 256). Tarea de la iglesia será extender por la predicación del evangelio el señorío

de Cristo a todo el universo. Cf. E. Schweizer, 'The Church as the Missionary Body of Christ', *NTS* 8 (1961) 1-11.

126 Visto el problema desde aquí «cuerpo de Cristo» y «pueblo de Dios», tienen la misma raíz. Hay diferencias: éste acentúa más lo temporal, aquél más lo espacial; éste más la historia, aquél más la presencia de la salvación. Ambas concepciones se pertenecen una a otra y ninguna puede pensarse sin la otra. Schweizer, *ThW* VII, 1072. Las aportaciones de Meuzelaar y Schweizer sugieren que la eclesiología de Pablo se mueve entre las coordenadas del nuevo pueblo (Mesías) y de la nueva humanidad (Adán). De todas formas las perspectivas de pueblo, cuerpo y templo convergen también fecundamente en la comprensión de la iglesia. Cf. H. Schlier, 'Zu den Namen der Kirche in den paulinischen Briefen', en *Besinnung auf das Neue Testament* (Freiburg 1964) 294-306; G. Dellling, 'Merkmale der Kirche nach dem Neuen Testament', *NTS* 13 (1966) 297-316. Parece que se ha alcanzado un nuevo *consensus* en la interpretación de la eclesiología paulina, que se viene repitiendo en los últimos años con distintas matizaciones. Una sugerencia nueva y fecunda ha sido planteada otra vez por E. Käsemann, 'Das theologische Problem des Motivs vom Leibe Christi', *Paul. Persp.*, 178-210. Cf. también H. Häring, *Kirche und Kerygma*. Das Kirchenbild der Buttmannschule (Freiburg 1972). La reflexión eclesiológica sobre el cuerpo de Cristo en Pablo es secundaria y consecuente. Aparece tan sólo en la parénesis. «La eclesiología paulina es, en su última profundidad, cristología» (203). Debe entenderse, por tanto, desde las «relaciones concretas de la cristología con Espíritu, palabra, servicio, fe, sacramento y las relaciones concretas dentro de las comunidades» (205). Con este planteamiento Käsemann cuestiona de nuevo en toda su radicalidad la interpretación de la iglesia en Pablo.

127 Esta última etapa de la reflexión eclesiológica supone un verdadero avance en el método y en la comprensión de la iglesia. El método histórico-crítico alcanza su plena autonomía. Dogma y confesión dejan paso a la estricta exégesis de los textos en su marco judeo-helenístico. Pero el análisis exegetico pretende sobre todo desvelar el mensaje teológico. Por eso la reflexión eclesiológica se ha centrado cada vez más en la realidad teológica de la iglesia. La perspectiva nueva nace de una vida *ad intra* de la comunidad eclesial y de su proyección *ad extra* hacia el mundo. Ya no interesa tanto su estructura, cuanto su constitución íntima, que se va revelando poco a poco como un misterio de comunión, y que se va expresando en las categorías de pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu, vistas progresivamente en su implicación. Ahora bien el análisis eclesiológico en su ultimidad sólo se hace posible desde la cristología y la escatología. Desde aquí puede plantearse una interpelación crítica a la época más reciente de la investigación. *En primer lugar no se ha destacado suficientemente el primado de la cristología*. La dimensión cristológica aparece casi solamente como presupuesto eclesiológico en la forma del ser-en-Cristo o en la base sacramental eucarística. Podemos incluso añadir más. Aún en estos casos apenas se advierte la implicación entre cristocentrismo y teocentrismo. La obra del Espíritu aparece poco subrayada y la obra del Padre se silencia por completo. Sin embargo, hemos de partir del hecho de que la eclesiología se funda en la cristología y ésta a su vez en la teología. No hemos de temer el tomar una y otra vez la cristología como fundamento de la eclesiología, acentuando y desarrollando la primacía de aquella sobre ésta. El secreto de la iglesia en los escritos paulinos sólo se revela a quien tome como radical punto de referencia a Jesús, el Cristo, Señor nuestro. Además tampoco es éste el punto de referencia último. Como revelarán los análisis siguientes, la iglesia adquiere realidad y sentido en el acontecimiento escatológico del Padre por

su Hijo en el Espíritu. El cristocentrismo ha de quedar asumido en un teocentrismo. En esta perspectiva la iglesia no se reduce porque sea vista como realidad medial hacia el reino. Por el contrario, situada en estas coordenadas, adquiere su verdadero rostro, se desvela en su realidad más íntima.

*En segundo lugar no se ha acentuado suficientemente el horizonte escatológico.* Es verdad que en los años de las dictaduras fascistas y de la segunda guerra mundial se abrió para la iglesia una difícil noche oscura, en la que se sintió más bien como pueblo peregrinante que atraviesa la historia hacia el reino de Dios. Pero pronto, superadas las primeras dificultades de la postguerra se pierde la tensión escatológica. El planteamiento de la implicación iglesia-reino es prácticamente sustituido por el de iglesia-mundo, en el cual la iglesia se ve a sí misma potenciando y «consagrando» el mundo, mientras jerarquía y laicado van contribuyendo a la reconstrucción de la Europa destruida. Se impone pues, un cambio de perspectiva. La iglesia es la comunidad escatológica. Esto significa que su realidad sólo puede ser entendida en el acontecimiento del *éskhaton* y en su dinámica. La misma constitución íntima de la iglesia del Padre por su Hijo en el Espíritu la inserta de suyo en la historia salvífica, que pende de la realización definitiva del reino de Dios. La iglesia del Señor Jesús es para realizar su señorío, hasta que él venza todos los poderes y entregue el reino al Padre. *Por tanto para nuestro estudio de la eclesiología en las cartas de Pablo, la cristología teológica será el fundamento y la escatología cristológica el horizonte.*

## Primera Parte

### 1.—La ekklesía kath'oikon

1 El análisis de la eclesiología de Pablo, a partir de la vida y de la autoconciencia de sus comunidades, exigiría un encuadramiento adecuado. En primer lugar habría que analizar *el mundo de la iglesia*: la estructura económica, social, política y cultural del entorno de aquellas comunidades. En segundo lugar habría que estudiar *la iglesia en el mundo*, es decir, la vida y los problemas de cada una de las comunidades en las que se encuadran como respuesta las reflexiones eclesiológicas de Pablo. Esperamos en breve poder ofrecer un esbozo de este trabajo.

2 «Un *saludo desde lejos* es el *aspasmós*, en las cartas; sustituye a la salutación y al abrazo del encuentro personal; expresa desde la iglesia la relación cordial y sirve para afianzar la comunidad personal». *ThW* I, 494. Cf. Dittenberger, *OGI*, 219, 42 ss; *Syll*<sup>3</sup>, 700, 40 ss; 798, 20 ss. La estructura del saludo helenístico tiene un solo miembro al que corresponde al final de la carta la despedida: *Lysippos Aristōi khairein//érroso; Caius Tito salutem//Vale*. Cf. Plat. *Epist.* 13.363 d; *Cir. Fam.* 16.4, 5: *Lepta tibi salutem dicit et omnes; Att.* 2.9. *Terentia tibi salutem; P. Oxy.* 4, 745. *Aspádo pántas toús par' hemón*. En plena correspondencia con el saludo griego cf. *1 Mac.* 11.30, 32; 12.6, 20; 13.36; 14.20; 15.2, 16; *2 Mac.* 1.10; 11.16, 22, 27, 34; *3 Esdr.* 6.7; 8.9; *Jos. Ant.* 16.6, 3, 4, 5-6; 17.5, 7; *Sant.* 1.1; *Hech.* 15.23, 29; 23.26, 30. Se advierte que los saludos precristianos faltan a veces y en general son muy breves. Cf. F. Ziemann, *De epistolarum graecarum formulis solemnibus* (Halle 1911) 325 ss; F. H. Exler, *The Form of Ancient Greek Letter* (Washington 1923) 111 s, 115, 136. El saludo oriental, en cambio, tiene dos miembros: En el primero se designa al que saluda y al destinatario; en el segundo se expresa un deseo de salud y de felicidad. Esta fórmula ya se atestigua desde tiempos antiguos.

H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum AT* (1926<sup>2</sup>) 371; M. Lidzbarski, *Altaramäische Urkunden aus Assur* (1921) 14. Se encuentra también en *2 Mac.* 1.1 ss; *Dan.* 3.31 y en la literatura rabínica. Cf. T Sanh. 2.6; StB I, 154; III, 1; J. T. Milik, 'Une lettre de Siméon Bar Kokheba', *RB* 60 (1953) 276-94; I. Lande, *Formelhafte Wendungen der Umgansprache im AT* (Leiden 1949) 3 ss. En los textos de prescriptos paulinos se descubre fácilmente la estructura del prescripto judío. Cf. O. Roller, *Das Formular der paulinischen Briefe. Ein Beitrag zur Lehre von antiken Briefe* (Stuttgart 1935) esp. 213 ss.

3 Cf. Roller, *Formular*, 58 ss; Deissman, *LO* 118 ss; P. Wendland, *Die urchristlichen Literaturformen* (Tübingen 1912<sup>2,3</sup>) 411-17; G. U. Gerhard 'Untersuchungen zur Geschichte des antiken Briefes', *Philologus* NF 18 (1905) 27-65; Lietzmann, *Röm.*, 22; Michel, *Röm.*, 32-3; Käsemann, *Röm.*, 2 ss.

4 Aunque los saludos sean un fragmento de la vida y del lenguaje comunitario (cf. *ThW* I, 449), sin embargo ofrecen también signos inequívocos de una elaboración de Pablo. Roller, 62 piensa que son «su obra más propia, totalmente personal». «Estamos ante una formación (palestinese?), que está entendida por Pablo en el sentido de su teología». Michel, *Röm.*, 32. «El prescripto paulino empalma con el formulario oriental y usa éste en forma helenística con determinado contenido cristiano». Lohse, *Kol.*, 32. Para J. Scheiber, *RAC* II, 575 «Pablo ha tomado el formulario epistolar griego, pero lo ha transformado y ampliado cristianamente».

5 Lohmeyer, 'Probleme paulinischer Theologie, I. Briefliche Grussüberschriften', *ZNW* 26 (1927) 158-73; 28 (1929) 177-207=*Probleme paulinischer Theologie* (Darmstadt-Stuttgart 1954) 14, apuntó que en el prescripto, por el carácter festivo del estilo y la típica conjunción de las palabras, que no parece ser paulina, encontramos una «fórmula litúrgica recibida». R. Gyllenberg, 'Die einleitenden Grussformeln in den paulinischen Briefen', *SEA* 16 (1951) 21-31 y G. Friedrich, 'Lohmeyers These über das paulische Briefpraskript kristisch beleuchtet', *ThLZ* 81 (1956) 343-6 sostienen que la configuración del texto es paulina y que las anomalías deben atribuirse al origen oriental del formulario. Friedrich acentúa frente a Lohmeyer que la falta de artículo no significa por ello lenguaje litúrgico, ya que en la despedida final aparece *he kháris meth' hymón* (Col. 4.18). Sin embargo, el carácter litúrgico se manifiesta más bien en el contexto de todo el prescripto, en los títulos y en las fórmulas, que presuponen una comunidad reunida en asamblea cultural.

6 La dimensión ecuménica, expresada gráficamente en *1 Cor.* 1.2 se explica según Lietzmann, *Kor.*, 15 desde el uso judío. En dos inscripciones sinagogaes (*CIJ* II, 973, 974) se atestigua: «Paz sea a este lugar y a todos los lugares de Israel». La fórmula serviría para indicar a los corintios «que no están solos en el mundo, sino que son miembros de una gran comunidad». Kümmel recogiendo los resultados de T. W. Manson, *BJRL* 26 (1941) 103, 109 s, según el cual *tópos* significa en el lenguaje judío los «edificios culturales», cree que «Pablo tiene ante los ojos todas las comunidades cristianas reunidas en culto». Lietzmann - Kümmel, *Kor.*, 166; Conzelmann, *Kor.*, 37, n. 40, afirma en cambio que *en pantì tópoi* es una fórmula acuñada (*2 Cor.* 2.14; *1 Tes.* 1.8; *1 Tim.* 2.8; *Did.* 14.3), que expresaría una comprensión de la iglesia desde la universalidad misionera.

7 Para el análisis teológico de los prescriptos sobre todo Lohmeyer, *Probleme*, 18 ss. Cf. también Conzelmann, 32 ss; Michel, *Röm.*, 31 ss; Lohse, *Kol.*, 32 ss; Schlier, *Eph.*, 29 ss.

8 Lohmeyer, *Probleme*, 15 subraya que «paz» haría relación a la inseguridad, y «gracia» a la debilidad y al pecado de los hombres. «Esta "paz" es sólo

posible como don de Dios en los corazones de los creyentes y una realidad advenediza en el mundo lleno de intranquilidad y de lucha». Conzelmann, 37, n. 42 advierte, sin embargo, que paz en el contexto judío es «encontrarse bien», mientras en el contexto helenístico tiene que ver más con la «tranquilidad». En el NT *eiréne* es primariamente una realidad objetiva referida a la relación entre Dios y los hombres (el mundo). Desde el estado de pacificación cósmica (*Luc.* 2.14), se entendería la paz interior (*Rom.* 15.13). Por ello *eiréne* puede expresar el contenido total del evangelio (*Rom.* 5.1; *Ef.* 2.17). Cf. también W. S. van Leeuwen, *Eiréne in het Nieuwe Testament* (Wageningen 1940) 197-211. L. Turrado, 'La «paz» en el saludo inicial de las cartas de san Pablo', XXXV Congreso eucarístico internacional (Barcelona 1953) 446-9.

9 *Kháris* sustituye probablemente al *éleos* del saludo judío (*Sir. Bar.* 78.2: «Así habla Baruch, el hijo de Neriya, a los hermanos que están encarcelados: misericordia y paz sea con vosotros») y pretende además una adaptación del *khairéin* griego. Expresa el regalo y el don que ha de recibirse en acción de gracias. Para el AT cf. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testament I* (Stuttgart 1959<sup>o</sup>) 150-5; J. Scharbet, '«Fluchen» und «Segen» im Alten Testament' *Bibl* 39 (1958) esp. 17 ss. «Pablo se orienta no hacia las propiedades de Dios, sino hacia la obra de salvación en Cristo. Por eso la *kháris* de Dios no es su actitud graciosa, sino la acción de gracia manifestada en Cristo (*Rom.* 3.24)». Conzelmann, 38, n. 44. «Es una acción única, actuante para todo el que como tal la conoce y (en la fe) la reconoce: es la acción escatológica de Dios». Bultmann, *ThNT* 289. Cf. J. Moffat, *Grace in the NT* (1931); A. Pujol, 'De salutatione apostolica gratia vobis et pax', *VD* 19 (1932) 38-40, 76-82. La perspectiva dogmática tiene un peso excesivo en la obra de J. Wobbe, *Der Charisgedanke bei Paulus. Ein Beitrag zur neutestamentliche Theologie* (Münster 1932) cuya conclusión última es que Pablo sólo conoce «una gracia», «la que Dios da al hombre para su salvación eterna, la gracia que santifica y ayuda» (95). Para una perspectiva actual de síntesis, cf. Stählin, *RGG* II, 1634 ss; Mussner, *LThK* IV, 977. La introducción de *kháris* en la *salutatio*, aparte de las motivaciones formales, hay que ponerla más en relación con la cristología, que con la «doctrina de la justificación sólo por la gracia». Althaus, *Röm.*, 6. En todo caso debe tenerse presente la implicación del saludo con la realidad eclesial de la asamblea eucarística, donde acontece, se acoge y se comparte en el gozo la gracia escatológica. A. B. du Toit, *Der Aspekt der Freude in der urchristlichen Abendmahl* (Winterthur 1965) 156 ss.

10 Las cartas terminan regularmente con un deseo de felicidad (*érosso, érosthe, eutykhei*). En algunas ocasiones se añaden a las cartas privadas unos saludos. Para garantizar la autenticidad aparece al final un saludo del que escribe con su puño y letra. Roller, *Formular*, 69, 70-5; 488, nn. 327-99; Ziemann, *Formulis*, 325 ss. En Pablo encontramos también los dos elementos, saludos y bendición, al que se agrega a veces su saludo personal. «El saludo es de mi mano. Esto es la señal en todas mis cartas». (2 *Tes.* 3.17; cf. 1 *Cor.* 16.21; *Col.* 4.18).

11 El término técnico de la salutación es *aspádsomai*, cuya significación fundamental es abrazar, pero que en el contexto epistolar puede significar sencillamente saludar. No es fácil precisar cuándo prevalece una u otra de las significaciones y más bien deben entenderse siempre implicadas, dado el trato familiar de las comunidades que se saludan. Cf. *WNT* 231-2; *ThW* I, 494. El verbo suele aparecer en imperativo (1 *Tes.* 5.26; *Rom.* 16.3 ss; *Fil.* 4.21; *Col.* 4.15; 1 *Tes.* 5.26; 1 *Cor.* 16.20; 2 *Cor.* 13.12; *Rom.* 16.16) y en indicativo con nombres determinados (1 *Cor.* 16.19; *Rom.* 16.21-23; *Col.* 4.10,12,14; *Film.* 23 s) o con una referencia general (*Fil.* 4.21; 1 *Cor.* 16.20). En este último caso los saludos

sirven para afirmar y afianzar la comunión que une a la comunidad en torno al apóstol (sus colaboradores más íntimos y «todos los hermanos» (1 Cor. 16.20), «todos los que están conmigo» (Fil. 4.21), con la comunidad, a la que va destinada la carta. En el caso de las formas imperativas se pide y se encarga a ésta que se salude, que los hermanos se abracen con el ósculo santo (1 Tes. 5.26; 1 Cor. 16.20; 2 Cor. 13.12; Rom. 16.16) o que saluden y honren a algunos hermanos, cuyos servicios al evangelio les da una preeminencia dentro de la misma comunidad. (Rom. 16.3 ss). Los saludos son, pues, un abrazo fraternal entre dos comunidades, que exige el abrazo fraternal dentro de cada una. Cf. ThW I, 498-500. «Estos saludos sirven para hacer presente a la comunidad que ha de leer la carta, la situación concreta en que ésta ha sido escrita y para incluir a los amigos y colaboradores del apóstol en la comunión que le une con la comunidad de los lectores» (499). Para el contexto cf. A. Wünsche, *Der Kuss in Bibel, Talmud und Midrasch* (Breslau 1911).

12 La bendición de la paz es también aquí de procedencia judía. Cf. bendición 19 de la semone esre: «Da paz (salvación) y bendición (favor y amor y misericordia) sobre nosotros y sobre todo Israel, tu pueblo» StB IV, 214 (recensión babilónica). *Eiréne* expresa la totalidad de la salvación. Por eso en la tradición judía aparece también Dios, como «Dios de la paz» (Test. Dan. 5.2; S Num. 6, 26, § 42 haciendo referencia a Juec. 6.24). Cf. ThW II, 400 ss.

13 La bendición de Dios ha sido la bendición escatológica en Cristo, «la gracia que se da libremente a sí misma» en él. Cf. L. Brun, *Segen und Flucht im Urchristentum* (Oslo 1932). Por eso no es extraño que la bendición judía al ser configurada cristológicamente haya sido resumida de este modo.

14 ThW I, 339; cf. StB III, 456 ss; J. M. Nielen, *Gebet und Gottesdienst im NT* (Freiburg 1973) 153, 328.

15 K. M. Hoffmann, *Philema hágion* (Güttersloh 1938) 10, 23; cf. C. Spicq, *Agápe dans le Nouveau Testament*, II (Paris 1958) 338 ss; R. Asting, *Die Heiligkeit im Urchristentum* (Göttingen 1930) 148.

16 Las despedidas, como se atestigua claramente en 1 Cor. 16.20-22, se insertan en el marco litúrgico de la cena del Señor. E. Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit* (1901) 82, 132, 212 s; A. Deissmann, *Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung* (Tübingen 1910) 26 ss; R. Seeberg, 'Kuss und Kanon', *Aus Natur und Geschichte* (Leipzig 1906) 118-22; G. Peterson, *Heis theós* (Göttingen 1926) 130 s; G. Bornkamm, 'Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie', *ThLZ* 73 (1950) 227 ss; G. Dellin, *Der Gottesdienst im Neuen Testament* (Göttingen 1952) 160; F. Hahn, *Der urchristlicher Gottesdienst* (Stuttgart 1970) 85 ss; C. Spicq, 'Comment comprendre filein dans 1 Cor XVI, 22?', *UovT* 1 (1956) 200 ss. J. A. T. Robinson, 'Traces of a Liturgical Sequence in I Cor 16, 20-21?', *JThS* NS 4 (1953) 38-41.

17 La iglesia, reunida en torno a la mesa del Señor, se hace presente como comunidad familiar. «La asamblea cultural en casa manifiesta que todos los que forman parte de ella son realmente una casa-familia. De la *ekklesia kat'oikon*, realidad experimental, se pasa por una fácil elevación a la *ekklesia-oikos*». P. Tena Garrica, *La palabra ekklesia*. Estudio histórico-teológico (Barcelona 1958) 176 s.

## 2.—Padre

18 El Dios proclamado en el anuncio evangélico es el *theòs dsòon kai alethinòs* (1 Tes. 1.9). «Viviente» en el AT (cf. *Deut.* 5.26; *Jos.* 3.10; 1 *Sam.* 17.16; etc.) hace referencia a la fuerza creadora de Dios, que da vida. Cf. von Rad, *ThW* II, 844 ss. «Verdadero» se dice de él por contraposición a los ídolos, dioses falsos, que no son: *Is.* 65.16; 3 *Mac.* 6.18; Sib. Frag. 1.20; 3.46; Fil. Spec. Leg. I 332 *agnòntes tôn héna kai alethinòn theón*; 1 Clem. 43, 6 *eis tò doksasthénai tò ónoma thoù alethinou kai mónou theou*, *ThW* I, 250. La realidad de Dios presentada por la misión judía, no es completada por la perspectiva cristiana, sino radicalmente asumida desde Cristo. Por eso *alethinòs*, en este contexto se aproxima a *dikaios* (cf. 1 *Esd.* 8.86; 2 *Esd.* 9.15; *Jos. Ant.* 11.55). Su realidad se manifiesta en su fidelidad. El que vive y hace vivir por la creación se manifiesta fiel dando vida y resucitando a Jesús de entre los muertos. En el Cristo resucitado, que ha de venir a arrancarnos de la ira futura (1 Tes. 1.10), se ha manifestado y se manifestará su gloria y su santidad.

En los LXX *dòksa* es el poder irradiante de Dios que se manifiesta en la creación y en los hechos de la historia salvífica. Es la aparición de Dios como Dios, es decir, como Señor y Rey; *Ps.* 28.3 *theòs tés dòkses*; *Ps.* 23.7 *basileys tés dòkses* *Ps.* 144.11 *dòksa tés basileias*. En esta implicación de «gloria» y «reino» aparece descrito al comienzo de la predicación paulina el acontecimiento escatológico. En estrecha relación aparece también la *hagiosyne* de Dios, en la que la predicación profética (*Is.* 3.6) había acentuado el carácter personal para expresar el poderío, la soberanía de Dios, el *pantokrátor*. Cf. J. Hänel, *Die Religion der Heiligkeit* (Gütersloh 1931) 60-106. La santidad y la gloria, que empezaron siendo manifestación irradiante de Dios, pasan a ser descripción de su ser para expresar que «todo el acontecer en la naturaleza y en la historia viene de las manos de Dios» (85 s). Con esto la imagen de Dios, de la que parte Pablo, procede del horizonte veterotestamentario, visto desde el acontecimiento escatológico en Cristo, en el que ocurre y se consumará la liberación de la ira y la configuración con el Hijo. F. von Gall, *Die Herrlichkeit Gottes* (Giessen 1900) 91-102; *ThW* VII, 992-3. *Dòksa*, *hagiosyne*, y *soteria*, tres términos centrales del AT, son los tres rasgos que describen su acción ahora en nosotros, concretada en un nuevo modo de ser escatológico y, sin embargo, ya presente. H. Kittel, *Die Herrlichkeit Gottes* (Berlin 1934) 214.

De todas formas, según muestran los textos, la acción escatológica de la gloria y de la santidad de Dios en la comunidad aparece configurada cristológicamente: por el Señor Jesús y hacia la apocalipsis del Señor Jesús. H. Schlier, 'Doxa bei Paulus als heilsgeschichtlicher Begriff', *Besinnung*, 211 s. «La gloria, que viene del Padre por medio de Cristo, retorna por medio de Cristo al Padre». R. Baracaldo, *La gloria de Dios en S. Pablo* (Madrid 1964) 231. Cf. L. M. Dewailly, *La jeune église de Thessalonique*, (Paris 1963) 74 ss. En este sentido Dios es para la comunidad de una manera nueva «Padre nuestro» 1 Tes. 1.1, 3; 2.2; 3.4, 11, 13; 2 Tes. 1.1, 2, 11, 12; 2.10. Rigaux, 170; 178.

19 Los hermanos de la comunidad de Galacia «antes no conocían a Dios». Su vida estaba bajo el señorío de los ídolos, que no son nada (*Gal.* 4.8). El corte de su conversión se describe como conocer a Dios, o más bien ser conocido por él (*Gal.* 4.9). «Los que no conocen a Dios» (1 Tes. 4.5; 2 Tes. 1.8; *Gal.* 5.9) es una expresión del AT, que debía jugar un papel importante en la misión judía para caracterizar a los gentiles. La ignorancia es *ágnóia*, que implica una *doúleia*. Los que no conocen a Dios son pecadores, que sirven a los ídolos (1 Tes. 1.9; *Rom.* 6.19; *Tit.* 3.3). J. Dupont, *Gnosis, La connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul* (Paris 1949) 1 ss; E. Prucker, *Gnósis theou*. Untersuchungen zur Bedeutung eines religiösen

Begriffs beim Apostel Paulus und bei seiner Umwelt (Würzburg 1937) 83 ss; W. Reiss, 'Gott nicht kennen im Alten Testament', ZAW 17 (1940-41) 70-98. Los creyentes, cuando descubren a Dios, descubren que él ya de antemano ha salido a su encuentro y les ha conocido. Cf. J. Pathrapankal, *Metanoia, Faith, Covenant. A Study in Pauline Theology* (Bangalore 1971) 296 ss. El *gnosthénai* de los hombres por Dios (*Gal.* 4.9; *1 Cor.* 8.3; 13.12) expresa «la absoluta iniciativa divina en el orden de la salud». Dupont, *Gnosis*, 104. El *gnosthéntes hypò theoû* (*Gal.* 4.9) expresa la *klésis* y la *eklogé*. Bultmann, *ThW I*, 709. Es sencillamente el *propignóskein* de *Rom.* 8.29; la *próthesis* del Padre, que nos ha destinado a ser conformes con la imagen de su Hijo. La obra de Dios en *Gal.* aparece fundamentalmente en la mediación del Hijo, Cristo y Señor, para nuestra adopción filial en él. Burton, *Gal.*, 5, Dios-fuente; Cristo-medio; Dios-originador; Cristo-transmisor (8). Oepke, *Gal.*, 18-9. «De parte de Dios Padre, que es el origen de todos los dones, y del Kyrios... Jesús Cristo, en el que Dios se ha dado como Padre». Mientras en *1-2 Tes.* Dios aparecía en su gloria, aquí aparece en su paternidad. Dios es sobre todo *patèr hemòn* (*Gal.* 1.5). La concentración cristológica permite a Pablo trascender la paternidad de Dios del judaísmo y del helenismo. No es que desde la alianza se alcance la filiación, sino que desde la filiación en la plenitud de los tiempos se descubre la alianza. W. Foerster, ZNW 36 (1937) 292, n. 1 ha sugerido que «el tema de la carta a los *gálatas* es: quién es hijo de Abraham y por ello tiene parte en las promesas dadas a Abraham». La paternidad de Dios sobre Abraham y su descendencia se acaba descubriendo en su simiente, que es Cristo (*Gal.* 3.16), por el cual nosotros somos simiente, hijos de Abraham, en cuanto que en él somos hijos de Dios (*Gal.* 3.26, 29). La inserción en la paternidad de Dios por Cristo incluye y ultima la inserción en la paternidad de Dios por Abraham.

El Padre por Cristo en el Espíritu nos ha pasado de la esclavitud a la libertad, de la minoría a la mayoría de edad. De este modo asume Pablo toda la historia santa de la *epangelia*, para concluir «ya no eres esclavo, sino hijo; *ei dè hyiós, kai kleronómos diá theoû* (*Gal.* 4.7). «Dios está puesto con acento al final de la frase. La falta de artículo de *theós* resalta su carácter cualitativo. Dios es el originador de toda la riqueza que se da con la adopción al que antes era esclavo. El había puesto la herencia en su promesa (3.18, 19), que se recibe con el Espíritu (3.14)». Schlier, *Gal.*, 199.

20 La obra entera de la reconciliación procede de Dios: *pánta ek toû theoû* (*2 Cor.* 5.18), que la ha llevado a cabo por la entrega del Hijo (cf. *Rom.* 8.31 s; 5.6, 8-11; 4.25; 3.25). «El sufrimiento de Cristo en representación, que expía los pecados, está anunciado como una obra divina en Cristo, no como acción de Cristo frente a Dios...». Lietzmann-Kümmel, *Kor.*, 205. Esta acción reconciliadora de Dios se consuma por la predicación de la reconciliación, que da al mundo la posibilidad de la aceptación de esta acción divina (Cf. *Rom.* 10.15). Kümmel, *ib.* 205. «En la muerte de Cristo y su valor para todos, en su resurrección que le convierte en dador de la vida, en su presencia por la que se une al hombre y hace de él la nueva creación, es Dios el que actúa». Schlatter, *Bot.*, 565. Dios es el Reconciliador y «el Actor sobre Cristo y por él». «Dios no puede ser reconciliado por los hombres (según la concepción antigua y judaico-farisea), sino que el mundo por la voluntad y acción de Dios se reconcilia con él (Cf. *Rom.* 3.25; 5.1; *Col.* 1.20)». Wendland, *Kor.*, 206.7. «Es Dios el Padre, quien toma la iniciativa de la reconciliación». Hering, *Cor.*, 53. Todo el acontecimiento escatológico, obra de Dios en Cristo (5.19), se inicia en la comunidad, pero va destinado al universo entero. E. Käsemann, 'Erwägungen zum Stichwort Versöhnungslehre im Neuen Testament', *Zeit und Gesichte. Festschr. Bultmann* (Tübingen 1964) 45-59. La reconciliación del mundo es una perspectiva, que en la tradición (*2 Cor.* 5.19; *Rom.* 11.15; *Col.*



1.20; Ef. 2.16) antecede a la de nuestra reconciliación. Al someterse todo bajo el Señor Jesús, en quien se manifiesta el señorío y la gloria de Dios, crece la nueva creación desde el caos, como ocurrió al principio (51). «*Dikaiosyne theou* es según nuestro verso (2 Cor. 5.21) el poder cósmico y la forma de aparición del Dios creador, que aparece en la palabra de Pablo, que compromete al servicio, que incluye en sí el juicio y la nueva creación». P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (Göttigen 1966<sup>2</sup>) 77. La reconciliación y justificación serían, pues, la fidelidad del creador a su creación, cuyo testigo, lugarteniente y mediador es Cristo.

21 La fórmula de 1 Cor. 8.6 usa «un tipo helenístico de lenguaje religioso, que fue desarrollado en el panteísmo estoico. El sentido panteístico originario de la formulación es claro: *tà pánta*, es el universo. Las preposiciones *ek* y *eis* definen a Dios como origen y meta». Conzelmann, *Kor.*, 171. Cf. M. Ant. 4.23 *ek sou pánta*, en *soi pánta*, *eis se pánta* (la naturaleza); Fil. de Cher. 125 *to hyph'hou, tò eks hou, tò di'hou tò d'ho*; Sen. Epist. 65. 8 «*id ex quo, id a quo, id in quo, id ad quod, id propter quod, novissime id quod ex his est*». Cf. Ps. Arist. De mund. 6 p. 397b 14 s, *omnia nobis ex deo perque deum sistunt*; Plut. Quaest. Plat. 1001c *anima vero... non per ipsum sed ab ipso et ex ipso fuit genita*. Corp. Herm. 13, 19. Posiblemente estas fórmulas han sido incorporadas por el judaísmo helenístico, antes de ser asumidas por la misión cristiana. Cf. Aristob. Fr. 4; Euseb. Praep. ev. 12, 11, 3 s; Hech. 17.22 ss. Cf. Weiss, *Kor.*, 223 ss; Lietzmann - Kümmel, 37, 179; Peterson, *Heis theos*, 251-255-6; E. Norden, *Agnostos Theos* (Darmstadt 1956<sup>4</sup>) 240 ss; Dupont, *Gnosis* 330 ss.

La aparición de *patér* en el contexto de la fórmula helenística puede hacer pensar en un sinónimo de creador. «Padre» designa a Dios, no como Padre de Jesucristo, sino como el Creador. Conzelmann, *ib.* 171; Plat. Tim. 28 c para el Dios que forma el universo acuñó la expresión: *tòn mèn oún poietèn kai patéra toude tou pantós* (Cf. Ael. Arist. Or. 44.4) *ónton patéra kai poietèn*; 43, 29 *Dseús panton patér*; Corp. Herm. 16, 3 *tòn hólon despóten kai poietèn kai patéra*, que es asumida por el judaísmo helenístico: Fil. Vit. Mos. 2.338 *ho de poietès tòn hólon, ho tou kósmou patér*; Virt. 179 *tòn ktísten kai patéra tou pantós*; cf. *Rer. div. her.* 98; *Conf. ling.* 170. Pablo se haría eco de una fórmula helenística aceptando la perspectiva del monoteísmo cosmológico. Esta interpretación presupone que el sentido cristiano quedaría asumido por la cosmología. Pero «esta manera cósmica de considerar la paternidad divina no es acostumbrada en Pablo, que habla generalmente de la paternidad de Dios en relación con los cristianos o, en un sentido más preciso, en relación a Cristo». Dupont, *Gnosis*, 245. Hay una diferencia fundamental entre 1 Cor. 8.6 y la fórmula cosmológica, tal como aparece en *Rom.* 11.33.

Aquí está esencialmente modificada por dos elementos; el *Kyrios Iesoús Khristós* en su función de mediación (*di'autoú* en la historia del *eks hou* al *eis autón*) y el *hemeis*, la comunidad bajo el señorío de Cristo. Esto muestra que Dios, como origen y fin del todo y del nosotros, no es ya la naturaleza estoica, ni tampoco el creador de la fe judía, sino el Padre de nuestro Señor Jesucristo (1 Tes. 3.11; 2 Cor. 1.3; 11.31), que es el mediador de la creación. La fórmula de coordinación Dios Padre «y» Señor Jesús, queda traducida mediante las relaciones preposicionales: «de» Dios Padre «por» el Señor Jesús «hacia» Dios Padre. «Con *ek* y *eis*, que indican el origen y la meta se descubre lo que es Dios. Ser Dios es crear y porque lo creado recibe su existencia, tiene también en él su meta. Por el contrario, lo que significa Señor, está dicho con el *diá*: el Señor es el que media el obrar divino, por el que Dios realiza su voluntad» (Schlatter, *ib.* 255-6). El *pánta* y el *hemeis* expresan la contraposición entre vieja y nueva creación, que están mediadas por Cristo. Dios, entonces, sería el Creador y el Consumador, en cuanto Padre del Señor Jesús Cristo y nuestro.

22 La obra del Cosmocrátor designado en el sometimiento de los poderes cósmicos termina en un acto de obediencia al Padre. «Cristo no quiere otra cosa, más que Dios mantenga en fin el señorío», Weiss, *Kor.*, 361. «Por Dios domina él sobre el universo sometido, sin embargo Dios es y permanece sobre el Mesías, el último actor y la última meta del acontecimiento final». Wendland, *ib.* 149. El Padre, al fin, ejercerá el señorío directamente para que sea *ho theòs pánta en pásin* (1 Cor. 15.28). De nuevo encontramos aquí una expresión con resonancia helenística: Macr. *Sat.* 1, 20, 11 *Herculem hunc esse tòn en pási kai dià pánton hélion*; Dessau, *Inscr. Lat. Select.* II, 4362 *te tibi una quae es omnia, deo Isis*. Ael. Arist. 1, 3 *arkhè mèn hapánton Dseús te kai ek Diòs pánta*; Museo en Diog. Laert. 1, 3 *ek henòs tà pánta gignesthai kai eis taútòn analyesthai*. Cf. R. Reitzenstein, *Poimandres* (Leipzig 1904) 39; Norden, *Agn. Theos*, 240 ss. Sin embargo la expresión en este contexto no significa en modo alguno la plena identidad de Dios y el cosmos. «El pensamiento de Pablo termina en el señorío ilimitado de Dios (Rom. 11.36), pero no significa anulación de la diferencia entre Dios, Cristo y los creyentes (Cf. 1 Tes. 4.17)». Kümmel, 194. La expresión helenística se usa para traducir un pensamiento central de la escatología judía: el señorío absoluto y directo de Dios sobre el universo (Zac. 14.9) «Y reinará Yahvé sobre la tierra toda, y Yahvé será único y único su nombre». El rabinato comenta Tg. Zac. 14.9: «y se manifestará el señorío real de Yahvé sobre todos los habitantes de la tierra». *StB* III, 472; Conzelmann, 326 s. «Todo lo que tiene el Hijo es propiedad y don del Padre; éste está sobre todo el reino de Cristo lleno de vida. Esto es lo que Cristo revela por su última acción, con la cual él consume su ministerio real... Siempre ha anunciado el señorío de Dios; todo lo que él hizo, lo hizo por la fuerza de Dios en obediencia a su voluntad. El no puede cerrar su obra real con una fiesta de victoria, que termine en él mismo; la tierra sometiéndose al que es Señor sobre todo, a su Dios y Padre». Schlatter, *ib.*, 418. La cristología paulina queda trascendida en su teología por el principio y por el fin.

23 *Rom.* 1.18 ss presenta la realidad de Dios con términos del judeocristianismo helenístico: 1.23 *tèn dóksan tou aphtártou theou*; 1.20 *aidios autoú dynamis*. Cf. Arist. *De Cael.* 2.1 p. 283 b. En Filón *aidios* significa *agénetos kai áphthartos* (Jos. 265), *ón óntos* (Spec. Leg. I, 28). Cf. M. Pohlenz, 'Paulus und die Stoa' *ZNW* 42 (1949) 69 ss. Pablo no advierte tanto el trasfondo filosófico, cuanto la perspectiva bíblica de la *ktisis* como manifestación de la *dóksa* de Dios, que es su *dynamis* y su *theiòtes*. Aunque las expresiones reflejen el contexto helenístico estoico (Cic. *Nat. deor.* 1.18, 44) y judeohelenístico (Fil. *Vita Mos.* 2.171), Pablo está pensando desde la perspectiva del AT y de la apocalíptica. No trata de describir el ser de Dios con categorías filosóficas o teológicas. La intención de Pablo en *Rom.* 1.18 ss «no es deducir el ser de Dios desde el mundo, sino descubrir el ser del mundo desde la revelación de Dios: no mostrar la revelación de Dios ante el juicio del mundo, sino desvelar el juicio de Dios sobre el mundo, manifiesto en la Ley». G. Bornkamm, 'Die Offenbarung des Zornes Gottes'. *Rom.* 1-3', *GA I* (München 1965) 26. Lo que se manifiesta al hombre en la creación es esto, que Dios es el Creador invisible, eterno, actuante y exigente. Frente a Bornkamm, que ha recogido los materiales del helenismo, sostiene Michel que el contexto propio donde se encuadran estos pasajes es la predicación misionera y la llamada a la conversión de la apocalíptica. Cf. *Test. Nepht.* 3, 4 ss; et. *Hen.* 91, 4 ss; 92, 2 ss; *Or. Sib.* 3, 6 ss; *Ap. Bar.* 54, 17 ss. De todos modos la perspectiva apocalíptica ya está helenizada en el nivel prepaulino. Cf. *Sap.* 13, 1 ss; *Jos. c. Ap.* 2, 167; *Fil. Opif. mund.* 7 ss; *Spec. Leg.* 1, 18 ss. Michel 64.

24 El Creador y Señor que se manifiesta en la ley, que a todos abarca y bajo la que todos están encerrados en el pecado (1.18-3.20), ha actuado en el ahora escatológico revelando su justicia, después de haber revelado su ira. Cf. V. Varone, *Dieu de colère et d'amour*, Recherche d'une sotériologie universelle de la Puissance de Dieu dans l'épître aux Romains, Dis. (Roma 1965-66). El dio a los hombres su gloria, «la gloria del Dios incorruptible» (1.23) creándolos a su imagen. Pero rompieron la obediencia y «todos carecen de la gloria de Dios» (3.23). Cf. *Vita Adae*, 20; Kittel, *Herrlichkeit*, 192; J. Jervell, *Imago Dei*. Gen. 1, 26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen (Göttingen 1960) 180 ss. Ahora ha aparecido la *dikaioyne theou* (1.17; 3.21), la acción escatológica de Dios en Cristo, que es al tiempo justicia y gracia, que empieza una nueva historia en la que se rehace la vieja. Michel, *Röm.*, 54; Nygren, *Röm.*, 62. Dios actúa en la fidelidad a sí mismo, devolviendo a la creación la gloria que había perdido. Cf. E. Käsemann, 'Zum Verständnis von Römer 3, 24-26', *EVB I* (Göttingen 1965<sup>4</sup>) 99. Esta obra de Dios, que puso a Cristo como propiciación por nuestros pecados, no sólo cumple la justicia atestiguada por la ley y los profetas (3.21), sino que innova la creación entera en la iglesia de judíos y gentiles nacida en el instante presente (3.26). Stuhlmacher, *Gerechtigkeit*, 90. «Si Pablo relaciona Dios y mundo y no sólo Dios y alianza, entonces para él *dikaioyne theou* ya no significa fidelidad a la alianza como en v. 25, sino que debe significar la fidelidad del Creador a su creación, bien comprendida, como acontecimiento de derecho» ... «el derecho propio de Dios, que funda la salvación, la fidelidad de Dios que abarca el mundo» (91). La obra escatológica del Padre en Cristo es «justicia», *dikaioyne theou pephánērotai* (Rom. 3.21), que se actúa como reconciliación, *dikaiothéntes... eiréne ekhomen prós tón theón* (5.1), para la filiación, *esmèn tèkna theou... kleronómoi mèn theou* (8.17). En la estructura de Rom. se advierte que la *dykaioyne* descrita en 3.21-31 y desarrollada en 4.1-25 es la «nueva vida nacida de Dios», 5.1-21, que es *hyiothesia*, 8.1-30. La gravitación de la segunda parte en el capítulo 8, muestra que la acción de Dios se ultima como la adopción de los hijos en el Hijo. «El Padre nos ha santificado por Cristo en el Espíritu. Tal es el orden de la realización histórica del drama divino de la salvación». A. Feuillet, 'Le plan salvifique de Dieu d'après l'Épître aux Romains', *RB* 57 (1960) 386. El cap. 8 es «un pleno desarrollo» del cap. 5. Cf. N. A. Dahl, 'Two Notes an Romans 5', *StTh* 5 (1951) 37-48. Entrada en el reino, gloria, santidad y justicia están aquí unidas a la filiación de Dios por el Espíritu. Schlatter, *Gerechtigkeit*, 264. Pues el plan entero de la salvación pretende la «filiación adoptiva por la participación en la filiación del Hijo único de Dios», Lyonnet, *Röm.*, 310.

25 En *Col.* 1.3 aparece Dios, como *theòs patèr tou kyriou hemòn Iesoù*. Esto significa que Dios se ha manifestado a la comunidad como Padre por su acción en Jesús Cristo, al que resucitó de entre los muertos (*Gal.* 1.1). La comunidad que confiesa al Kyrios muerto, resucitado, entronizado y presente, está incluida en el ámbito de la paternidad divina. Este hecho se expresa en *Col.* 1.12-13 como la acción del Padre que nos introdujo en la *basileia tou hyiou tès agápes autoù* (13). Esta acción de gracias empieza con una fórmula tomada del judaísmo y adaptada a la comunidad cristiana. En los *hōdāyōt* es el orante el que da gracias a su Señor (1 QH 2, 20) y Padre. «Sí, tú eres un padre para todos los de tu verdad» (1 QH 9, 35). En los himnos cristianos es el nosotros de la comunidad el que invoca al Padre: *eukharistoúmen soi, páter hágie* (Did. 10.2). Además, el Padre «es como Padre de Jesucristo (1.3) nuestro Padre (1.2), al cual, por el Kyrios Jesús Cristo, se dirige la *eukharistía* (3.17)». Lohse. *Kol.*, 70. Este mismo hecho volvemos a encontrarlo en *Ef.* 1.3, *eulogetòs ho theòs kai patèr tou kyriou hemòn Iesoù Khristou*. La

manifestación de Dios por el Hijo amado es consecuencia de la manifestación de Dios en él. «El Dios y Padre» es casi un concepto. Dios está caracterizado por ello como el Dios paternal y el Padre divino de Jesucristo, que es «nuestro Señor» y en el cual también nosotros encontramos a Dios, como Dios y Padre nuestro», Schlier, *Eph.*, 43. La paternidad (*Ef.* 1.16 *patèr tès dókses*) es la forma de manifestación de su *dóksa* y de su *dynamis*, que definitivamente ha aparecido resucitando al Hijo de entre los muertos (*dià tès dókses tou patrós Rom.* 6.4) y entronizándolo a su derecha (*eis dóksan theou patrós Fil.* 2.11). La paternidad de Dios se revelará, pues, en la comunidad eclesial, que es el lugar del señorío del Hijo muerto, resucitado y entronizado. Pero el reino del Hijo amado, que se anticipa en la iglesia de los hijos, está destinado a abarcar la humanidad y el universo enteros. La acción de Dios en Cristo, que ha constituido la iglesia, extenderá su irradiación a todos los pueblos y al universo entero haciendo de ellos también una familia. Es entonces bajo el señorío de Cristo, cuando la paternidad de Dios se revela en toda su profundidad y amplitud: «el Padre de quien toma nombre toda *patriá* en el cielo y en la tierra» (*Ef.* 3.14-15). *Patriá*, término técnico para «estirpe de familias» y «pueblo», manifiesta que la carta mira más allá de la iglesia, a los *éthne*, que desde *Ef.* 3.1, se nombran tres veces, y se presentan como una gran familia. En *Ef.* 3.14-15 parece que la paternidad de Dios trasciende el marco de la estricta acción escatológica en la familia de la iglesia, ampliándola hasta el universo creado. Dios, como creador, es Padre y Señor de la casa y familia, que abarca el cielo y la tierra. Berakoth, 16b: «sea tu voluntad, Yahvé nuestro Dios, hacer la paz en la familia de arriba y en la de abajo». Targ. HL. 1.15: «Si los hijos de Israel hacen la voluntad de su rey, él los alaba por su Memra (el mismo) ante la familia (de arriba), ante los santos ángeles», *StB* III, 594; I, 743 s. Esta paternidad se refiere a los ángeles y al pueblo de Israel, especialmente a los sabios. H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (Tübingen 1951) 117-8, Sin embargo, *Ef.* 3.14-15, aún asumiendo esta perspectiva judía, parece acentuar más la perspectiva helenística de la paternidad divina sobre el universo entero, sin que por ello se destaque exclusivamente la dimensión cosmológica pagana. Cf. Dupont, *Gnosis*, 344-5. El *pánton* de *Ef.* 4.5 parece masculino y expresa los miembros de la iglesia, unidos bajo el mismo Señor, que siendo su cabeza, tiene bajo sus pies *tà pánta*, para llevarlo a su plenitud (*Ef.* 1.22). Una vez más el *tà pánta* del universo está visto y asumido en el *hemeis* de la comunidad.

26 Pablo asume desde la apocalipsis de Cristo la fe en el Dios creador del AT. Cf. Foerster, *ThW* III, 1004 ss; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I (München 1966<sup>5</sup>) 149-67; W. Eichrodt, *Theologie*, 75 ss; P. van Imschoot, *Teologia del Antiguo T.* (Madrid 1969) 135 ss; E. Jacob, *Théologie de l'ancien Testament* (Neuchâtel 1968) 110 ss; M. G. Cordero, *Teologia de la Biblia*, I (Madrid 1970) 315 ss; F. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud* (1880) 196 ss; W. Bousset - H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (Tübingen 1964<sup>4</sup>), 302 ss; 375 ss; G. F. Moore, *Judaism in the first centuries of the Christian Era. The Age of Tannaim*, I (Cambridge 1927) 380 ss; J. B. Frey, 'Dieu et le monde d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ', *RB* 13 (1916) 33-90; L. Arnaldich, *El origen del mundo y del hombre según la Biblia* (Madrid 1957) 34 ss. Estamos ante un hecho impensable para los griegos, que ven siempre nacer el mundo de la materia preexistente. Cf. C. Baeumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie* (Münster 1890); J. Baudry, *Le problème de l'Origine et de l'Eternité du Monde* (Paris 1931); J. Moreau, *L'Ame du Monde de Platon aux Stoiciens* (Paris 1939). El pensamiento griego no pudo concebir la creación de la nada. El que más avanzó en la comprensión

de la originación del mundo fue Platón en el Timeo, pero aún en él la causa material del caos amorfo es presupuesto imprescindible. El nacimiento del mundo es una producción. M. Legido, *El problema de Dios en Platón*. La teología del Demiurgo (Salamanca 1963) 143 ss. Sin embargo, en el judaísmo helenístico aparece claramente expresado el concepto de creación del AT: Fil. Opif. mundi 81; Vit. Mos. 2.100; rev. div. her 36; migr. Abr. 183. Cf. J. Horowitz, *Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von der Welterschöpfung* (1900); E. Brehier, *Les idées Philosophiques et Religieuses de Philon d'Alexandrie* (1907) 78-82.

Las expresiones más próximas a la formulación de Pablo son 2 Mac. 7.29. «Ruégote, hijo mío, que mires al cielo y a la tierra, y entiendas que de las cosas que no existen (*eks ouk ónton*) lo hizo todo Dios»; Fil. Spec. Leg. 4.187, *tà gàr mè ónta ekálesen eis tò einai*, y h Sanh. 91, a, «Aquello que no era, ha entrado en la vida». La perspectiva bíblica de la llamada creadora ha roto las estructuras de la metafísica griega. C. Tresmontant, *Estudios de metafísica bíblica* (Madrid 1961) 27 ss. El ser ya no existe de suyo, sino ha sido llamado, fundado, creado por otro, por una Persona. Lietzmann, *Röm.*, 54; Dodd, *Röm.*, 73; Michel, *Röm.*, 124. Pablo, en Rom. 4.17, está empalmado con Gen. 1. El verbo *kaléo* expresa la llamada creadora, el mandato que hace ser lo que no era, que crea el ser de la nada. La palabra de Dios actúa con absoluta eficacia: «porque él lo dijo, y existió; él lo mandó, y surgió» Ps. 33.9. La creación es una obra que depende del Creador y está sometida a él. «Como Creador, Dios es Señor, Kyrios, y está como tal frente a lo creado. La creación es una acción absoluta de poder. Sólo aquí el Creador es por entero voluntad personal y libre de toda limitación de su poder». ThW III, 1010. Tal vez en *ktídsō* pudieran hallar los griegos una significación cercana a la fundación de una ciudad. Foester, ThW III, 1022 ss. Desde Alejandro la fundación de ciudades en el mundo helenístico es sobre todo obra del soberano, con su *autokratēs eksousía*. Las hace construir por el mandato de su palabra, a la que se debe radical obediencia. «Su existencia como *pólis* se la debe la ciudad sencillamente al *ktistes*» (1025). Cf. Tschirikover, *Die helenistische Städtegründungen von Alexander dem Grossen bis auf die Römerzeit*. Philologus. Suplem. 19, 1 (1927) 132.115. En todo caso Dios como Creador está visto fundamentalmente en el horizonte del AT. La creación hace ver a Yahvé en su distancia y en su vinculación, como el poderoso que domina la naturaleza y la historia y como el fiel y misericordioso con su pueblo. Cf. J. Hempel, *Gott und Mensch im Alten Testament*. Studie zur Geschichte der Frömmigkeit (Stuttgart 1926) 27-75. «La fe en el Dios bondadoso y misericordioso está en una tensión desequilibrada con la fe en el Dios justo y estricto sin misericordia». Bousset - Gressmann, RJ, 384. Estos dos aspectos en su tensión penden, sin embargo, del cumplimiento de la voluntad divina, a la cual está remitido el hombre en la obediencia. E. Sjöberg, *Gott und die Sünder im palestinischen Judentum* (Stuttgart 1938) 184-90. Por ello, la obra creadora acaba entendiéndose, en último término, desde el propósito de su voluntad, que desde antes de los siglos pretendió iniciar y consumir la obra escatológica. «Al principio corresponde un fin, a la creación la consumación...; están referidas una a la otra; la creación es un concepto escatológico en la teología del AT. Que Dios es creador del mundo significa que abarca todo el tiempo, dominando y configurando, destinando y plenificando todos los tiempos». L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments* (Tübingen 1966<sup>4</sup>) 72. Todo este contexto subyace a la comprensión de Dios en Pablo como *kalón tà mè ónta hòs ónta* (Rom. 4.17). Cf. Hech. 4.24; 14.15; Apoc. 10.6; 14.7; Did. 10, 3; Herm. vis. 1, 4, 6; 1, 3, 4; Bultmann, ThNT 73 s; 228 ss. Volveremos sobre ello.

27 Las cartas de Pablo llaman a Dios *Kyrios*, en citas del AT o en contextos referidos a él: 2 Tes. 1.9; 1 Cor. 1.31; 3. 20; 10.22-26; 2 Cor. 3.16; 8.21; 10.17; Rom. 4.8; 9.28; 11.34. Esto significa que la visión teológica veterotestamentaria no ha sido abandonada, sino asumida. Sabemos que Yahvé es el nombre principal del AT para designar a Dios. Quell, *ThW* III, 79 ss; von Rad, *ThAT* I, 24 s; 193-200; Köhler, *ThAT*, 22 ss; Imschoot, *TAT*, 45 ss; Jacob, *ThAT*, 148 ss; Cordero, *TB*, 41 ss; R. Mayer, 'Der Gottesname Yahwe in der neueren Forschung', *BZ* 2 (1958) 26-53. El término ha sido traducido por *Kyrios* en los LXX, de donde Pablo lo toma. W. Baudissin, *Kyrios als Gottesname* (Giesen 1929) II, 241-57 ha estudiado la significación de esta trasposición. Yahvé es sustituido por adon y traducido por *Kyrios*. Adon expresaría una doble relación: poder-subordinación y posesión-pertenencia. Por tanto en *Kyrios* se expresa «el momento de una relación personal, que está fundada siempre en una supremacía real o pensada de uno sobre otro; pero no hace referencia necesariamente a la posición de poder de uno frente al otro» (ib. 246). El rasgo fundamental sería la preeminencia, la sobreposición a la que seguiría la dependencia. Dios es el *Kyrios*, significa que es «el Señor a quien se pertenece». Foerster, *ThW* III, 1081, ha señalado, sin embargo, que la elección de este término en vez de *despótes*, implica una confesión «del puesto de Señor de Dios, como de algo que le corresponde en derecho». La experiencia de su obra creadora del mundo y liberadora del pueblo avocaría a esta confesión: «el que ha creado el mundo y los hombres es su Señor por derecho». Dios es quien decide, ordena y destina. Por eso se le llama también Rey: 1 Sam. 8.6-7; 12.12; Is. 33.22; 43.15; Ez. 20.33; Os. 7.3; 10.3; 13.10-11; Ps. 98.6, etc. Su obra es el señorío, la instauración de su reino, y consiste en la realización de su justicia. Cf. M. Buber, *Königtum Gottes* (Berlin 1955<sup>3</sup>); H. J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im AT* (Tübingen 1951); W. Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes* (Berlin 1961); T. Blatter, *Macht und Herrschaft Gottes* (Fribourg 1962); H. Hopkins, *God's Kingdom in the OT* (Winona Minn 1963).

Dios es el Creador y por ello el Señor y Juez. El kerygma de la comunidad primitiva lo proclama como el que va a realizar el juicio sobre el mundo y la humanidad ejerciendo su justicia. Bultmann, *ThNT*, 77 ss. Dios el *krités* (Sant. 4.12; 5.9), el *krités pánton* (Heb. 12.23) es el que ya está juzgando y juzgará en el acontecimiento escatológico de Cristo: *krinein* (Rom. 2.16; 3.6); *krinesthai* (2 Tes. 2.12); *krisis* (2 Tes. 1.5); *krima* (Gal. 5.10; Rom. 2.25). De este modo el señorío sobre la creación se manifiesta en la irrupción del señorío escatológico. La justicia de Dios en Pablo (2 Cor. 5.21; Rom. 1.17; 3.4 s; 3.21-26; 10.3; Fil. 3.9) es el ejercicio soberano de su derecho, realizado en Cristo para la creación entera. «Toda la escatología paulina no es otra cosa que la realización de la *dykaiosyne theou*, la manifestación salvadora y señorial de Dios, que mantiene la fidelidad a la creación y en ello pretende su derecho». Stuhlmacher, *Gerechtigkeit*, 205. El Señor obra en su verdad. *Alétheia* es algo de lo que uno puede fiarse, es fidelidad. En efecto, según se atestigua en Rom. 3.3-7, la *alétheia* opuesta al *pseúsma* de los hombres (v. 7), no es más que la *pístis* de Dios opuesta a la *apistia* humana (Rom. 15.8). *ThW* I, 238-43. Al ser fiel a su creación, desarticulará la nada de la injusticia y en ella recreará de nuevo su reino de justicia. El no-ser no es ahora la nada, como en la primera creación, sino el desecho de la injusticia (1 Cor. 1.26). Köhler *ThAT*, 14. Dios no es un *iudex* imparcial, sino el *arbiter*, que toma partido para ejecutar efectivamente su justicia. De todas formas este caos donde irrumpe el reino de Dios no es sólo el desequilibrio social de los grupos humanos, sino el pecado que funda las diferencias y las opresiones, la carne (v. 29 *pása sárks*), que se cierra en su creaturalidad frente a Dios, y rompe sus religaciones comuni-

tarias y cósmicas. Por eso la nueva creación será la *dikaiosyne en Khristōi*. Volveremos después sobre ello.

28 Reservamos para la última parte de nuestro estudio el análisis detenido de la obra de consumación, que Dios realizará por Jesús, Cristo y Señor, en y mediante su iglesia. Ahora tan sólo queremos acentuar que esta consumación como vuelta a Dios no es una plenificación de las posibilidades inmanentes del cosmos y de la humanidad, sino la acogida y la correspondencia por parte de éstos a la entrega absoluta, total y consumada de Dios en Cristo. No es el universo, protagonizado por el hombre, el que consuma de por sí la historia, sino el Kyrios, lugarteniente de Dios, el que hará que el Padre sea todo en todos. Dios, que empezó su obra, él mismo la consumará. El *eis* no es el término del círculo de la naturaleza, sino el señorío total de Dios por el Cosmocrátor. En todo caso, si desde nuestra perspectiva es un retorno (la donación, que hace retornar), es un retorno por el Hijo: *Per Christum ad Deum*. El ciclo de la naturaleza se ha convertido en la *prosagogé* de la nueva creación. En este sentido se puede comprender la implicación en Dios de Señor y Padre. Hay en último término una unión entre *theós-basileia-patér* (Col. 1.12 s; 1 Cor. 15.24 ss; Fil. 2.10; Ef. 1.17). «La unidad de Padre y Señor se manifiesta definitivamente en el hecho de que Dios es el Padre del Kyrios», Schrenk, *ThW* V.1012. Por Cristo, su Hijo, Dios realizará su señorío. Así la comprensión de la realidad de Dios se ultima al descubrirse como Padre de nuestro Señor Jesús Cristo y, por él, Padre nuestro.

29 Cf. *ThW* V, 948-59. Desde la antigua tradición indoeuropea de Zeus como engendrador divino (cf. Rigveda, 10.82, 3), nace el dogma central de la religión griega: *Dseús, patèr andròn te theòn te* (Od. 1.28; Il. 1.544), en el cual Zeus aparece como el modelo originario divino del padre de familia, la apoteosis del señor de la casa. Cf. H. Hommel, 'Der allgegenwärtige Himmels-gott', *ARW* 23 (1926) 195-206; G. M. Calhoun, 'Zeus the Father in Homer', *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 66 (1935) 1-17; M. P. Nilsson, 'Vater Zeus', *ARW* 35 (1938) 156-71. En los misterios se suele llamar a la divinidad *patér* (Mitra), *Atte páppa* (Cibeles). La obra de la generación constituye a los iniciados en hijos y hermanos (*adelphoi*), dentro de una misma fraternidad (*phrátra, phratría*). Cf. A. Dieterich, *Mithrasliturgie* (Leipzig-Berlin 1932<sup>2</sup>), 134-56; R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (Leipzig 1927<sup>3</sup>) 27, 117; L. Dürr, 'Heilige Vaterschaft im antiken Orient', en *Heilige Überlieferung. Festschrift J. Herwegen* (1938) 1-20. La paternidad divina del Dios que engendra y guía el cosmos llega a la estoa sobre todo desde el Timeo de Platón. Cf. Legido, *Problema*, 168 ss. Ya en la estoa antigua encontramos la afirmación de Cleantes, *ek sou gàr génos esmén* (SVF I, 121, 37 ss), que tiene su eco y desarrollo principal en Epicteto (Dis. I. 9.4; I.3.9). La filiación del Padre, que es al tiempo el Logos cósmico, consiste sobre todo en la participación del *lógos* y la *gnóme* (I.3.3), que hace al hombre *syngenès tōi theōi* (I.9.22-25), *idios huiós* (I.9.9) y lo sitúa frente a los otros en una relación de fraternidad (I.12.3). Dentro de la paternidad se acentúa también el señorío de modo que «rey» y «padre» se sintetizan: Epic. Dis. I.9.7; III.11.5; III.24.15 s; Dio Chr. Or. 1.39; 2.75. Cf. A. Bonhöffer, *Epiktet und die Stoa* (1890); 76-80; J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trimegistus* (1914) 31; H. Binder, *Dio Chrysostomus und Poseidonius* (Tübingen 1905) 86.

30 Cf. *ThW* V, 956-81. En el AT el uso de Padre aplicado a Dios tiene generalmente un carácter metafórico. Se habla de él como de un padre. La palabra Padre aparece como un *tertium comparationis* (p. e. Deut. 8.5; Ps. 103.13; 2.7; 89.27; 88.6; etc.) para expresar su grandeza y su amor. Dios es sobre todo Padre del pueblo, al que ha elegido y cuida, al que guía y defiende

(Deut. 32.6; Ps. 89.27; 68.6; 103.13; Is. 63.15-16; 64.7; Jer. 3.4-19; 39.9; Mal. 1, 6; 2.10; 2 Sam. 7.14; Ecl. 23.1; 51.10) «La paternidad de Dios y la filiación de Israel, fundadas sobre la elección gratuita, nos parece como una explicación ulterior de la alianza». W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des Chrétiens*. Étude exégétique sur les origines et la signification de l'invocation à la divinité comme Père, avant et dans le nouveau testament (Roma 1963) 41. La paternidad como generación queda excluida, para concentrarse en el señorío y la autoridad. Filiación por su parte es sumisión obediente (cf. 2 Rey. 16.7 «Tu siervo soy y tu hijo»). En Deut. 14.1 «hijos de Yahvé» va unido a un mandato, que exige obediencia. Es sobre todo el poder del Creador el que se subraya en Is. 64.7: «Tú eres nuestro Padre; nosotros somos la arcilla y tú nuestro alfarero, todos somos obra de tus manos» (cf. Is. 45.9 ss; Jer. 18.6). La paternidad se entiende desde el señorío, el amor desde el temor reverencial: *kyrie, páter kai despota dsoés mou* (Ecles. 23.1). Para este problema cf. A. Alt, 'Der Gott der Väter', en *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* (München 1953) 13-29; W. Baudissin, *Kyrios III* (1929) 309-79; J. Hempel, *Gott*, 170-78; *Das Ethos des AT* (Berlin 1938) 67-73; J. Pedersen, *Israel, its Life and Culture I-II* (London 1954<sup>4</sup>) 46-54; L. Moraldi, 'La paternità di Dio nell' Antico Testamento', *RivB* 7 (1959) 44-56; P. Baur, 'Gott als Vater im Altem Testament', *ThStKr* 72 (1899) 483-507; J. M. Lagrange, 'La paternité de Dieu dans l'Antic Testament', *RB* 17 (1908) 481-99; R. Gyllenberg, 'Gott der Vater im Altem Testament und in der Predig Jesu', *SOC* 1 (1926) 51-60. En el judaísmo tardío se intensifica la invocación a Dios como Padre. La influencia del helenismo se deja sentir y hasta el pensamiento de la generación se hace presente en Filón (Spec. Leg. 3.189; 2.305; Op. mund. 84), pero aún en él predomina la comprensión de la paternidad como cuidado providente (Op. mund. 10.135; Spec. Leg. 1.318; Migr. Abr. 193), del que es sobre todo señor y dueño (Vit. Mos. 2.99; Cher. 27; Rer. div. her. 166). Dios no es primariamente el generador del mundo, sino el que cuida de su comunidad. La paternidad más que fuerza de generación es postura de cuidado y defensa (Deut. 32.6; Is. 63.16; Tg. JI a Deut. 32.6; M. Ex. 2.12, 1 (2a); Jub. 1.24 s, 28; 2.20; 19.29; 3 Mac. 7.6; Jos. Ant. 5.93). Además es propio del judaísmo tardío la individualización de la relación filial. En la segunda mitad del siglo I d.C. la invocación al «padre que está en los cielos», aparece atestiguada en los escritos rabínicos (Jochanan ben Zakkai en *MEx.* a 20.25 (81, a); Çadoq en *Seder Elijahu rabba* 28 (149); Eliezer en *Sota* 9.15, cf. *StB* I.283, 3945), incluso como oración personal. Schrenk, *ThW* V, 981, cree que la invocación individual es anterior a Cristo. «Los elementos de la construcción están ahí, pero falta aún el espíritu de la verdadera fe en Dios como Padre». Marchel, *Abba*, 92 ss cree improbable que la invocación «Padre mío» sea anterior al NT. De todas formas este proceso de individualización no significa que la paternidad deje de ser concebida primariamente como un hecho comunitario, y en función del señorío de Dios: «nuestro Padre», «nuestro rey» (*Schemone esre*). También en la oración del año nuevo abinu malkenu. Stärk, *Altj. liturg. Geb.* 27-29; cf. 3 Mac. 6.2-4. Para el problema de la paternidad de Dios en el judaísmo tardío cf. *StB* I, 392-96; Bousset, *RJ*, 376-78; Moore, *Jud.*, II, 201-11; A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God* (1927) 56-62. A. Schlatter, *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus* (Gütersloh 1932) 24 s, 47; P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde* (Tübingen 1934) 99, 106, 166; J. Jeremias, *Abba*. Studien zur neutestamentliche Theologie und Zeitgeschichte (Göttingen 1966) 22 ss.

31 En efecto el Jesús histórico es «el hombre que tuvo el poder de dirigirse a Dios como *Abba* y que incluyó a los pecadores y a los publicanos en el reino, autorizándoles a repetir esta sola palabra: «Abba, querido Padre». J. Jeremias, *El mensaje central del Nuevo Testamento* (Salamanca 1966) 37. «En



la invocación divina *Abba* se manifiesta el misterio supremo de la misión de Jesús. Jesús tenía conciencia de estar autorizado para comunicar la revelación de Dios, porque Dios se la había dado a conocer como Padre (Mt. 11, 27 par.)». J. Jeremías, *Teología del Nuevo Testamento*, I, La predicación de Jesús (Salamanca 1974) 87. El Padre es la realidad central de la vida de Jesús. T. W. Manson, *The Teaching of Jesus*. Studies of its Form and Content (Cambridge 1963<sup>3</sup>) 102. El *Abba* en sus labios tiene una importante singularidad. Jeremías, *Abba*, 55, piensa que en la literatura rabinica no hay correspondencia alguna al «mi padre», que en su boca «expresa una especial relación a Dios». Este carácter singular es acentuado por Marcel, *Abba*, 129 ss, que trabaja los textos con escasa crítica histórica, mezclando los testimonios de Juan con los sinópticos y proyectando sobre ellos la perspectiva dogmática. La *ipssisima vox* de Jesús (cf. G. Dalman, *Die Worte Jesu* (Leipzig 1898) 156 ss; J. Jeremías, en *Synoptische Studien*. Festschrift A. Wikenhauser (München 1953) 89), que ambos perciben en esta invocación, ha sido relativizada por H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte (Tübingen 1966) II.127, n. 2. Cf. también Conzelmann, *RGG*<sup>3</sup> III, 632, que valora los textos rabinicos y da a los testimonios sinópticos un valor secundario. Jeremías, *Abba*, 55, n. 107, responde por su parte descalificando los testimonios del rabinato por su fecha tardía y su sentido general y reafirmando la falta de analogía del *Abba* de Jesús, del que sería un eco el *Abba* de la comunidad (Rom. 8.15; Gal. 4.6). Cf. Jeremías, *Abba*, 63; *Teología*, 83-5. Volveremos sobre este problema. Ahora importa tan sólo notar que la llamada al Padre de la primera comunidad está implicada e incorporada a la llamada orante de Jesús a su Padre. Parece que en el *theós* del NT hay que escuchar al tiempo *patér*. Cf. K. Rahner, 'Theós im Neuen Testament', en *Schriften zur Theologie*, I (Einsiedeln 1954) 91-168. En Pablo encontramos este mismo hecho: 1) *patér* sólo: *ho patér* (Rom. 8.15; Gal. 4.6); *toû patrós* (Rom. 6.4); *tōi patri* (Col. 1.12); *tōn patéra* (Ef. 2.18; 3.14; 2 Cor. 6.18). 2) *patér* unido a *theós*: *theós ho patér* (1 Cor. 8.6; 2 Tes. 2.16); *theós patér* (Rom. 1.7; 1 Cor. 1.3; 2 Cor. 1.2; Gal. 1.1, 1.3; Ef. 1.2, 6, 23; Fil. 1.2; 2.11; Col. 1.2; 3.17 (*ho theós patér*); 1 Tes. 1.1; 2 Tes. 1.1, 2; Film. 3; *ho theós kai patér* (Rom. 15.6; 1 Cor. 15.24; 2 Cor. 1.3; 11.31; Gal. 1.4; Ef. 1.3; 4.6; 5.20; Fil. 4.20; Col. 1.3; 1 Tes. 1.3; 3.11.13). 3) *patér* unido a otras determinaciones: *ho patér tōn oiktirmōn* (2 Cor. 1.3); *ho patér tēs dókses* (Ef. 1.17; cf. Rom. 6.4). Estos datos ultiman la comprensión comunitaria de Dios, Padre nuestro. Cf. P. Althaus, 'Das Bild Gottes bei Paulus', *ThBl* 20 (1941) 81-82. Pero su condición de posibilidad es el acontecimiento escatológico en Cristo, es decir, la configuración cristológica de la paternidad de Dios. K. G. Kuhn, *Achtzengebet und Vaterunser und der Reim* (Tübingen 1950) 41 ss subraya que la diferencia radical de la oración judía con respecto al Padre nuestro está en la irrupción escatológica del reino en Cristo, que permite a la pequeña comunidad de los que creen en él llamar a Dios Padre. «Si la significación del señorío de Cristo es posibilitar la armonía de Dios y el mundo, entonces, precisamente con la denominación de Cristo como Kyrios, está dado el nuevo sentido de la denominación de Dios como Padre», Lohmeyer, *ZNW* 26 (1927) 26. «En Pablo está siempre claro que Dios, en cuanto Padre de Jesucristo, es nuestro Padre». Schrenk, *ThW* V, 1011. «Dios es nuestro Padre, porque es el Padre de nuestro Señor Jesucristo y solamente porque es lo uno es lo otro». Marcel, *Abba*, 206. Este resultado de nuestro análisis obliga al estudio detenido de la cristología paulina en orden a su eclesiología, para acabar de comprender la significación última de la paternidad de Dios y de nuestra filiación dentro de la comunidad eclesial.

## 3.—Hijo

32 Para el problema de la cristología paulina cf. C. Holsten, 'Die christusvision des Paulus und die genesis des paulinischen evangelium' (1861) en *Zum Evangelium des Paulus und Petrus*. Altes und neues (Rostock 1868) 65-114; R. Schmidt, *Die paulinische Christologie in ihrem Zusammenhange mit der Heilslehre des Apostels* (Göttingen 1870); M. Brückner, *Die Entstehung der paulinischen Christologie* (Strasburg 1903); W. Bousset, *Kyrios Christos*. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus (Göttingen 1965); W. Foerster, *Herr ist Jesus*. Herkunft und Bedeutung des urchristlichen Kyrios-Bekenntnisses (Gütersloh 1924); A. E. Rawlinson, *The New Testament Doctrine of the Christ* (London 1926.1949<sup>3</sup>); M. Dibelius, 'Christologie des Urchristentums', *RGG*<sup>2</sup> I (1927) 1592-1607; O. Michel, 'Die Entstehung der paulinischen Christologie', *ZNW* 28 (1929) 324-33; E. Hirsch, 'Zur paulinischen Christologie', *ZStH* 7 (1930) 605-30; O. Michel, 'Der Christus des Paulus', *ZNW* 32 (1933) 6-31; L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (Paris 1954<sup>2</sup>); N. A. Dahl, 'Die Mesianität Jesu bei Paulus', *Studia Paulina in honorem J. de Zwann* (Haarlem 1953) 83-95; V. Taylor, *The Names of Jesus* (London 1953), trad. franc. *La personne du Christ dans le Nouveau Testament* (Paris 1969); R. H. Fuller, 'The Mission and Achievement of Jesus', *Stud. Bibl. Theol.* 12 (1954) 79 ss; O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1966<sup>4</sup>); R. P. Casey, 'The earliest Christologie', *JThSt NS* 9 (1958) 253-77; H. Braun, 'Der Sinn der neutestamentlichen Christologie', *ZThK* 54 (1957) 353-56; H. W. Boers, *The Diversity of NT Christological Concepts and the Confession of Faith* (Bonn 1962); F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*. Ihre Geschichte im frühen Christentum (Göttingen 1966<sup>3</sup>). Cf. Ph. Vielhauer, 'Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie?', *EvTh* 25 (1965) 24-72; E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (Zürich 1962<sup>2</sup>); W. Kramer, *Christos, Kyrios, Gottessohn*. Untersuchungen zur Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorchristlichen Gemeinden (Zürich 1963). E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr*. Studien zur paulinischen Christologie (Göttigen 1966); A. Feuillet, *Le Christ, sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes* (Paris 1966); P. Lamarche, *Christ vivant*. Essai sur la christologie du Nouveau Testament (Paris 1966); W. Thüsing, *Per Christum in Deum*. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen (Münster 1969<sup>2</sup>); H. R. Balz, *Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie* (Neukirchen 1967); K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (Gütersloh 1972).

33 Las cartas a los tesalonicenses presentan una cristología incipiente en el marco de la escatología apocalíptica. En el reino de gloria que está irrumpiendo y va a consumarse en breve aparece Cristo, muerto y resucitado, como Señor, que va a venir a ejercer el último juicio. Se trata de *Iesoûs*, la persona histórica de Jesús de Nazaret, que «murió y resucitó» (1 Tes. 4.14), «el que nos librará de la ira por venir» (1 Tes. 1.10): «El nombre de "Jesús" representa el hecho histórico y una reminiscencia de los comienzos del movimiento cristiano». Cerfaux, *Christ*, 375. Kramer, *Christus*, 201 distingue, refiriéndose a la aparición del nombre de Jesús: en relación con la fórmula de fe (1 Tes. 1.10; 4.14 a; 2 Cor. 4.14 a; Rom. 8, 11); como objeto y contenido de la predicación (2 Cor. 11.4; Rom. 3.26); en la participación de los cristianos en su muerte y resurrección (2 Tes. 4.14 b; 2 Cor. 4.10 a.b; 11 a.b; 14 b); en la aclamación (1 Cor. 12.3; Rom. 10.9; Fil. 2.10; 2 Cor. 4.5). Salvo casos muy excepcionales «Jesús significa aquí la persona del acontecimiento salvador». Conviene, sin embargo, no separar al Jesús histórico del Jesús proclamado en el keryg-

ma, ni distinguir al Jesús crucificado del Señor resucitado y entronizado. Foerster, *ThW* III, 228. En *1 Tes.* 2.15, *tòn kai tòn kyrión apokteinánton Iesoún*, se implican claramente los dos momentos. Los judíos mataron a Jesús de Nazaret, que pareció un profeta entre los profetas. Cf. *Mc.* 12,2 ss; *Mt.* 21.34 ss; 23.29 ss; *Luc.* 11.47 ss; *Hech.* 8.52. Para esta problemática cf. Cullmann, *Christologie*, 11 ss; Hahn, *Christ. Hoh.*, 350 ss; Taylor, *Names*, 15-17; H. M. Teeple, *The Mosaic Eschatological Prophet* (Philadelphia 1951) 74 ss; Friedrich, *ThW* VI, 842 ss; R. Meyer, *Der Prophet aus Galiläa* (Tübingen-Leipzig 1940) 18 ss, 103 ss; H. Riesenfeld, 'Jesus als Prophet', en *Spiritus et Veritas*, Mélanges K. Kundzins (1953) 135-48; C. H. Dodd, 'Jesus als Lehrer und Prophet', en A. Deissmann - G. Bell (ed.), *Mysterium Christi* (Berlin 1931) 69-86. Pero este profeta escatológico, muerto por los dirigentes del pueblo, aparece ya cualificado con el título de *Kyrios*, el «Señor de la gloria» (*1 Cor.* 2.8) según se le llamará más tarde. Del mismo modo en *1 Tes.* 5.10 aparecen implicados los dos acontecimientos: por una parte la muerte *peri hemón* (Cf. *Gal.* 1.3 *didánai peri*), expresión seguramente influida por la fórmula de fe (*1 Cor.* 5.3), con el sentido de inmolación en representación; por otra parte la mediación de la salvación por el *Kyrios Iesoús Khristós*, para que vivamos con él. Rigaux, *Thes.* 571. Este acontecimiento histórico del Jesús Cristo muerto por nosotros y resucitado como Señor, es el que se confiesa y proclama en la fórmula de fe de *1 Tes.* 4.14 que puede haber sido construida por Pablo (U. Luz, *Das Geschichtsverständnis des Paulus* (München 1968) 325 s), pero que tal vez se remonte más bien a una confesión primitiva. O. Cullmann, *Die erten christlichen Glaubensbekenntnisse* (Zürich 1949) 19. En todo caso muerte y resurrección están vistas en el kerygma desde la parusía. En el anuncio del evangelio del reino de gloria se proclama al Resucitado, que será ejecutor de la liberación y salvación de Dios. El término *rhyomai* se usa frecuentemente en los LXX: *Is.* 5.29; 25.4; 36.14.15.18.19.20; 44.6; 49.7-26; 54.5; *Ps.* 17.17-20; 21.4.8.20; 24.20; 33.4.7.17.19, etc. Dios incluso es llamado *ho rhysámenos*: *1 Mac.* 2.60; 5.17; 12.15; *Dan.* 3.88; 8.4.7.11; cf. *WNT* 1462. Este libertador sonaría a los oídos griegos con un acento semejante al de *sotér*. Cf. A. Oepke, *Missionspredigt des Apostel Paulus* (Leipzig 1920) 124 ss; Cullmann, *Christologie*, 252. Muerte y resurrección son anticipo provisional de la aparición del Señor Jesús desde los cielos. Cerfaux, *Christ*, 27 ss. Este hecho se prueba al advertir la desproporción entre el uso escaso del título *Khristós*, vinculado a la obra salvadora (*1 Tes.* 2.6; 3.2; 4.16; 3.5; cf. *Khristós Iesoús*, *1 Tes.* 2.14; 5.18) y el uso abundante de *Kyrios*, que describiendo ésta, acentúa más bien la mediación de la salvación escatológica que se consuma en la parusía: *Kyrios 1 Tes.* 1.6.8; 3.8.12; 4.6.15.16.17; 5.2.12.27; *2 Tes.* 1.9; 2.2.13; 3.1.3.4.5.16; *Kyrios Iesoús 1 Tes.* 2.15.19; 3.11.13; 4.1.2; *2 Tes.* 1.7.8.12; 2.8; *Kyrios Iesoús Khristós*, *1 Tes.* 1.1.3; 5.9.23.28; *2 Tes.* 1.1.2.12; 2.16; 3.6.9. No podemos pensar, sin embargo, en un carácter absolutamente futuro del señorío de Cristo. *Kyrios* desde la parusía designa también a «Jesús, tal como es ahora, resucitado y glorioso, el soberano». Rigaux, *Thes.*, 174.

34 Balz, *Probleme*, 75, cf. 78 ss. El Hijo del hombre de *Daniel* no es en principio un hombre terreno entronizado, sino el portador de la salvación que estaba oculto en Dios. Cf. *4 Esdr.* 13.25; et. Hen, 48.2; 62.7. Esta concepción de la apocalíptica tiene un origen profético, probablemente en la «gloria de Dios» de *Ezequiel*, la «imagen de la gloria de Yahvé» (1.28), que aparece como un hombre (8-11; 40; 43). *Dan.* 7.13 ss ha dado un paso definitivo al distinguir el «anciano de muchos días» del «Hijo del hombre», que viene sobre las nubes por una parte esta segunda figura parece la hipóstasis de la acción de Dios; por otra parece una realidad autónoma frente a él. Junto con esta tradición se une la de Henoc, «que anduvo constantemente en la presencia

de Dios y desapareció, pues se lo llevó Dios» (*Gen.* 5.24; cf. *2 Rey.* 2.9-11). En *et. Hen.* 70-71 Henoc es entronizado como el Hijo del Hombre, uniéndose en una misma persona el «hombre preexistente» y el «hombre entronizado». Este Hijo del hombre es el «hombre» (90.14.17-20), «mi hijo» (105.2), el Justo (38.1; 53, 6), el Ungido (48, 10; 52, 4), el Elegido (39.6; 40.5; 45.35; 49.2; 51.3; 52.9; 55.4). Al final se aparecerá como Juez, junto con los elegidos (41.9; 38.1; 39.6; 40.5; 51.5; 62.14; 71.17). El Hijo del hombre implica así la gloria de Dios preexistente, semejante a un hombre, con el justo entronizado, que aparece, según vemos, con rasgos mesiánicos. Cf. E. Sjöberg, *Der Menschensohn in aethiopischen Henochbuch* (Lund 1946). En este marco apocalíptico debe ser situada la cristología paulina, tal como se nos ofrece en *1-2 Tes.* «La teología apocalíptica como teología del poder soberano de Dios sobre el tiempo y el mundo se configura después de pascua como fe en Jesús Cristo entronizado como portador divino de la salvación, el que es alcanzado en su pasado terreno por la profesión histórica de la fe de la comunidad, el que actúa la salvación en el presente por la fe y el amor y el mismo que que es esperado como el *éskhaton*». Balz, *Probleme*, 269. Cf. P. E. Langevin, *Jésus Seigneur et l'eschatologie*, Exégese de textes prépaoliniens (Bruges-Paris 1967) 43 ss. No es extraño pues que en *1 Tes.* 1.10 aparezcan como la misma persona el Hijo preexistente y el Mesías entronizado. Dobschütz, *Thes.*, 78. El texto de *1 Tes.* 1.10 *anaménein tôn huiòn autoû ek tôn ouranôn, hèn égeiren ek tôn nekrôn, lesouèn tôn rhyômenon hemás ek tês orgês tês erkhoménês* es una fórmula nacida en la misión judeocristiana de los paganos, pero con materiales de la comunidad que habla arameo. Kramer, *Christos*, 122 cree que la unión en ella entre el «Hijo» y «el que ha de venir» en la parusía es accidental y secundaria. «La representación de la parusía no se adecúa originariamente al título de Hijo de Dios, sino que se ha añadido en ella por combinaciones, es decir, identificaciones, que no se pueden comprobar ya en detalle» (123). Sin embargo, desde el trasfondo apocalíptico que acabamos de describir se comprende cómo aparece el título de Hijo, implicado con el de Señor en la parusía. Esto hace suponer que el título de Hijo del hombre de la comunidad palestinese, si de algún modo tiene un eco en Pablo, habría de encontrarlo más en la línea del Kyrios, Hijo preexistente y Juez escatológico, que en la de Hombre originario o nuevo Adán. Para este problema cf. E. Lohmeyer, *Kyrios Jesus, Eine Untersuchung zu Phil.* 2.5-11 (Darmstadt 1961<sup>2</sup>) 39 ss; J. Hering, 'Kyrios Anthropos', *RHPPhR* 16 (1936) 196 ss; Cullmann, *Christologie*, 169 ss. Una crítica rigurosa de la cristología del Hijo del hombre en Pablo cf. A. Vögtle, '«Der Menschensohn» und die paulinische Christologie', en *Stud. Paul. Cong.* I, 199-218.

35 La *carta a los gálatas* es un diálogo con la comunidad sobre el kerygma anunciado. Un simple análisis estadístico revela que Jesús ha sido anunciado como Cristo. El problema de la justificación condiciona sin duda esta perspectiva, ya que se trata de dar una respuesta a los judaizantes. Ha llegado ya la irrupción escatológica de Dios en Cristo y aquellos hermanos se dejan atraer todavía por el viejo mundo, buscan la justicia en la circuncisión y en la ley. Esto significa que Cristo no es la salvación última y definitiva. «Si pues la justicia por la ley, entonces Cristo murió en vano» (*Gal.* 2.21). Pero la misma obra misionera ha llevado a Pablo a centrar más su mirada en el ahora escatológico, sobre el trasfondo del futuro de la parusía, que no parece tan inmediato como al principio. El Señor de la gloria no realizó su obra terrena como un estadio de transición. Muerte y resurrección se acentúan ahora como anticipación ya dada del *éskhaton*. El Señor que ha de venir a nuestro encuentro, aparece más como el Cristo que ha redimido la comunidad en su pascua. Cf. B. Rinaldi, 'La presenza della Croce nell'epistola ai

Galati', *ScuolCatt* 100 (1972) 16-47. Fuera de los pasajes de formulación litúrgica (1.3; 6.18) *Kyrios* aparece designando al Jesús histórico (1.19) e incluso al Crucificado. En cambio *Khristós*, aparece ahora con singular frecuencia: 1.6, 7, 10-22; 2.4.16, 17, 19, 20, 21; 3.1, 13, 15, 24, 26, 27-28; 29; 4.14, 19; 5.1, 2, 4, 6, 24; 6.2, 12. Este cambio en la perspectiva debe ser subrayado, pues lleva también consigo un giro en el planteamiento eclesiológico. La cristología encerrada en la misma fórmula del evangelio (1 Cor. 15.3 *Khristòs apéthanen hypèr tôn hamartiôn hémôn*), aparece ya desde el saludo enmarcando toda la reflexión de la carta: *toû dóntos heautôn hypèr tôn hamartiôn hemôn* (Gal. 1.3); *paradóntos heautôn hypèr emoû* (Gal. 2.20). Esta expresión acuñada sobre la fórmula de fe presenta la obra salvífica como la entrega que Jesús hizo de sí mismo, llevando nuestros pecados y muriendo por ellos. Cristo aparece en su inmolación de expiación, actualizando el camino del siervo de Yahvé. Oepke, *Gal.* 19; Jeremías, *ThW* V, 707s. El añadido «según la voluntad de Dios y Padre nuestro» (Gal. 1.4), muestra que la entrega de Cristo ha sido querida y decidida por el Padre. «El acontecimiento salvador de Jesús Cristo consiste en la absoluta entrega de sí mismo, en la que se realiza la obra de Dios». Schlier, *Gal.* 22. Cf. M. Barth, 'The Faith of Messiah', *HeythJ* 10 (1969) 363-70.

Esta concepción, muy arraigada en el judaísmo palestino tardío, ha sido tomada por la comunidad primitiva para expresar la significación salvífica de la muerte de Jesús. Cf. E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung von Sühntod Jesu Christi* (Göttingen 1955) 38 ss, 64 ss. E. Lohmeyer, *Gottesknecht und Davidsohn* (Göttingen 1953<sup>2</sup>) 78 ss, 93 ss; 111 s pone en relación esta cristología del siervo con la cristología galilea del Hijo del hombre. Tal vez sea ir demasiado lejos. Los textos no permiten una implicación tan compleja en tiempo tan antiguo, pero tampoco permiten atribuir a la comunidad helenística la creación de las expresiones con *hypèr* sobre la base del AT griego. Cf. Hahn, *Christ. Hoh.*, 54 ss. Lo que parece más exacto es afirmar que en la comunidad primitiva se ha entendido, tal vez sobre los datos del Jesús histórico, la significación salvífica de su muerte desde el siervo entregado de *Is.* 53. Para este problema cf. H. Walter Wolf, *Jesaja 53 im Urchristentum* (Berlin 1952<sup>3</sup>); Chr. Maurer, 'Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markusevangelium', *ZThK* 50 (1953) 1-38; C. Lindhagen, 'The Servant of the Lord', *ExpT* 67 (1955-56) 279 ss; E. Fascher, *Jesaja 53 in christlicher und jüdischer Sicht* (Berlin 1958). T. Struys, 'Galaten 3, 13 en de Septuagint', *GereTheolTijd* 72 (1972) 86-99. Pablo interpreta este acontecimiento como un hecho de amor. Cristo nos ha amado al darse a nosotros: *Gal.* 2.20 *agapésantós me*. El Padre nos ha amado en él, al darnoslo para que se nos diera: *Rom.* 8.35 *apò tés agápes toû Khristoû*; 8.39 *apò tés agápes toû theoû en Khristoî Iesoû*. Cf. K. Romaniuk, 'L'origine des formules pauliniennes, «Le Christ s'est libéré pour nous», «Le Christ nous a aimés et s'est livré pour nous», *NT* 5 (1961) 55-76. Por eso Pablo resume su anuncio del evangelio en el Cristo crucificado: *Iesoûs Khristòs proegráphe estauroménos* (Gal. 3.1). El es el mismo acontecimiento salvador, él es el contenido central del kerygma apostólico (Schlier, *Gal.* 120), que Pablo proclama públicamente ante los ojos de todos. Cf. *ThW* I, 771. Desde aquí puede entenderse la justificación «sola gratia» (Gal. 2.15 ss.) con la que Pablo quiere responder a los problemas de los gálatas. Cf. H. Conzelmann, 'Die Rechtfertigungslehre des Paulus: Theologie oder Anthropologie?', *EvTh* 28 (1968) 384-404; K. Kertelge, 'Zur Deutung des Rechtfertigungsbegriffs im Galaterbrief', *BZ* 12 (1968) 211-22.

36 La obra de Cristo se describe en *Gal.* esencialmente como liberación: *eksegórasen* (3.13), *eksagorásēi* (4.5). W. Elert, 'Redemptio ab hostibus', *ThLZ*

72 (1947) 205-70, quiere enmarcar este acontecimiento en el contexto del derecho de guerra. Deissmann, *LO* 270ss lo interpreta desde la liberación sacral de la esclavitud. *Eksagorádsein* es un término helenístico para la liberación profana o religiosa de esclavos (Polyb. 3.42; Plut. *Cras.* 2; Diod. 15.7, 1); sin embargo, aquí «Dios en la cruz de Jesús no es el que recibe, sino el que actúa». Büchsel, *ThW* I, 127. S. Lyonet, 'L'emploi paulinien de *eksagorádsein* au sens de «redimere» est-il attesté dans la littérature grecque?', *Bibl* 42 (1961) 88-9, subraya que el término, que implica al tiempo «compra» y «liberación», hace referencia a la antigua alianza, donde Dios adquirió su pueblo librándolo de la servidumbre (*Ex.* 19.5; *Mal.* 3.17). *Agorádsein* estaría entonces en relación con *peripotesis*. Cf. *1 Petr.* 2.9 *laòs eis peripotesin*; *Apoc.* 5.9 *egórasas tōi theōi en tōi haimati*; *Hech.* 20.28 *hèn (iglesia) periepoiésato dià tou haimatos tou idiou*. Burton, *Gal.*, 168-73. La liberación es de la esclavitud y maldición de la ley (*Gal.* 3.13) y de las fuerzas poderosas de este mundo malo (*Gal.* 1.4; 4.3) para alcanzar la filiación consumada. Es en este horizonte, donde la persona y la obra de Cristo se desvela desde la preexistencia. El Cristo, que se le reveló como Hijo en el camino de Damasco (*Gal.* 1.15), ha sido enviado para que recibiéramos la adopción (*Gal.* 4.5). Estamos tal vez ante una fórmula kerygmática que pretende explicar la significación salvífica de la obra de Cristo para la comunidad. N. A. Dahl, 'Formgeschichtliche Beobachtungen zur Christusverkündigung in der Gemeindepredigt', en *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann* (Berlín 1954) 7-8, la clasifica como esquema teológico con *hina* y la agrupa con *1 Tes.* 5.9s; *Gal.* 1.4; 3.13s; *2 Cor.* 5.14s; *Rom.* 14.9; *Ef.* 2.15s; 4.10; 5.25. La fórmula tiene dos partes: 1) Misión del Hijo: «envió Dios a su Hijo»; 2) Fin salvífico: «para que recibiéramos la adopción». Dios es el sujeto que actúa y el término de su acción es la misión del Hijo para que, sometido bajo la ley y su maldición, nos haga hijos en él. Se trata, pues, de «la misión del preexistente a la existencia terrena», «como hecho salvífico». Kramer, *Christos*, 111. Cf. E. Schweizer, 'Zum religionsgeschichtliche Hintergrund der «Sendungsformel» Gal. 4, 4f, Röm. 8, 3f, Joh. 3, 16f, 1Joh. 4,9', *ZNW* 57 (1966) 199-210. «La entrada del término final del mundo, la terminación del tiempo, se manifiesta en la misión del Hijo de Dios como el fundamento, medio y meta eternos divinos de la existencia (*1 Cor.* 8, 6; *Col.* 1, 13ss.). El tiempo final es el tiempo en que el «principio» divino de nuestra existencia, Jesús Cristo, ha irrumpido en esta existencia», Schlier, *Gal.*, 196.

37 U. Wilckens, *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1 Kor. 1 und 2* (Tübingen 1959) 5ss. «En la cruz de Cristo, en medio de un mundo que ha llegado a enloquecer, salva Dios mismo, llegando a ser loco, a los locos y débiles» (28). La cruz de Cristo es la crisis radical del mundo, en cuanto el poder de Dios actúa y se manifiesta en la debilidad, juzgando la sabiduría humana desde la divina. Cf. W. Wuellner, 'Haggadic Homily Genre in I Corinthians 1-3', *JBL* 89 (1970) 199-204. Este sería el contenido esencial del kerygma cristológico del *verbum crucis*. Ibid. 214-24. Cf. E. Stauffer, 'Vom *lógos tou staurou* und seiner Logik', *ThStKr* 103 (1931) 179-88; L. A. Rood, 'Le Christ come *dynamis theou*', en A. Descamps y otros (ed.), *Litterature et théologie pauliniennes* (Paris 1960) 93ss; C. Romaniuk, 'Nos autem praedicamus Christum et hunc crucifixum (*1 Cor.* 1, 25)', *VD* 47 (1969) 232-36; F. J. Ortkemper, 'Wir verkünden Christus als den Kreuzezigten (*1 Kor.* 1, 23). Die Kreuzesbotschaft des Apostels Paulus als Mitte seines Evangeliums', *BiKi* 23 (1968) 5-12; R. Baumann, *Mitte und Norm des Christlichen*.

Eine Auslegung von 1 Korinther 1, 1-3, 3 (Münster 1968) 280-304, subraya el acontecimiento escatológico, en su implicación cristocéntrica y teocéntrica. El crucificado es una persona histórica en un acontecimiento histórico, en el que Dios ha actuado con toda la fuerza de su amor, realizando por él la salvación universal. Se revela la soberana libertad de su gracia, pues el Cristo crucificado es el punto de cambio en la historia de Dios con los hombres. La teología de la cruz de Pablo es, como el «Yo soy Yahvé» del AT, el medio y norma de lo cristiano. «Este medio no es disponible teológicamente por los hombres, sino que dispone incluso sobre los hombres, en cuanto los sitúa ante el rostro de Dios» (Ibid., 304).. Mientras en Wilckens el kerygma cristológico está visto en la paradoja fuerza-debilidad, en Baumann está integrado en el acontecimiento escatológico cristocéntrico y teocéntrico. Ambas perspectivas, tomadas desde situaciones espirituales distintas, no se contraponen, sino que se pueden complementar.

38 La fórmula 1 Cor. 15.3-5 ha sido objeto de un estudio intenso en los últimos años. Se trata sobre todo de precisar su inserción en la tradición y su contenido teológico. Para todo el problema cf. E. Bammel, 'Herkunft und Funktion der Traditionselemente in 1 Kor. 15, 1-11', *ThZ* 11 (1955) 401-19; H. v. Campenhausen, *Der Ablauf der Ostereignisse und das leere Grab* (Heidelberg 1966<sup>3</sup>) 8 ss, 57 ss; P. Winter, 'I Corinthians XV, 3 b-7', *NT* 2 (1958) 142-50; K. H. Rengstorft, *Die Auferstehung Jesu* (Witten 1960<sup>4</sup>) 128 ss; G. Klein, *Die zwölf Apostel* (Göttingen 1961) 38 ss; H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte* (Göttingen 1962<sup>2</sup>) 97 ss; Boers, *Christ. Concep.*, 107 ss; Hahn, *Christ. Hoch.*, 197 ss; U. Wilckens, 'Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen', en W. Joest - W. Pannenberg (ed.), *Dogma und Denkstrukturen* (Göttingen 1963) 56-92; H. Conzelmann, 'Zur Analyse der Bekenntnisformel 1 Kor. 15, 3-5', *EvTh* 25 (1965) 1-11; K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Dis. (Bonn 1967); W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu von Nazareth* (Gütersloh 1968) 84 ss.; K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach dem Schrift* (Freiburg 1968) (Bibliografía). La fórmula parece tener sin duda su origen remoto en la comunidad palestinese que habla arameo. Cf. Holl, *Ges. Auf.*, II, 46 ss.; J. Jeremías, *Die Abendmahls Worte Jesu* (Göttingen 1960<sup>3</sup>) 96 ss; Bammel, 418; Winter, 143; Campenhausen, 9 s; Grass, 95; Kümmel, *Kor.*, 191), pero probablemente se acuñó en el paso a la comunidad judío helenística. Cf. P. Seidensticker, 'Das antiochenische Glaubensbekenntnis 1 Kor. 15, 3-7 im Lichte seiner Traditionsgeschichte', *ThGl* 57 (1957) 286-323; Hahn, 200 s; Kramer, 32 s; Conzelmann, 'Analyse', 4 ss; *ThNT* 84 ss; 1 Kor., 296 ss; Schweizer, *Erniedrigung*, 89 n. 252; P. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium* (Göttingen 1968) 266 ss; G. Delling, 'Die bleibende Bedeutsamkeit der Verkündigung des Anfangs im Urchristentum', *ThLZ* 95 (1970) 801-9. Situada la fórmula en este estadio de transición, *Khristós* puede tener tal vez en un primer momento un cierto sentido titular. El nombre *Iesoûs* ha sido sustituido por *Khristós*. 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 nombre propio. Cf. Jeremías, 'Artikkelloses *Khristós*. Zur Ursprache von 1 Kor. 15, 3 b-5', *ZNW* 57 (1966) 211-15; E. Güttgemanns, '*Christos* in 1 Kor. 15, 3b — Titel oder Eigenname?', *EvTh* 28 (1968) 533-54; J. Jeremías, *Nochmals: Artikelloses Christos in I Kor. 15:3*, *ZNW* 60 (1969) 214-9. La comunidad primitiva ha visto la pasión de Jesús, como cumplimiento del plan salvador de Dios, proclamado en el testimonio profético del AT (Kümmel, 191; Schrenk, *ThW* I, 752; Hahn, 203) pero la mesianología judía ha sido cristianizada enseguida. *Khristós* ya designa aquí a Jesús en propia función mesiánica. Dahl, 'Messianität'; Kramer, 15 ss. De aquí que enseguida aparezca el valor salvífico de su muerte, entendido desde la inmolación del siervo de

Yahvé en Is. 53. Cf. Jeremías, *Abendmahl*, 97; *ThW* V, 904 s, 707; Lohse, *Märtyrer*, 66 ss, 220 ss; Wengst, *Christ. Form.*, 61 ss; Cullmann, *Christologie*, 75 s; J. M. van Gangh, '«Mort pour nos péchés selon les Ecritures» (1 Cor. 15, 3b). Une référence à Isaïe 53?', *RThLouv* 1 (1970) 191-99. Pablo ha tomado de la comunidad en 1 Cor. 15.3 «la predicación primitiva cristiana de la muerte de expiación de Jesús Cristo». Lohse, *ibid.*, 115. Esto significa que *Khristós* aparece ya de principio para él en su entrega de inmolación en representación para la obra salvífica, prometida ya en todas las Escrituras del AT.

39 El fragmento 2 Cor. 5.20-21 deja entrever también las raíces de la tradición comunitaria. Cf. D. Lührmann, 'Rechtfertigung und Versöhnung. Zur Geschichte der paulinischen Tradition', *ZThK* 67 (1970) 437-52. El tema de la alianza-expiación y de la redención cósmica se reinterpreta desde la justificación. En primer lugar se aplica el esquema de la humillación del preexistente (*Fil.* 2.6-11; 2 Cor. 8.9) al Cristo que realiza la reconciliación. En segundo lugar esta obra aparece como acción de Dios, que entrega e inmola a Cristo (*Rom.* 3.25). El hecho, sin embargo, de que en vez de *hypèr tôn hamartion hemòn* (1 Cor. 15.3) aparezca *hamartia* en singular, *hypèr hemòn hamartian epoiesen* (2 Cor. 5.21), hace traslucir el lenguaje de Pablo. «1 Cor. 5.21 expresa la versión paulina de *Rom.* 3.24 s». Stuhlmacher, *Gerechtigkeit*, 74. La reconciliación es una obra de Dios en Cristo. No son los hombres los que se reconcilian, ni Cristo quien los reconcilia de parte suya con Dios. Es Dios mismo, quien en su amor los reconcilia consigo entregando a Cristo por ellos. Wendland, *Kor.*, 205 ss; Allo, 2 Cor., 170 s; Kümmel, *Kor.*, 205; J. M. Bover, *Teología de san Pablo* (Madrid 1967<sup>4</sup>) 339 ss. El *hamartian epoiesen*, como en *Gal.* 3.13, debe ser entendido en sentido pregnante: el portador de la *hamartia* y de la *katará* está íntimamente unido a lo que soporta. «Dios, al Jesús sin pecado, le ha cargado con nuestros pecados y como a nuestro representante, en nuestro puesto lo ha castigado con la muerte (*Rom.* 3.25; 5.8; 1 Cor. 15.3; *Gal.* 3.13) y así por él como *hilastérion* (*Rom.* 3.25) ha expiado nuestra culpa), de modo que podamos recibir la justicia de Dios». Lietzmann, *Kol.*, 127; L. Sabourin, 'Note sur 2 Cor. 5, 21: Le Christ fait «péché»', *SE* 11 (1959) 419-24. Pablo desde esta dimensión cristológica, apunta a la eclesiológica. Si «Cristo llega a ser pecado, también la *ekklesia* que está aquí en primera persona de plural llega a ser justicia de Dios... Aquí la *dikaiosyne theou* no sólo acontece en la *ekklesia*, sino que es ella misma... En la acción de Dios, en la cual, el que no conocía pecado fue hecho sin embargo pecado, la *ekklesia* es justicia de Dios». F. Neugebauer, *In Christus*. Eine Untersuchung zum paulinischen Glaubensverständnis (Göttigen 1961) 100. Sin embargo, los términos *kainè ktisis* (17) y *kósmos* (19) revelan que el acontecimiento salvador en Cristo va más allá de la iglesia. La *dikaiosyne theou* es el poder creador de Dios que en la iglesia, el ámbito de su señorío, hace volver al universo hacia sus orígenes convirtiéndolo en creación nueva. Stuhlmacher, *Evangelium*, 75 s; D. von Allmen, 'Réconciliation du monde et christologie cosmique, de II Cor. 5:14-21 à Col. 1:15-23', *RHPhR* 48 (1968) 32-45. De este modo las cartas a los corintios acentúan una importante trasposición cristológica y eclesiológica, que ya se daba antes, aunque de un modo más implícito: el Cristo muerto y resucitado no sólo es el Cristo de Israel, sino el Reconciliador del mundo. La comunidad, no sólo es el nuevo Israel, sino la nueva humanidad.

40 En la fórmula de 1 Cor. 8.6 aparece el *Kyrios* distinto y unido a *theós*. Mientras la acción de Dios se precisa con las preposiciones *ek* (origen) y *eis* (fin), la acción del Señor se cualifica repetidamente con la preposición *diá* (mediación), uniendo el sentido cósmico con el soteriológico. Cf. A. Schettler, *Die paulinische Formel «Durch Christus»* (Tübingen 1907) 18; W. Thüsing, *Per Christum in Deum* (Münster 1965) 225-32. «Jesús es en cuanto "Señor", el me-



diador de la creación. Se presupone su preexistencia. La fórmula muestra el tipo de cristología de *lógos- / eikón- / sophía*. Conzelmann, *Kor.*, 172. De ahí la implicación entre *1 Cor.* 8.6 y *1 Cor.* 2.7. La implicación entre *Kyrios* y *sophía* tiene un doble origen. En primer lugar la literatura sapiencial: *Prov.* 8.22 ss; 3. 19; *Sab.* 7.22 ss; *Eccl.* 1.4.9. Tanto la sabiduría como Cristo han sido engendrados desde la eternidad por Dios, son imagen suya y han participado en la creación del mundo. «El Cristo preexistente del Nuevo Testamento, especialmente de Pablo, es la sabiduría divina de los judíos». H. Windisch, 'Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie', en *Neutestamentliche Studien für G. Heinrici* (Leipzig 1914) 220 ss, esp. 322. Esta intuición de Windisch se ha ido confirmando cada vez más: W. L. Knox, *St. Paul and the Church of Gentiles* (Cambridge 1961<sup>2</sup>) 55 ss; Wilckens, *Weisheit*, 195 ss; E. Schweizer, 'Zur Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus', *EvTh* 19 (1959) 65-70 = *Neotestamentica*, 105 ss; Feuillet, *Christ*, 59 ss. Pero también hay que partir de la apocalíptica para explicar a Cristo como *sophía* preexistente. En ella no sólo aparece como plan de salvación (*Heils-plan*) (*sir. Bar.* 14.8 ss; *1QS* XI.5 ss; 105, 15 ss; IV.185, 22; IX.13; *1 QpHab.* VII.135) sino también como bien de salvación (*Heils-gut*) (*4 Esdr.* 8.52; et. *Hen.* 5.8; 91.10; 32.3-6; 45.1; *sir. Bar.* 54.13) y como «gloria» (*4 Esdr.* 7.95-47; et. *Hen.* 49.1 s; 50.1; 62.16; *sir. Bar.* 51.5-10, 12). Volz, *Eschat.*, 362-93, 397 s. D. Rössler, *Gesetz und Geschichte* (Neukirchen 1970) 95 ss; E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (Lund 1955) 24. «Por Cristo se realiza el plan salvífico de Dios oculto hasta ahora. Cristo es el centro del misterio divino, porque es el centro de la historia de la salvación». Baumann, *Mitt*, 277. «La *sophía* de Dios oculta no es otra cosa que el Cristo crucificado. En él llegó a su realización el designio salvífico de Dios: en él apareció personalmente la voluntad salvadora de Dios y la redención preparada desde el principio: por eso él lleva el predicado de Dios: *Kyrios tēs dókses*». Por esto en manos de Pablo el fragmento cosmológico, queda trascendido en la nueva dimensión soteriológica. Cf. H. Langkammer, 'Literarische und theologische Einzelstücke in *1 Kor.* VIII.6', *NTS* 17 (1971) 193-7; J. G. Gibbs, *Creation and Redemption. A Study in Pauline Theology* (Leiden 1971) 60 ss, 113, 137.

41 En relación estrecha con «sabiduría» aparece «imagen» (cf. *Sab.* 7.22 ss *sophía / eikón*), cuyo puesto central en la cristología y eclesiología paulinas estudiaremos después. De momento sólo nos importa subrayar que la mediación en la creación de *1 Cor.* 8.6 tiene como trasfondo la comprensión del Señor como imagen de Dios, cuyo resplandor aparece irradiante en la creación nueva. Cf. J. Jervell, *Imago* 173 ss. La condición de *imago Dei* no sólo expresa la unión con el Padre, sino también la dependencia de él, según se expresa en el texto de origen tradicional, que Pablo recoge en *1 Cor.* 11.3, donde Dios aparece como *kephalē Khristoū*. *Kephalē* en los LXX tiene a veces el significado de Señor de una comunidad (*Dt.* 28, 13; *Is.* 9.13 s; *Juec.* 10.18). Posiblemente aquí haya que señalar también el momento de la originación. «*Kephalē* significa aquél que está sobre los otros en el sentido de que fundamenta su ser». Schlier, *ThW* III, 678. Este pasaje debe ser entendido más bien desde la perspectiva familiar de transmisión de la vida con el señorío consiguiente, que desde la especulación cosmológica (Käsemann). *Kephalē* implica *arkhē* con el sentido de relación en el *ser*. «Este principio de subordinación que él encuentra en las relaciones humanas se basa en el orden de la creación e incluye la 'filiación' de Cristo mismo». S. Bedale, 'The Meaning of *Kephalē* in the Pauline Epistles', *JThS* NS 5 (1954) 214. Conzelmann, *Kor.*, 215-6. Para W. Thüsing, o. c., 20-9, en *kephalē* estarían implicados el señorío, el origen y la semejanza de imagen. El varón es *eikōn kai dóksa theoū* (*1 Cor.* 11.7). Según todo ello Cristo, originado por Dios a imagen suya, está subor-

dinado en último término a su señorío. Todos estos presupuestos, dispersos en las cartas, pero con una implicación profunda, deben ser tenidos en cuenta para comprender la mediación de Cristo en la creación. Cf. especialmente H. Hegermann, *Die Vorstellung von Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum* (Berlín 1961) 110 ss, 133 ss.

42 La perspectiva cristológica de Pablo en el horizonte del futuro depende de la concepción escatológica de los corintios con los que dialoga y con los que se enfrenta. Se ha pensado que los corintios afirman la resurrección de Jesús, pero niegan la resurrección de los muertos: Weiss, *Kor.*, 345; Lietzmann, *Kor.*, 79; Schlatter, *Bote*, 404, 410. Según Bultmann, *ThNT* 172 «Pablo entiende ciertamente mal a los adversarios, en cuanto supone en ellos la concepción de que todo se termina con la muerte». Cf. W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth* (Göttigen 1965<sup>2</sup>) 71. Pero J. Schniewind, 'Die Leugner der Auferstehung in Korinth', en *Nachgelassene Reden und Aufsätze*, ed. por E. Kähler (Berlín 1952) 110-39 sugirió que la negación de la resurrección no estaba en que fuera excluida, sino en que la creían anticipada. «Los creyentes habían ya resucitado con él, pertenecen ahora ya al eón futuro» (ibid. 117). Cf. también Kümmel, *Kor.*, 192 s; E. Schweizer, *EvTh* 17 (1957) 135 s; Käsemann, *EVB* I, 137. Para ellos la cruz era un estadio transitorio e irrelevante. Wilckens, *Weisheit*, 98, 211 s. Les interesaba el Cristo resucitado, que es *Pneûma*, con el que estaban en comunión, pudiendo incluso anatematizar al Jesús terrestre. Schmithals, *Gnosis*, 45 ss. Pablo en *1 Cor.* 15 dirige su mirada al futuro absoluto, para corregir la anticipación escatológica corintia y señalar la «diferencia temporal cristológica entre Cristo y los cristianos». Güttgemanns, *Leid. Apost.*, 70 ss. Käsemann, 'Zum Thema der urchristlicher Apokalyptik', *EVB* I, 125-31. Frente a la escatología presente de los entusiastas de Corinto, Pablo acentúa la reserva escatológica. Ya ha empezado la sumisión de los poderes cósmicos, pero aún no se ha consumado. El señorío de Cristo es transitorio, mediador para el total señorío de Dios. «Cristo es el lugarteniente de Dios frente a un mundo que aún no está plenamente sometido a Dios» (127). En perspectiva apocalíptica el «Cristo ascendido a la diestra de Dios es el señor del mundo» (128), que ejerce su señorío sobre la nueva creación, la iglesia, mundo incorporado a la obediencia en medio de un mundo todavía irredento. En la mediación final para la entrega del reino del Padre, aparecerá Jesús Cristo como Hijo, tal como apareció también en la mediación del principio. Thüsing, *Per Christum*, 239 ss. El reino de Dios consumado consiste en que «él con su vida y su acción paterna-señorial, está para todo en los hijos, que se han abierto por entero a él por Cristo» (248). El Cosmocrátor designado aparecerá aquel día como Señor entronizado, por haber sido Hijo obediente. Kramer, *Christos*, 184 no quiere dar a *ho huiós* ninguna relevancia especial. Aparecería aquí como en *Gal.* 1.16; *1 Cor.* 1.9; *2 Cor.* 1.18; *Rom.* 8.29 por el fácil empalme con *theós* y expresaría sin más la «conexión del portador de la salvación con él». Hahn, *Christ. Hoch.*, 319 ss. «En *1 Cor.* 15.28 se piensa claramente en el señorío del entronizado» (331). Hahn quiere minimizar en este pasaje la implicación y correlación con el Padre, que aparecería en v. 24, porque en el contexto inmediato no aparece *patér* sino *ho theós*. Sin embargo ya sabemos que ambos términos designan la misma realidad y que pueden sustituirse recíprocamente. El señorío del Entronizado dice, pues, relación a su filiación por la que se manifiesta la gloria del señorío del Padre. En este contexto de la humanidad en vías de resurrección, encabezada por Cristo, la *aparkhé* (*1 Cor.* 15.20) se entiende como la personalidad corporativa del nuevo Adán (*1 Cor.* 15.21 s), a cuya imagen serán configurados todos los hombres nuevos (*1 Cor.* 15.45 ss). Jervell, *Imago*, 256 ss. También la configuración con el nuevo Adán (*1 Cor.* 15.47.49) debe ponerse en relación con *Rom.* 8.29 s

donde se habla de la configuración con el Hijo en el contexto de una creación que espera ser *kainè ktisis* en la manifestación gloriosa de los hijos. Thüsing, *ibid.*, 250. En modo alguno podría encontrarse aquí una referencia directa al Hijo del Hombre. Jeremías, *ThW* I, 142 s.; A. Vögtle, 'Die Adam-Christustypologie und «der Menschensohn»', *TThZ* 60 (1951) 309 ss. La cristología de Pablo trasciende también ahora por el fin el marco del nuevo pueblo hacia la nueva humanidad. Dada su excepcional importancia eclesiológica, volveremos después detenidamente sobre la reflexión paulina de Cristo como nuevo Adán.

43 La nueva acentuación cristológica de la presencia del *Kyrios* en la comunidad, (2 *Cor.* 3. 17-8), subraya, frente al viejo pueblo, la inmediatez (antes con velo/ ahora a cara descubierta) y la totalidad (antes Moisés/ ahora todos nosotros) del acontecimiento escatológico. Pero al tiempo que se apunta a la consumación del viejo pueblo en el nuevo, se trasciende la perspectiva hacia la nueva creación por la configuración en el Espíritu de la comunidad con la imagen gloriosa del Hijo. También aquí *Khristós* es *Kyrios* en cuanto *eikón* / *huiós*. En este contexto *eikón*, *dóksa* y *dikaioσύνη*, están implicados Windisch, *l. c.*, 116. *Eikón* no hace tanta referencia a la filiación del Padre, cuanto a la comunicación de la filiación del Padre, cuanto a la comunicación de la filiación a la comunidad. Por ello aquí no estamos remitidos a la pre-existencia (*Rom.* 8.29) ni a la parusía (*1 Cor.* 15.49), sino al tiempo de la iglesia donde la *iustitia Dei* es comunicada a los hombres, en su tensión escatológica. Jervell, *Imago*, 189-94. Esta presencia configurante del *Kyrios* en la comunidad se realiza por el *Pneûma*. Lietzmann-Kümmel, *Kor.*, 114; Wendland, *Kor.*, 183; Allo, 2 *Cor.* 95; Bachmann, *Kor.*, 172; Plummer, *Cor.*, 103; Belser, *Kor.*, 123. En el título de Señor «se muestra la presencialidad de la relación con el Entronizado. Por eso está estrechamente unido al concepto de Espíritu: el Espíritu es la presencia actuante del Señor». Conzelmann, *ThNT* 102. Cf. Cerfaux, *Christ*, 220 ss; Schweizer, *Erniedrigung*, 83 ss; Kramer, *Christos*, 164 s. Pablo ha unido estrechamente *Kyrios Pneûma* en su acción escatológica en la comunidad (167), de modo que «el *Kyrios* es la instancia, la autoridad, que compromete todos los ámbitos de la vida diaria» (171). Cf. Neugebauer, *In Christus*, 131 ss. De todas formas esta presencia del Señor en la comunidad no borra la distancia cristológica entre él y los suyos, ni anula la reserva escatológica por una plena anticipación del futuro (2 *Cor.* 5.6-7). «Con el *en Kyriōi* repetido una y otra vez por Pablo, estaba dicho que toda la vida y acción (de la comunidad) surge por la presencia actuante de Cristo. Pero este ser y hacer en el Señor se obra por la fe». Schlatter, *Bote*, 551; M. Dibelius, *Paulus und die Mystik seiner Zeit* (München 1941) 6 ss. En efecto, la contemplación del *Kyrios* se realiza en la fe, por espejo, en enigma (*1 Cor.* 13.12). Cf. S. E. Basset, '1 Kor 13, 12', *JBL* 47 (1928) 232 ss.; J. Behm, 'Das Bildwort von Spiegel 1 Kor. 13,12', en *Festschrift Seeberg* I (Leipzig 1929) 315-42; Kittel, *ThW* I, 177-79; Dupont, *Gnosis*, 105 ss.; N. Hugedé, *La métaphore du miroir dans les Epîtres de Saint Paul aux Corinthiens* (Neuchâtel 1957) 185 ss. Estos datos nos permiten ver el alcance y los límites de la presencia del Señor en la comunidad.

44 La tradición es punto de arranque, no por ser tradición transmitida, sino por ser manifestación del evangelio. La revelación está antes que toda tradición y predicación. La tradición en estos casos, en que Pablo asume fragmentos comunitarios, lo es en cuanto expresa «su evangelio revelado, Jesús, como el Hijo, que es la salud para todos los creyentes». K. Wegenast, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen* (Neukirchen 1962) 91. En este sentido la reflexión teológica ha de partir y contrastarse en la tradición. Pablo ha tomado una fórmula tradicional de sentido

adopcionista, según la cual Jesús pasa de la dignidad de Hijo de David a la de Hijo de Dios. Kramer, *Christos*, 105 ss. Se trata de una fórmula de entronización, en la que no se tiene en cuenta la muerte. Jesús es adoptado como Hijo, del mismo modo que se adopta al rey (*Ps.* 2.7; 1QS a 2, 11). Cf. O. Michel - O. Betz, 'Von Gott gezeugt', en *Judentum Urchristentum Kirche*. Festschrift J. Jeremias (Göttingen 1960) 11. La fórmula no mira hacia la preexistencia, sino hacia la resurrección y a ésta más bien en su significación para Jesús, que en su acción salvífica para nosotros. La resurrección fue, en efecto, su entronización como Hijo de Dios. La fórmula posiblemente procede de la comunidad que habla arameo y por las comunidades judeocristianas ha llegado a las paganocristianas. Kramer, *Christos*, 108. Pero el fragmento tradicional está en Pablo profundamente modificado. Michel, *Röm.* 38-3; Kuss, *Röm.*, 5-9. Cf. T. Fay, 'Rom. 1.4', *IThQ* 23 (1956) 412; A. J. B. Higgins, 'The Old Testament and some aspects of New Testament Christology', *CanJTh* 6 (1960) 200-10.

Bultmann, *ThNT* 52 cree que el texto comunitario aislado de la construcción paulina debía ser: (*Iesoûs Khristòs*) *ho huiòs toû theoù / ho genòmenos ek spèrmatos David / ho horistheis huiòs theoù en dynámei eks anastéous nekrôn*. Pablo habría añadido dos elementos propios de su teología: *katà sárka / katà pneûma*. Una antigua fórmula semejante se encontraría en *2Tim.* 2.8. M. Dibelius - H. Conzelmann, *Die Pastoralbriefe* (Tübingen 1966) 81; H. Lietzmann, *ZNW* 22 (1923) 264 ss; H. Windisch, *ZNW* 34 (1935) 213 ss. Cf. H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums* (Tübingen 1949) 715 s. E. Schweizer, 'Rom. 1, 3f und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und bei Paulus', en *Neotestamentica* (Zürich 1963) 189-89; *Erniedrigung*, 130 ss.; *ThW* VI, 4145 s; *EvTh* 15 (1955) 563-71 mostró que *sárks* y *pneûma* no se usan aquí con uso paulino, sino con perspectiva espacial judía, como ámbito de existencia (*Test. Lev.* 18.11; cf. *1Tim.* 3.16; *1Petr.* 3.18). Los añadidos propios de Pablo serían: *peri toû huiou autoû* y *en dynámei*. El texto tradicional resultante: *genòmenos ek spèrmatos David katà sárka / horistheis huiòs theoù katà pneûma hagiosynes eks anastéous nekrôn*, expresa dos niveles de existencia, la terrena donde Jesús es visto con el título de dignidad «hijo de David» y la celeste donde es considerado como Hijo de Dios en su entronización (judaísmo) y en su predilección (helenismo) por parte de Dios. Wegenast, *Tradition*, 71 ss. Hahn, *Christ. Hoch.*, 257 siguiendo esta línea afirma que la fórmula presenta la iniciación de esta cristología de dos niveles, «el nacimiento como comienzo de la realidad terrena, como hijo de David; la entronización como comienzo de la forma de existencia *katà pneûma hagiosynes* como Hijo de Dios y como Rey mesiánico. Aquí la resurrección marca precisamente el punto temporal del cambio entre la bajeza y la alteza de Jesús». Lohse, *ThW* VIII, 488; B. Schneider, '*Katà pneûma hagiosynes* (Romans 1, 4)', *Bibl* 48 (1967) 359-87 cree que con *hagiosyne*, por oposición a *hamartía*, se hace referencia a la naturaleza divina de Cristo. En cambio G. Ruggieri, *Il Figlio di Dio Davidico*. Studio sulla storia delle tradizioni contenute in Rom. 1.3-4 (Roma 1968) cree que el fragmento debe entenderse desde la unción mesiánica (*ibid.* 147). Los textos veterotestamentarios (esp. *Ps.* 132; *Ps.* 110; *2Sam.* 7.14; 2.7; *Is.* 11, 1-2; 42.1-4) atestiguan (7 ss, 63 ss) al igual que los del judaísmo tardío y en especial los del Qumran (73 ss), que el Espíritu unge al Mesías y que así el Hijo enviado a la carne alcanza en su resurrección la victoria anunciada por los profetas (113). De todas formas, esta fórmula acuñada definitivamente en el judeocristianismo helenístico, era una base adecuada para el diálogo con los hermanos de Roma. Con el primer añadido, Pablo ve la realidad terrena de Jesús Cristo desde la preexistencia. El *peri toû huiou* es como el punto de arranque (*Gal.* 4.4; *Rom.* 8.3; *Fil.* 2.5), el marco de todo el fragmento cristológico. El segundo añadido acentúa la entronización, lo que Cristo es ahora para la comunidad y el mundo. El *en*

*dynámei* apunta a la aclamación como Hijo y Señor de todos los poderes (Fil. 2.11). «Si Cristo era para Dios ya siempre el Hijo, toma ahora también esta posición desde la resurrección de entre los muertos frente al mundo». Este es el resultado del análisis más reciente de Ch. Burger, *Jesus als Davidssohn. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung* (Göttingen 1970) 33. En la perspectiva paulina «nacido de la simiente de David» (Rom. 1.3), respondería al «nacido de mujer», «nacido bajo la ley» (Gal. 4.4) y al «tomando la forma de siervo», «apareciendo en su porte como un hombre» (Fil. 2.7). Burger, *ibid.*, 32 s. El primer añadido paulino amplía la confesión comunitaria con la preexistencia (*ibid.*, 31). Cf. Wegenast, *Tradition. E. Linnemann*, 'Tradition und Interpretation in Röm. 1, 3f', *EvTh* 31 (1971) 264-75 cree que Pablo encontró un documento base en el que se afirmaba la preexistencia. «Según su modo de existencia 'carnal', terrena, él (v. 3a el Hijo de Dios) ha nacido de la simiente de David; según su forma de existencia 'propia', que le ha sido determinada por Dios, que es espiritual, pneumática y por ello esencialmente santa, es decir 'divina', se manifiesta 'en y con la resurrección como el Hijo de Dios que posee la plenitud de su poder'. Kuss, *Röm.*, 8, también 12-15. Cf. M. E. Boismard, 'Constitué Fils de Dieu (Rom. 1,4)', *RB* 60 (1953) 5-17. «Ciertamente él era desde antes Hijo de Dios, pero en debilidad y humillación. La gloria de Dios que estaba oculta entonces, se manifiesta ahora desde la resurrección. A partir de aquí él es Hijo de Dios en un sentido nuevo; él es 'Hijo de Dios en poder'. Nygren, *Röm.*, 42. El ser Hijo de David a la luz de esta perspectiva no es un título de dignidad (Schlater, *Gerecht.*, 20), sino una señal de descenso y sumisión.

45 La fórmula de fe está aquí integrada en la reflexión teológica en Rom. 14.9: *Khristòs apéthanen kai édsesen*, aparece incidentalmente, como en 1 Tes. 4.14, pero transformada. El Jesús histórico está entendido ya en su función mesiánica, como Cristo muerto y resucitado (1 Cor. 15.3). Algunos pequeños fragmentos de confesión revelan que el sentido salvífico de la muerte se continúa y se ahonda: *Khristòs hypèr hemòn apéthanen* (Rom. 5.8), *Khristòs, hypèr asebòn apéthanen* (Rom. 5.8). El *hypèr* es expresión de la muerte de inmolación, en representación nuestra, por nosotros, por nuestros pecados. Pero el pecado ya no es sólo la trasgresión con la que se carga, sino la fuerza de la que uno se arranca, el señorío al que uno se sustrae. «La muerte ya no tiene dominio sobre él, pues *tēi hamartiāi apéthanen*» (Rom. 6.10). La muerte de Cristo es una entrega de sí mismo por nosotros, por ser en último término una entrega que el Padre nos ha hecho de él por nosotros. Como en la imagen del siervo (LXX, Is. 53.4, 5, 12) él se entrega por los pecadores, entregado por Yahvé, en obediencia radical a él. El *paradóntos heautón* (Gal. 2.20) es manifestación de la entrega de Dios (Rom. 4.25 *paredóthe*; Rom. 3.32 *paredoken autón*). Para toda esta perspectiva cf. F. A. Vogel, *Didónai, paradidónai in den Paulusbriefen. Eine literar-kritisch-exegetische Studie zur Sühnehingabe Christi* (Roma 1960). Pero en las confesiones de fe Cristo aparece no sólo como el siervo entregado y muerto, sino como el *Kyrios* resucitado. «Si crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos» (Rom. 10.9; 4.25; 14.9). La fórmula de fe, aunque no aparezca en su acunamiento estricto, está presente en los pasajes centrales de la carta (Rom. 3.23 ss; 4.25; 5.6.8; 10.9; 14.9). «Comienzo, medio y fin del pensamiento teológico del apóstol es su fe, nunca cuestionada, en la fuerza salvífica de la muerte y resurrección de Cristo», Kuss, *Röm.*, 161; Lagrange, *Rom.*, 97 s. La interpretación de esta significación salvadora viene expresada una y otra vez por el *hypèr*, que pertenece a la herencia de la tradición y que expresa, como ya indicamos, la inmolación en representación: *hypèr hemòn* (5.8), *hypèr hemòn pánton* (8.32) *perì hamartias* (8.3); *dià tèn páresin tòn... hamartemáton* (3.25); *dià tà paraptómata* (4.25).

Pablo subraya estos rasgos con el verbo *paradidomi*: *paredóthē* (4.25), *parédoken autón* (8.32). En ambos casos hay de común que Jesús es el sujeto paciente. Büchsel, *ThW* II, 173 pretende incluso deducir de los verbos «la voluntariedad para la muerte» del Cristo entregado. En *Rom.* 4.25 tenemos la referencia más clara a *Is.* 53.4, 5, 12 (LXX). Michel, *Röm.*, 127; Kuss, *Röm.*, 193 ss; Wolff, *Jesaja*, 94 ss; Lohse, *Märtyrer*, 131 ss; J. Ropes, 'The Influence of Second Isaiah on the Epistles', *JBL* 48 (1929) 38; Hahn, *Christ. Hoch.*, 63. En *Rom.* 8, 31, sin perderse esta referencia (*Is.* 53.12), se la profundiza con otra nueva. El Cristo, siervo entregado, es el Hijo propio (*toû idiou huiou*) como lo era Isaac (*Gen.* 22.16 / 2 *Sam.* 18, 5 LXX). Cf. H. J. Schoeps, 'The Sacrifice of Isaac in Paul's Theology', *JBL* 65 (1946) 385-92. Pablo está describiendo la voluntad y el amor salvíficos del Padre. «Es a una tal voluntad y a un amor semejante del Padre, al que el Hijo ha respondido dándose a sí mismo a nosotros, por amor y obediencia hasta la muerte en cruz». K. Romaniuk, *L'amour du Père et du Fils dans la soteriologie de Saint Paul* (Roma 1961) 235. Pablo acentúa que el Padre por amor nos entregó al Hijo y que el Hijo por amor se entrega a nosotros, por nuestros pecados. W. Popkes, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament* (Zürich 1967) 193 ss. Pero el Hijo entregado y muerto fue resucitado para nuestra justificación (*Rom.* 4.25). S. Lyonet, *La historia de la salvación en la carta a los Romanos* (Salamanca 1967) 151 ss; D. M. Stanley, 'Ad historiam exegeseos *Rom.* 4, 25', *VD* 29 (1951) 257-74; *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology* (Roma 1963<sup>2</sup>).

46 Pablo pretende describir *Rom.* 3.21-6 el acontecimiento pascual de Cristo con un fragmento tomado de la tradición, que seguramente tiene su puesto en la vida dentro de la eucaristía. Una señal bastante clara es que Pablo no habla de la sangre de Cristo más que en textos tradicionales (*Rom.* 5.9; *1 Cor.* 10.16; 11.25, 27). Además, el fragmento tiene un vocabulario que al menos no es característico suyo (*πάσις, προγεγονότα, hamartémata, protithesthai*) y su estilo de construcciones con genitivos y participios recuerda a la tradición himnico-litúrgica que aparece en *Col.* y *Ef.* El fragmento recibiría de Pablo dos añadidos: *doreân têi autoû Kháriti* (24) y *diâ pisteos* (25). Bultmann, *ThNT* 49. Con la incorporación de este texto a la reflexión pretendería ultimar la concentración cristológica. Wegenast, *Tradition*, 79. D. Zeller, 'Sühne und Langmut. Zur Traditionsgeschichte von *Röm.* 3.24-30', *ThPh* 43 (1968) 51-75 cree que en *Rom.* 3.24-26 tenemos un fragmento himnico conectado con la cena del Señor. La *anokhé* de Dios (*Rom.* 2.4; 9.22) era el tema central de las liturgias penitenciales del AT (*Neh.* 9.6-37; *Esdr.* 9.6-15; *Dan.* 9.4b-19; cf. 1 QS. I, 18b ss; 1 PH. 1, 6; CW.2.4). Dios nos ha probado su fidelidad en su paciencia con los pecados, atestiguada en la entrega de Cristo. Jesús Cristo es el *hylastérion* de nuestra redención (*Rom.* 3.25). Este término designa en el helenismo la ofrenda de expiación para volver propicia a la divinidad (Jos. Ant. 16.182; Dio Chrys. Os. 11, 121). Los LXX llaman *hylastérion* al kapporet. Pero el fragmento, aunque haga referencia al signo del derramamiento de la sangre en el día de la reconciliación (*StB* III, 165), apunta sobre todo hacia la expiación por la sangre derramada del justo. *4 Mac.* 17, 21 ss. Cf. Jeremías, *Judaica* 3 (1948) 249-64; A. Médebielle, *L'expiation dans l'Ancient et le Nouveau Testament* (Roma 1923) 166 ss; A. Büchler, *Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the First Century* (London 1928). Jesús, el justo, que no conocía el pecado (*2 Cor.* 5.21) muere en la cruz y es «propiciación por nuestros pecados» *1 Jn.* 5, 10; 2.2. Cf. M. S. Eslin, 'The Atoning Work of Christ', *HThR* 18 (1945) 39-61; V. Taylor, 'The Unity of the N.T. The Doctrine of the Atonement', *ExpT* 58 (1946-47) 256-59; T. C. G. Thornton, 'Propitiation or Expiation? *Hilastérion* and *Hilasmós* in Romans and 1 John', *ExpT* 80 (1968) 53-5. Este acontecimiento no es una obra de Cristo en representación de los hombres, para alcan-

zar la benevolencia de Dios, sino una obra del Dios fiel que inmola a Cristo en sustitución y representación de los hombres para obrar en ellos su justicia. Lohse, *Märtyrer*, 150; Michel, *Röm.*, 107 ss; Lagrange, *Rom.*, 75 s; Schlatter, *Gerecht.*, 145 ss; Kuss, *Röm.*, 155 ss; Leenhardt, *Rom.*, 60 ss; Nygren, *Röm.*, 118 ss; Büchsel, *ThW* III, 321 ss; A. Deissmann, 'Hylastérios und hylastérion', *ZNW* 4 (1903) 193-212; J. M. Bover, 'Quem proposuit Deus propitiatorium (Rom. 3, 25)', *VD* 18 (1938) 137-42; I. Moraldi, 'Sensus vocis hylastérion in Röm. 3, 25', *VD* 26 (1948) 257-76; L. Morris, 'The meaning of hylastérion in Rom. 3, 25', *NTS* 2 (1955) 33-55; K. Wennemer, 'Apolýtroxis Römer 3, 24-25a', en *Stud. Paul. Cong.* I, 238-88; G. Fitzer, 'Der Ort der Versöhnung nach Paulus. Zu der Frage des «Sühnopfers Jesu»', *ThZ* 22 (1966) 58-81; J. R. Renshaw, 'A Study of Romans III:21-31', *AusBR* 15 (1967) 21-7; W. Schrage, 'Röm 3, 21-26 und die Bedeutung des Todes Jesu Christi bei Paulus', en P. Rieger (ed.), *Das Kreuz Jesu* (Göttingen 1969) 65-88; R. A. Molloun, *St. Paul's Concept of hylastérion according to Rom. III, 25*. Diss. (Washington 1923); E. da S. Marco, *Il piano divino della salute in Rom. 3, 21-26*. Dis. (Roma 1937). Pero el texto de la tradición, que tiene sin duda un marco judío, está trascendido por Pablo. No hay distinción entre judíos y griegos, pues «todos están bajo el pecado» (3.9). En v. 23 *pántes gâr hémarton kai hysteroúntai té dókses tou theou* hay una clara referencia a toda la vieja humanidad. Según el judaísmo tardío, Adán ha perdido la gloria de Dios (Gen. R. 12.5 a 2.4; gr. Ap. Bar. 4, 16; vit. Adae) Cf. Jervell, *Imago*, 180 ss, 330; Kittel, *Herrlichkeit*, 192. Ahora la manifestación de la justicia en el instante presente trasciende el viejo pueblo de Dios y congrega en la ecumene a la nueva humanidad de judíos y gentiles (3.26, 29-30). Cf. W. G. Kümmel, *Páresis und éndeiksis*. Ein Beitrag zum Verhältnis der paulinischen Rechtfertigungslehre'. *ZThK* 49 (1952) 159-60; E. Käsemann, 'Zum Verständnis von Römer 3.24-26', *EVB* I, 96-10. A Pablo le interesa, como lo muestra la introducción apocalíptica de v. 23, la salvación del mundo caído en Adán y no sólo la restitución de la vieja alianza. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit*, 86-91.

47 *Rom.* 5.12-21 es el nudo crucial a donde converge y de donde parte la reflexión cristológica de Pablo en la carta a los romanos. Para el análisis exegético cf. Michel, *Röm.*, 136 ss; Schlatter, *Gerecht.*, 184 ss; Lagrange, *Rom.*, 104 ss; Leenhardt, *Rom.*, 81 ss; Nygren, *Röm.*, 153 ss; Althaus, *Röm.*, 52 ss; Kuss, *Röm.*, 224 ss; *Röm.* 5, 12-21, *Die Adam-Christus parallele exegetisch und biblisch-theologisch untersucht*. Dis. (Breslau 1930); J. Vosté, *Studia Paulina* (Roma 1941) 74 ss; W. Barday, 'Rom 5, 12-21', *ExpT* 70 (1958) 131-5; 172-5; R. Baulès, *L'Evangile puissance de Dieu* (Paris 1968) 168 ss; K. Barth, *Christus und Adam nach Röm. 5*. Ein Beitrag zur Frage nach dem Menschen und der Menschheit (Zürich 1952) esp. 50-55 ha visto este fragmento cristológico desde una perspectiva excesivamente doctrinal. La humanidad de Cristo es la clave para entender el misterio del hombre, pues él es, en efecto, la verdad del hombre que peca y muere, la verdadera realidad de la naturaleza humana. «Lo cristiano» es «lo humano en general» (51). Este planteamiento corre el riesgo de subsumir la cristología en la antropología. R. Bultmann, 'Adam und Christus nach Röm. 5', *ZNW* 50 (1959) 145-65 hace una réplica a Barth desde el análisis exegético. *Rom.* 5.12-21 habla de Adán y Cristo, como portadores de la muerte y de la vida. Se trata en el fondo de contraponer dos modos de ser del hombre, dos humanidades y dos eones. Bultmann, 155, sugería también que en el trasfondo subyacía el mito del hombre originario historizado por Pablo. W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (London 1955) 36 ss, hacía proceder la reflexión paulina de la teología rabinica del primero y segundo Adán. Pero el análisis más detenido del contexto histórico-religioso judío y helenístico y del contenido teológico se lo debemos a E. Brandenburger, *Adam und Christus*. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm. 5.12-21

(1 Kor. 15) (Neukirchen 1962). La cristología de *Rom. 5* gira en torno a la acción histórica de Adán y Cristo y su poderosa repercusión constituyente de la historia de la vieja y la nueva humanidad (ib. 273). Cf. Schweizer, *Erniedrigung*, 67 ss. La cristología del nuevo Adán de *Rom. 5* alcanza su última profundización teológica en *Rom. 8*. El Cristo, que murió por todos, por quien empezó en el mundo el reino de la justicia es en primer lugar el Hijo enviado (*Rom. 8.3 theòs tôn heautoû huiòn pémpsas*). Kramer, *Christos*, 112 ss. Por eso es también el *protótokos* (*Rom. 8.30*), que por su pre-generación y pre-cedencia, encabeza a la familia de los hijos hacia la liberación consumada de la creación entera. Aquí encontraríamos de nuevo el empalme entre cristología y eclesiología. «Cristo por su resurrección y entronización ha recibido una "gloria", que será también el signo de nuestra transformación (*Fil. 3.21*). Como Hijo es la "imagen originaria" en la que seremos configurados: con esta configuración se consume la filiación». Michel, *Röm.*, 212; Jervell, *Imago*, 271 ss; M. Legido, 'Primogénito. Un fragmento de cristología paulina', en *Miscelánea Manuel Cuervo López* (Salamanca 1970) 46 ss. Dada la importancia eclesiológica de esta perspectiva cristológica, volveremos después más detenidamente sobre ella.

48 En *Fil. 2.6-11* la lengua (*en morphè theoù; Cristo doûlos, ekharisato autôi*) y el contenido teológico revelan que se trata de un fragmento comunitario anterior que Pablo recoge y completa con dos añadidos: *thanátou dè staurou* (v. 9) y *eis dóksan theoù patrós* (v. 11). Un panorama de las interpretaciones recientes en R. P. Martin, *An Early Christian Confession*. Phil. II, 5-11 in *Recent Interpretation* (London 1960). Para la exégesis cf. sobre todo H. Schumacher, *Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil. 2, 5-8*; II Exegetisch-Kritische Untersuchung (Roma 1921); E. Lohmeyer, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2, 5-11* (Heidelberg 1927. Darmstadt 1961); E. Käsemann, 'Kritische Analyse von Phil. 2.5-11; EVB I, 51-95; A. Feuillet, 'L'hymne christologique de l'Épître aux Philippiens (II, 6-11)', *RB* 62 (1965) 352-80, 481-507; R. P. Martin, *Carmen Christi*. Phil. II, 5-11 in *Recent Interpretation and in the Seating of Early Christian Worship* (Cambridge 1967) 99 ss; R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der früher Christenheit*. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen (Göttingen 1967); Gnllka, *Phil.*, 111 ss. Para el origen prepaolino, cf. Lohmeyer, 96; Käsemann, *EVB* I, 82; J. Jeremias, 'Zu Phil. II, 7: 'Eautòn ekénosen', *NovT* 6 (1963) 187; D. Georgi, 'Der vorpaulinische Hymnus Phil. II, 6-11', en *Zeit und Geschichte*. Festschrift R. Bultmann (Tübingen 1964) 263-93; Schweizer, *Erniedrigung*, 52, n. 224; Thüsing, *Per Christium*, 56 s; Martin, *Carmen*, 303 ss; G. Strecker, 'Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil. 2, 6-11', *ZNW* 55 (1964) 63-78; K. Gamber, 'Der Christus-Hymnus im Philipperbrief in liturgiegeschichtlicher Schicht', *Bibl* 51 (1970) 369-76; Gnllka, *ibid.*, 131-33; J. T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns. Their historical religious Background* (Cambridge 1971) 9 ss., 58 ss.

49 *Morphè* aquí no es el puesto y la condición de Dios, ni tampoco sólo su manifestación gloriosa, sino radicalmente el modo divino de ser y existir. Cf. Behn, *ThW* IV, 750-67. En los LXX aparece pocas veces (cf. *Juec. 8.18; Is. 44.13; Job 4.16; Tob. 1.13; Sap. 18.1; Dan. 3.19*). En ocasiones aparece correspondiendo a *eidos* (*Is. 52.14*) y *hórsis* (*Dan. 5.6*). De ahí deduce Behn que puede significar la expresión visible del ser divino. En este contexto significaría «estar cubierto, estar revestido con la *dóksa* como forma divina de aparición» (*ibid.*, 759, n. 52). Cf. P. Grelot, 'Deux expressions difficiles de Philippiens 2, 6-7', *Bibl* 53 (1972) 495-507. Käsemann, tomando base en algunos textos de papiros mágicos y de mística hermética. (Cf. Behn, 754 s esp. Orar. Sib. 8.458; Herm. 1.13 s), pretende demostrar que la existencia en el helenismo



está siempre en un campo de fuerza y es cualificada por él. *Morphé* significaría «forma de existencia en una determinada dirección, es decir en sustancia y fuerza divina». *Ibid.*, 67. Para Schweizer, *ibid.*, 54, n. 234: Ni forma externa de aparición, ni substancia, sino status o posición. Para Jervell, *Imago*, 229-30. *Morphé* (y «configurarse») es un término de la terminología bautismal, que significa protológicamente *eikón*. Cristo, mediador de la creación y cosmocrátor es uno con el Padre. *Morphé* es, pues, esencia y sustancia de Dios. Cristo está en Dios y Dios en él como dos personas distintas. El «sí mismo» de Cristo es el Padre. Cf. J. Jervell, 'Christus, das himmlische Bild (Phil. 2 und Gen. 1, 26 s)', *NoTT* 56 (1955) 202-19. Para G. Bornkamm, 'Zum Verständnis des Christus-Hymnus Phil. 2, 6-11', *GA* II (München 1963<sup>2</sup>) 180 el preexistente *era* igual a Dios y abandonó esta forma de existencia divina». Para L. Cerfaux, 'L'hymne du Christ serviteur de Dieu', en *Recueil L. C.* (Gembloux 1954) II, 247, 1 *morphé* «entre nature et condition» de Dios. Cf. C. H. Talbert, 'The Problem of Pre-Existence in Phil. 2, 6-11', *JBL* 86 (1967) 141-53.

50 La *kénosis* para algunos exegetas significa la facticidad del ser-hombre del Hijo humillado. «Aquí se constata que Dios llegó a ser hombre. Ni más, ni menos». Pero como en la mentalidad griega la condición humana lleva consigo la *doubleia* a los poderes cósmicos, «la figura de siervo» significa el ser del hombre, «en cuanto está entregado a las potencias». Käsemann, *EVB* 72-74. En esta misma línea J. Dupont, 'Jésus-Christ dans son abaissement et son exaltation d'après Phil. 2, 6-11', *RSR* 37 (1950) 500-14; Lamarche, *Christ*, 4055. Ya gloria de la *forma Dei* ha quedado oscurecida. Cf. T. A. Thomas, 'The Kenosis Question', *EvQ* 42 (1970) 142-51. Junto a esta línea está la acentuación de la inmolación propuesta por el esquema de interpretación de Lohmeyer. «La expresión de la *kénosis* no hay que relacionarla con la encarnación, sino con la muerte en cruz». Jeremías, *ibid.*, 184, cf. 'Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen', en *Studia Paulina*, 146 ss, n. 5; *ThW* V, 708, n. 445. L. Krinetzky, 'Der Einfluss von Jes. 52, 13-53, 12 par auf Phil. 2, 6-11', *ThQ* 139 (1959) 157-93; J. Coppens, 'Phil. 2, 7 et Is. 53, 12: Le problème de la «kenose»', *EThL* 41 (1965) 147-50. Momento central es la obediencia en la que se cumple el camino del justo (Schweizer, *Erniedrigung*, 135) y por la que Jesús deja de ser una figura mítica de redentor, para ser el Cristo entregado históricamente a muerte. Bornkamm, *GA* II, 182. Sobre la consumación de la obediencia en la muerte cf. H. Riesenfeld, 'Mékhrí thanátou für Phil. 2, 8', *NSNU* 5 (1951) 35-36. Apareció en la tierra como un hombre, no para la humildad, sino para la entrega. La *kénosis* es sobre todo entrega de amor, que compromete a los que son de Cristo y existen con él en el nuevo eón. Martin, *Carmen*, 288, 294.

51 En el trasfondo del himno está la manifestación escatológica del señorío de Yahvé, ante quien doblan la rodilla los pueblos junto con su pueblo. Es el acontecimiento de la justicia y la salvación. «Volveos a mí y seréis salvos, confines todos de la tierra... Salió la justicia de mi boca. Porque se doblará ante mí toda rodilla y jurará toda lengua, diciendo: ciertamente en Yahvé tengo justicia y fuerza» (*Is.* 45.22). Pero aquí es Jesús crucificado el entronizado y aclamado como *Kyrios*. El *scopus* de todo el himno es para Käsemann, *EVB* 90 «que el obediente es el cosmocrátor. Como tal es el criterio y el *Krités* de toda la historia. «De la confrontación con el obediente resulta nuestro destino y la historia universal como la vida de cada uno recibe su signum». «El "más" que le es concedido al entronizado no es ciertamente un crecimiento en plenitud de poder, que él que era igual a Dios ya poseía, pero sí la manifestación de la dignidad de lo que antes estaba oculto y con ello el público y jurídico sometimiento del mundo en su

totalidad». Bornkamm, *GA* 183. La entronización del humillado no se limita a la comunidad, sino que manifiesta su señorío universal que ha irrumpido. Cf. O. Michel, 'Zur Exegese von Phil. 2.5.11', en *Theologie als Glaubenswagnis*. Festschrift K. Heim (Hamburg 1954) 79 ss. V. Larrañaga, 'El nombre sobre todo nombre dado a Jesús después de su resurrección gloriosa', *EstB* 6 (1947) 287-305. Por eso la aclamación del *eksomologeisthai* es una acción de derecho santo, por la que se acepta y reconoce la epifanía del Kyrios sobre el universo. Peterson, *Heis theós*, 317; Käsemann, *EVB* 87.

52 Posiblemente el añadido *eis dóksan theou patrós* es un epílogo, que asume desde la perspectiva de Pablo todo el camino anterior. Para él Cristo en la preexistencia es imagen de Dios, manifestación del ser del Padre. El descenso, como obediencia, queda cualificado desde la entrega del Hijo en la cruz. Por fin, esta gloria final cualifica el ascenso de la resurrección como entronización. En efecto, él resucitó *diá tés dókses tou patrós* (Rom. 6.4) y fue designado como cosmocrátor para que reine hasta entregar el reino al Padre (1 Cor. 15, 24). Ahora Pablo da un paso importante en su concepción cristológica. La entronización y aclamación no sucederán en el futuro, sino que se dan ya en el presente escatológico. La *kyriotes* de Jesús está ya ahí realmente, pero sólo es reconocida por la comunidad creyente. Ha sido ya designado y entronizado, sobre el universo, pero aún no ha llegado su plena manifestación. Sólo la comunidad reunida en torno suyo le confiesa, trabajando por su reinado hasta el fin de la glorificación consumada del Padre.

53 Para Käsemann, 'Eine urchristliche Tauf liturgie', *EVB* I, 34-55, el peligro estaba en que, por la penetración de la perspectiva gnóstica, la cosmología se superpusiera a la escatología y la solución habría que buscarla en Cristo, que asume la creación vieja en la nueva. Para Chr. Maurer, 'Die Begründung der Herrschaft Christi über die Mächte nach Kol. 1, 15-20', *WD* 86 (1955) 79-93, el riesgo consistiría en que la obra redentora se redujera a lo interior, sin trascendencia para el universo y la solución habría que buscarla viendo a Cristo al principio de todo. Para Schweizer, 'Antilegomena', *ThLZ* 86 (1961) 241-56, la comunidad se siente oprimida por las fuerzas naturales del destino y la solución estaría en anunciar a Cristo, como Señor de ellas, en la historia de su muerte, resurrección y señorío universal. Pero parece más bien que ha de buscarse otra explicación más adecuada al contexto. En la perspectiva del pensamiento estoico, con su humanismo naturalista, el hombre se realiza en plenitud, si se somete a las fuerzas de la naturaleza recorriendo el camino marcado por ellas; si toma parte y se adecúa a la vida pública sometándose a las leyes de su orden. Ahora, precisamente había acontecido el imperio de la paz bajo Augusto. Vivir según la naturaleza sometándose a su *nomos* y participar en la vida pública someténdose a su *nomos*, es el camino hacia la plenitud del todo y del hombre. En esta tarea se incluirían las prácticas ascéticas. Bajo los poderes, éste llega a la consumación de su vida. Pero con ello se pierde el señorío escatológico de Cristo y se cae en la esclavitud de los elementos. El problema grave está en la implicación de la creación y la reconciliación, de la cosmología y la soteriología. Lo que está en juego son las dimensiones cósmicas de la obra de Cristo. Y más ahora, cuando la comunidad ha de disponerse a la larga espera de la *parusía* y ha de redescubrir su puesto y su servicio en el mundo.

54 El fragmento, tomado de la tradición, abarca del v. 15 al 20 según revela el vocabulario (Cristo como *arkhé*, *proteúein*, *eirenopoiein*, *katoikein*, *apokatállassein*). Parece que Pablo ha hecho dos importantes añadidos: *tés ekklesias* del v. 18 y *diá tou haimatos tou staurou autoú* del v. 20, Käsemann,

EV B I, 43-9 cree que se trata de un texto de liturgia bautismal (Cristo como Hijo, «nos arrancó», «nos pasó», a la luz, a la herencia). Bornkamm, *GA*, I, 196, en cambio, sugiere que el himno puede hacer referencia a la eucaristía («dando gracias al Padre»). Dibelius, *Kol.*, 11 cree que se trata de textos himnicos y litúrgicos de origen distinto, empalmados por el contexto de la carta. En esta misma línea cree Lohse, *Kol.*, 77 que hay que resolver el problema. Cf. también B. Wawter, 'The Colossians Hymn and the Principle of Redaction', *CBQ* 33 (1971) 62-81; R. Schnackenburg, 'Die Aufnahme des Christushymnus durch den Verfasser des Kolosserbriefes', *EKK* 1 (1969) 33-50. Respecto de la estructura del fragmento parece que los vv. 13-14 inician una confesión. Los vv. 15-20, expresan el contenido de la confesión; vv. 16-17 Cristo en la obra de creación; vv. 18-20 Cristo en la obra de reconciliación; vv. 21-23 la obra de Cristo en la comunidad y en el cosmos. Para el análisis estructural del fragmento cf. E. Norden, *Agn. Theos.*, 250-54; Chr. Masson, 'L'hymne christologique de l'épître aux Colossiens', *RThPh* 36 (1948) 138-42; G. Schille, *Frühchristliche Hymnen* (Berlin 1965<sup>2</sup>) 81 ss; J. Robinson, 'A formal Analysis of Col. 1, 15-20', *JBL* 76 (1957) 270-87; E. Bammel, 'Versuch Col. 1, 15-20', *ZNW* 52 (1961) 88-95; Deichgräber, *Gotteshymnus*, 143-55; Schmauch, *Kol.*, 48-52.

55 Para el análisis de la cristología del himno cf. Lohse, *Kol.*, 77 ss; cf. 'Pauline Theology in the Letter to the Colossians', *NTS* 15 (1969) 211-20; Dibelius, *Kol.*, 10 ss; Lohmeyer, *Kol.*, 40 ss; Schmauch, *Kol.*, 47 ss; González Ruiz, *Caut.*, 367 ss; especialmente H. J. Gabathuler, *Jesus Christus, Haupt der Kirche-Haupt der Welt*. Der Christushymnus Kolosser 1, 15-20 in der theologischen Forschung der letzten 130 Jahre (Zürich 1965) 125 ss. El trasfondo no es ni el día de la reconciliación (Lohmeyer), ni el mito gnóstico (Käsemann), sino la tradición sapiencial (esp. *Sab.* 7) y filónica (131). En el documento base se habla de la mediación de Cristo en la creación, pero el autor subraya la supremacía del Kyrios sobre las potencias que parecen poner en peligro la comunidad (147). La cristología cósmica está referida a la comunidad concreta (*Col.* 1, 21 s).

Un encuadramiento histórico-religioso semejante admite también N. Kehl, *Der Christushymnus in Kolosserbrief*. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zu *Col.* 1, 12-20 (Stuttgart 1967). Cristo en cuanto «imagen» y «primogénito» es el mediador de la creación, pero en orden a la reconciliación del universo. La creación, incorporada desde el principio a la historia santa, experimentó la ruptura del pecado del hombre. Ahora por Cristo muerto, resucitado y entronizado, se libera de la idolatría de los poderes y es recreada de nuevo. Según los resultados de la investigación el tema del himno es el señorío de Cristo sobre el mundo en la iglesia. «El cosmos está penetrado por Cristo en la realización histórica de la misión a las gentes como el acontecimiento escatológico por excelencia» Gabathuler, *ibid.*, 44. «Cristo es ciertamente el mediador de la creación; aquí todo el peso recae sobre el hecho de extender el señorío, que de ello resulta, en la obra misionera de la iglesia» (145). Aquí radicaría el empalme originario entre cristología y eclesiología. «Cristo conquista el mundo precisamente con ayuda de la comunidad; ella es un factor de la historia salvífica» (179). M. A. Wagenführer, *Die Bedeutung Christi für Welt und Kirche*. Studien zum Kolosser- und Epheserbrief (Leipzig 1941); E. Unger, *Christus und der Kosmos*. Exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu *Col.* 1, 15 ss. (Wien 1953); E. Lohse, 'Christologie und Ethik im Kolosserbrief', en *Apophoreta*. Festschrift Hänchen (Berlin 1964) 156-68; 'Christusherrschaft und Kirche im Kolosserbrief', *NTS* 11 (1964-5) 203-16; Cerfaux, *Christ*, 298-301; Lamarche, *Christ*, 55 ss; Cullmann, *Christologie*, 231 ss; Schweizer, *Erniedrigung*, 103 ss.

56 Los títulos cristológicos del fragmento que estudiamos, están en una estrecha implicación. Cristo, imagen y primogénito de la creación, es Señor y cabeza de la nueva creación. En la literatura sapiencial la Sabiduría aparece junto a Dios, como comienzo y plan de sus caminos (Prov. 2.22 s) y, según la perspectiva apocalíptica, descenderá del cielo en el *éskhator* para habitar en el Hijo del hombre (et. Hen. 49.1, 3) realizando en él la obra de salvación. En el judaísmo helenístico se aplica a la *sophía* el nombre de *eikón* (Sap. Sal. 7.26; Fil. Leg. all. 1.43; Conf. Ling. 146; Mig. Abr. 175) intentando responder así desde la fe bíblica a la cosmovisión estoica popular. A diferencia del *lógos* immanente, que es parte integrante del mundo, la Sabiduría está fuera de lo creado, de parte del Creador. Su función puede ser descrita con terminología estoica: *ek sou pánta, en soi pánta, eis sè panta* (Mar. Ar. IV, 23, 2). Anotar la resonancia en Col. 1.16 en *autōi... tà panta... tà pánta di' autōu kai eis auton*. Entre Dios y la Sabiduría, que es su imagen, existe, sin embargo, por medio la diferencia radical de la creación (*ektisthe / éktistai*). Dios la ha creado y ha creado además todo por ella (Prov. 3.19; 8.27-31). Cristo, Señor y Cabeza, lleno de la plenitud de la divinidad (Col. 2, 9), es el que llena la iglesia y por ella ejerce su señorío sobre el cosmos llevándolo también a su plenitud (Col. 1.19-20). Cf. F. W. Eltester, *Eikon im Neuen Testament* (Berlín 1958) 146 ss; Feuillet, *Sagesse*, 163-273; H. Widberger, 'Das Abbild Gottes', *ThZ* 21 (1965) 245-59, 481-501; E. Lohse, 'Imago bei Paulus', en *Libertas christiana*. Festschrift F. Delekat (München 1957) 120-30; M. Kehl, *Christushymnus*, 52-81. Sobre *protótokos* cf. la historia de las interpretaciones en A. Hockel, *Christus der Erstgeborene*. Zur Geschichte der Exegese von Kol. 1, 15 (Düsseldorf 1965); E. A. Cerny, *Firstborn of Every Creature* (Col. 1, 15) (Baltimore 1938); T. W. Buckley, *The Phrase 'Firstborn of Every Creature' (Colossians I, 15) in the Light of its Hellenistic and Jewish Background* (Roma 1962); W. Michaelis, 'Der Beitrag der Septuaginta zur Bedeutungsgeschichte von *protótokos*', en *Sprachgeschichte und Wortbedeutung*, Festschrift A. Debrunner (Bern 1954) 313-20; 'Die biblische Vorstellung von Christus als dem Erstgeborenen', *ZST* 23 (1954) 137-57; *ThW* VI 872-82; A. W. Argyle, 'Protótokos páses ktiseos (Colossians I, 15)', *ExpT* 66 (1954) 61 s; Bover, *Teología*, 272 ss; Hegermann, *Schöpfungsmittler*, 88-157; F. B. Graddock, 'All Things in Him'. A Critical Note on Col. I. 15-20', *NTS* (1965-66) 78-80; A. A. Feuillet, 'La création de l'Univers «dans le Christ» d'après l'Épître aux Colossiens (I, 16a)', *NTS* 12 (1965-66) 1-9. Después estudiaremos las importantes consecuencias eclesiológicas de estas perspectivas cristológicas.

57 En el helenismo, el cosmos entero penetrado de sus fuerzas divinas está visto como un inmenso cuerpo cuya cabeza es la divinidad (Frag. Or. 168). Por su parte el judaísmo helenístico había recibido esta concepción y había atribuido al Logos la función de cabeza (Fil. Somn. I, 128; Quaest. Ex. 2.68; Spec. Leg. 3.184). Nada mejor, para expresar el señorío de Cristo sobre la creación entera, que llamarle *kephalè tou sómatos* (v. 18). Pero el sentido helenístico de *kephalè* está asumido aquí desde la perspectiva judía. En el AT el término sirve para expresar el cabeza y jefe de una comunidad (Deut. 28.13; Juec. 10.18; 11.85). Pablo lo interpreta también como designación de señorío (1 Cor. 11.13; Col. 2.10, 19; Ef. 1.22; 4.15; 5.22). Cf. *ThW* III, 674 s. Por eso cabeza más que hacer referencia a la comunión ontológica de vida (H. Rongy, 'Mélanges Theologiques', *Revue ecclésiastique de Liège* 31 (1939-40) 95-96) expresa la supremacía, el poder y el señorío del jefe del cosmos y de la comunidad. Bedale, 'Meaning', 211-15; Schweizer, 'Antilegom.', 6; Benoit, *Exégèse*, II, 132. *RB* 63 (1956) 5-44. Que en *tés ekklesias* tenemos un añadido, fue sospechado por Wagenführer. *Bedeutung*, 62 s y demostrado por Käsemann, *EVB* I, 365. Con ello Pablo pone un acento dogmático nuevo. La expresión cosmológica se

convierte en escatológica. El reino del Hijo se inicia en la comunidad de los redimidos, que viven bajo el perdón. Por la cristología se pasa de la cosmología a la eclesiología o más bien se precisa la implicación entre ellas (50 s.). Lohse, *Christusherrschaft*, 205 s. «Decía el himno en un contexto que se relacionaba sólo al cosmos: 'él es la cabeza del cuerpo'; el autor lo interpreta de nuevo: 'del cuerpo, es decir, de la comunidad'». Schweizer, 'Antilogomena', 254.

58 La cristología escatológica de *Ef.* es hoy una de las bases principales que problematizan la autenticidad paulina de las cartas. 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 s. XIX, continúa siendo defendida en estos momentos con creciente intensidad. W. L. Knox, *Church. Gent.*, 182 ss.; C. L. Milton, *The Epistle to the Ephesians, its Authorship, Origin and Purpose* (Oxford 1951) esp. 242-69; 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»; Masson, *Eph.*, 226-28; Dibelius-Greeven, *Eph.*, 83-85; Maurer, *EvTh* 11 (1951-52) 151 ss.; P. Pokorny, 'Epheserbrief und gnostische Mysterien', *ZNW* 53 (1962) 160-68; Käsemann, *RGG*<sup>3</sup> II, 517 ss. «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.*, 257-62, «*Eph.* 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 exégetas importantes, sin embargo, han defendido su autenticidad. E. Haupt, *Eph.*, introd.; A. Deissmann, *Bibelstudien* (1895) 187 ss.; J. de Zwaan, 'Ephesen niet deuteropaulinisch', *NThS* 20 (1937) 172-4; N. A. Dahl, *ThZ* 7 (1951) 247-50; H. Rengstorf, *Des Brief an die Epheser* (Göttingen 1949<sup>5</sup>) introd.; Percy, *Probleme*, passim; G. Schille, 'Der Autor des Epheserbriefes', *TLZ* 82 (1957) 325-34. En la exégesis católica todavía hoy se continúa afirmando generalmente la autenticidad, cf. esp. J. Schmid, *Der Eph. des Apostels Paulus* (1928); L. Cerfaux, 'En faveur de l'autenticité des Épitres de la captivité', *Recueil*, III, 265-78; *Le Chrétien dans la théologie paulinienne* (Paris 1962) 472-94. 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» (492). 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.*, 27-8; *LThK* III, 916-19; P. Benoit, 'Rapports littéraires entre les épitres 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» (21). «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» (22). «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 consuma 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 Verwandtschafts-*

*verhältnisses* (Leipzig 1972) 131 ss, 272 ss; W. Ochel, *Die Annahme einer Bearbeitung des Kol. in Eph. in einer Analyse des Eph. untersucht*. Dis. (Marburg 1934); M. Goguel, 'Esquisse d'une solution nouvelle du problème de l'épître aux Ephésiens', *RHR* 111 (1935) 254-84; 112 (1936) 73-89; Percy, *Probleme*, passim; 'Zu den Problemen des Kol. und Eph. Briefes', *ZNW* 43 (1950) 178-94; J. Coutis, 'The Relationship of Ephesians and Colossians', *NTS* 43 (1958-9) 201-7. 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 (1958-9) 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', *EVE* II, 253 ss. La cristología está interpretada desde la eclesiología, hay otra comprensión del misterio apotólico, 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, *l. c.*, 334, ha mostrado que no existe contraposición con las cartas paulinas auténticas. «La *Eph.* 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». Schlier, *LThK* III, 919. De todas formas la perspectiva teológica de la carta sugiere que estamos ante un escrito pseudónimo deuteropaulino. Cf. J. Gnilka, *Der Epheserbrief* (Freiburg 1971) 13-21; H. Merklein, *Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief* (München 1973) 19 ss; K. M. Fischer, *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes* (Göttingen 1973) 21 ss.

59 La cristología de la carta a los efesios está en cierto modo esbozada en el fragmento himnico *Ef.* 1.3-14. Para su análisis estructural, cf. E. Lohmeyer, 'Das Proömium des Epheserbriefes', *ThBl* 5 (1926) 120 ss; A. Debrunner, 'Grundsätzliches über Kolometrie im NT', *ThBl* 5 (1926) 231 ss; N. A. Dahl, 'Adresse und Proömium des Epheserbriefes', *ThZ* 7 (1951) 241-64; C. Maurer, 'Der Hymnus von Eph. 1 als Schlüssel zum ganzen Brief', *EvTh* 11 (1951-2) 151 ss. El himno, a diferencia del que aparece en *Col.* 1, 15 ss, tiene una mayor acentuación eclesiológica. La implicación entre Cristo-iglesia-cosmos queda presentada aquí, como base y punto de referencia de toda la carta. Esto no significa en modo alguno que se abandone la primacía de la cristología como piensa Käsemann, *EVB* I, 253-61. No podemos olvidar que se trata de un himno al Padre, con una clara orientación teocéntrica, una alabanza por su plan de amor revelado y realizado en Cristo. Cf. Deichgräber, *Gottes hymnus*, 65 ss, 207. Pero tal vez tengamos aquí un «himno de iniciación» (Cf. *Rom.* 3.23-25; *Ef.* 2.4-10) en el cual la cristología aparece en el contexto de la disputa por el señorío cósmico. Cf. Schille, *Früh. Hym.*, 70 ss, 79. Esto significa que Jesús Cristo aparecerá en la carta sobre todo como *Kyrios*.

60 El momento del descenso, tan marcado en *Fil.* 2.5 ss, no ha desaparecido de la carta, pero ha perdido su intensidad. Aparece en situaciones fundamentales y con palabras técnicas, cargadas de sentido: *apolytrosis diá tou haimatos* (*Ef.* 1.7); *en tōi haimati tou Khristou* (2.13); *diá tou staurou* (2.16); *katebe eis ta katōtera mere tēs gēs* (4.9). Pero está visto desde la resurrección entendida como entronización: «según la energía del poder de su fuerza, que ejerció en Cristo resucitándolo de entre los muertos y sentándolo a su derecha en los cielos, sobre todo poder» (*Ef.* 1.19-20). Antes Pablo señalaba una distancia entre la resurrección y la entronización. Después esta distancia se cubrió tematizando la designación como cosmocrátor. Ahora la resurrección es ya

designación y entronización. Antes muerte y resurrección era una irrupción que se colmaba desde la parusía. Ahora son una anticipación que avanza plenificándose hasta ella. «La resurrección de los muertos es para Pablo en nuestro pasaje (1.19-20) sólo el presupuesto y el tránsito hacia la entronización, en cuya expresión se pone todo el acento». Schlier, *Eph.*, 86; Dibelius-Greeven, *Eph.*, 64 s. «La ascensión de Cristo está vista como entronización de acuerdo con Ps. 110.1 y 8.5-6 (Cf. *Hech.* 2.34-36; *Heb.* 1.1-14 y 2.5-9; *1 Pedr.* 3.22). Que Jesús está sentado a la derecha del Padre, significa que toma parte en la soberanía del Dios omnipotente y omnipresente». Dahl, *Eph.*, 19. De aquí nace su condición de *kephalé*.

61 El cuerpo resucitado de Cristo, donde se concentra el poder santificador de Dios es «el lugar irradiante del mundo». Cerfaux, *Christ*, 319. Este Cristo ha sido interpretado por Schlier, *Christus*, 1 ss, 27 ss, desde el hombre celeste de la gnosis, cabeza de su pléroma, que asciende sobre los *epouránia*, reconciliando el universo. Cf. también Käsemann, *Leib*, 145 ss, 155 ss; Wikenhauser, *Leib*, 215 ss. En cambio Mussner, *Christus*, 76 ss lo entiende más bien desde el AT como el Cristo entronizado junto a Dios que somete a su voluntad el universo entero. Percy, *Probleme*, 92 ss; Wagenführer, *Bedeutung*; R. Baulés, *L'insondable richesse du Christ*. Etudes des thèmes de l'Épître aux Ephésiens (Paris 1971) 26 ss. En la entronización ha empezado eficazmente el reino del Hijo, que anticipa la consumación en el reino de Dios. Cullmann, *Königsherrschaft*, 11 ss. «Todo lo puso debajo de sus pies» (*Ef.* 1.22). Esto es lo que le da el señorío sobre todo en la iglesia, *hypèr pánta tēi ekklesiāi*. En *Col.* se tematizaba el señorío sobre el universo y de ahí se descubría un imperativo para la iglesia. En *Ef.* el señorío sobre el mundo y sobre la iglesia se implican. Jesús es el Señor sobre todo en la iglesia y por la iglesia, «su cuerpo, la plenitud del que lo llena todo en todos» (*Ef.* 1.23). En este marco de la escatología cristológica se enmarca la iglesia de judíos y gentiles, una, santa, católica y apostólica, destinada a realizar el señorío de Cristo en la ecumene. Cf. Käsemann, *EVB I*, 280 ss. De nuevo encontramos el empalme entre cristología y eclesiología. Volveremos después sobre la problemática aquí planteada.

62 Conviene hacer unas observaciones metodológicas. En primer lugar, los títulos cristológicos son imágenes que describen la realidad histórica de Jesús de Nazaret. En ellos no podemos buscar los elementos articulados de un sistema de cristología. La comunidad lo ha conocido y ha usado un título y otro de la tradición o del ambiente para confesarlo y describirlo. Esto supone que hay una implicación mutua entre la realidad histórica y la titulación cristológica. Aquella se manifestó de tal modo que exigió y justificó estos títulos. Al tiempo los títulos la cualifican, explicándola ante la mirada de la comunidad. El contenido viene dado por el hecho histórico, la perspectiva por la interpretación. Jesús de Nazaret aparece así en el horizonte comprensivo de la comunidad por lo que fue, lo que hizo y lo que dijo, comprendido desde su muerte y su resurrección. Es necesario, pues, analizar estas perspectivas fragmentarias, inconnexas a veces, e intentar con ellas reconstruir la imagen del Señor. Para la interpretación de los títulos cristológicos, debe tenerse en cuenta las limitaciones y las posibilidades del método. El carácter fragmentario de la titulación se supera en la medida que estas perspectivas se refieren a la realidad histórica de Jesús, a su acontecimiento salvador, comprendido como acontecimiento escatológico. De este modo la historia asume y trasciende el esquematismo de los títulos. R. Bultmann ha influido decisivamente en este planteamiento al sostener que a Pablo no le interesa para nada el *Christus secundum carnem*, el Cristo histórico y terreno, sino solamente el Cristo proclamado en el kerygma. Cf. *Glauben und Ver-*

stehen, I (Tübingen 1958<sup>9</sup>): 'Zur Frage der Christologie' (85-113); 'Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus' (188-213); 'Die Christologie des Neuen Testaments' (245-67); *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (Heidelberg 1961<sup>2</sup>). Ya J. Schniewind, 'Die Botschaft Jesus und die Theologie des Paulus', en *Nachgelassene Reden und Aufsätze* (Berlin 1952) 16-37 defendió que en Pablo se daba la unidad entre el Crucificado y el Entronizado. Pero la necesidad de alcanzar al Jesús histórico, planteada por E. Käsemann ('Das Problem des historischen Jesus', *ZThK* 51 (1954) 125-53) y discutida con apasionamiento (cf. N. A. Dahl, 'Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem', *KD* 1 (1955) 104-32; E. Fuchs, 'Die Frage nach dem historischen Jesus', *ZThK* 53 (1956) 210-29; 'Glaube und Geschichte im Blick auf die Frage nach dem historischen Jesus', *ZThK* 54 (1957) 117-50), está hoy reconocida, aunque sea compleja la relación entre los hechos históricos y las perspectivas comunitarias. Para toda esta problemática cf. J. M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus* (Zürich 1967<sup>2</sup>). Recientemente, insistiendo en el Jesús histórico, J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus* (Göttingen 1970). Una gran acentuación de la presencia del Jesús histórico en la reflexión cristológica de Pablo en Güttgemanns, *Leid. Apost.*, passim. En segundo lugar, los títulos han recorrido ya una historia antes de Pablo y la recorren en su evangelización. Las confesiones de la tradición han de insertarse en cada momento en las comunidades vivas con distinto ambiente histórico, distinta cosmovisión, distintos problemas y distinto lenguaje. Los análisis histórico-tradicionales de la cristología paulina están todavía en sus comienzos. Parece que se pueden esbozar unas constantes. La perspectiva cristológica avanza del futuro (parusía) al pasado (muerte/resurrección) y a la preexistencia (filiación, creación). Los mismos títulos parecen agruparse también en torno a determinados acontecimientos: Señor, más en relación con la parusía y la presencia actual en la comunidad; Cristo, más en relación con el acontecimiento redentor de muerte y resurrección; Hijo, más en relación con la preexistencia y la misión. Cf. Kramer, *Christos*, 15 ss, 64 ss, 105 ss. Estas constantes históricas pueden servir de base a una construcción de la cristología de Pablo, en la cual los elementos constructivos y deductivos, no violenten o parcialicen los títulos encuadrándolos en determinados esquemas o momentos de la evolución. Por ello pretendemos tan sólo elaborar los resultados del análisis de las cartas. Bousset, estructura este análisis en tres niveles: El Cristo de la comunidad palestinese (*Kyrios.*, 1-77); el Señor de la comunidad helenística (75-104); y el Hijo de Dios de Pablo (154-83). Cullmann parte de su esquema de la historia salvífica y acopla los títulos a sus distintos momentos: Profeta, Siervo de Dios, Sumo Sacerdote, Mesías e Hijo del Hombre, a su obra futura (*Christologie*, 109 ss); Señor y Salvador, a su obra presente (199 ss); Logos, Hijo de Dios y Dios, a la preexistencia (253 ss). Cerfaux analiza primero a Cristo «autor» de la salvación (*Christ.*, 20 ss), después su don de justicia, sabiduría, santidad y vida (152 ss) para precisar después el misterio de su persona en torno a los títulos de Señor, Cristo, Hijo (331 ss). Hahn sobre los esquemas de los niveles (comunidad palestinese-judeohelenística-pagano-helenística) y de los tiempos (futuro-presente-pasado), según la evolución de la escatología, esboza entre otros los títulos de Señor (*Christ. Hoh.*, 67 ss), Cristo (133 ss), Hijo de Dios (280 ss). Schweizer sobre el eje del justo paciente, humillado y ensalzado distribuye los títulos en tres momentos: Hijo de Dios, Hijo del hombre; Siervo de Dios y Mesías; Señor (*Erniedrigung*, 53 ss). Más recientemente distribuye la perspectiva cristológica: Jesús, el hombre histórico; el que ha de venir enseguida; el entronizado que ha venido del cielo; el crucificado por el mundo y el terreno. E. Schweizer, *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments* (München 1970) 18 ss, 55 ss, 68 ss,



93 ss, 123 ss. Cf. también 'Der Glaube an Jesus den Herrn in seiner Entwicklung in den ersten Nachfolgern bis zur helenistischen Gemeinde', *EvTh* 17 (1957) 7-21. Aquí no pretendemos un estudio de cada título cristológico en Pablo. Dado el horizonte eclesiológico en el que nos movemos, nos interesa especialmente el título de Hijo para verlo fundar la comunidad fraternal y filial. Por eso, estudiamos los títulos de Cristo y Señor, principales puntos de cristalización de la cristología paulina, analizándolos desde su implicación con el título de Hijo. Nuestro planteamiento eclesiológico exige que profundicemos la fundamentación en la filiación divina de Jesús, de su condición de Cristo y Señor.

63 Dada la importancia excepcional que para nosotros tiene el título de Hijo, esbozamos brevemente la historia de su investigación. Anotamos solamente los jalones principales. A. Harnack, *Wesen*, 92, expresando la línea teológica liberal dijo gráficamente: «No el Hijo, sino solamente el Padre, pertenece dentro del evangelio, tal como Jesús lo ha anunciado». Pero pronto, lo que era sugerencia pasó a ser casi una tesis teológica. Bousset, *Kyrios*, 52 ss, 151 ss. en su perspectiva histórico-evolutiva de la cristología, relega a un segundo plano el título Hijo de Dios, frente a los de Cristo y Señor. Duda de que su origen se remonte a la mesianología judía y al cristianismo palestinese. Parece más bien una creación de Pablo en su reflexión teológica para explicar la relación entre Dios y Cristo. Al Cristo crucificado hay que acercarlo lo más posible a Dios y, sin embargo, distinguirlo de él. El mundo helenístico con sus triadas divinas ofrecía una posibilidad mitológica de comprensión. Por ello, sin llegar a la divinización (aunque la tendencia a ello, está ya latente), «el Hijo de Dios aparece en Pablo como un ser sobrenatural, que está en la relación metafísica más estrecha con Dios» (151). Bultmann, *ThNT* 52 s, 130 ss, continúa y matiza este planteamiento. La comunidad palestinese ha conocido el título en su significación mesiánica (52-3). Pero en Pablo adquiere un sentido nuevo. «Designa ahora el ser divino de Cristo, su divina naturaleza» (131). Cristo es de origen divino, está lleno de la fuerza de Dios. Esta categoría era fácilmente inteligible para la mitología helenística. Pero con ello se pasa de la entronización mesiánica de los *Sinópticos* a la preexistencia divina de Juan y Pablo (131-33). Esta perspectiva ha sido, en rasgos generales, el marco por donde ha discurrido casi hasta hoy la reflexión cristológica de orientación bultmanniana. Hahn, *Christ. Hoh.*, 280 ss, cree también que el título Hijo procede de la mesianología real palestinese (287) y que se heleniza en el pagano-cristianismo. La filiación que era un don (Ausrüstung, Begabung) se convierte en un modo de ser (Veranlagung, Vergottung) (308). Pablo, en su reflexión teológica, explicará la filiación desde la preexistencia y la misión (*Gal.* 4.4; *Rom.* 8.3) y su medio de comprensión será el concepto de *theios anér* helenístico (cf. H. Windisch, *Paulus und Christus* (Leipzig 1934) 24-114; L. Bieler, *Theios anér. Das Bild des göttlichen Menschen in der Spätantike und im Frühchristentum* (Wien 1935); H. J. Schoeps, *Paulus* (Tübingen 1959) 163 «vemos en la fe en el *huiòs theou* —y sólo en ella— la única, ciertamente definitiva, premisa pagana del pensamiento paulino». La síntesis de Conzelmann, *ThNT* 94 ss, 147 ss, describe el título *huiòs* (*Rom.* 8.3; *Gal.* 4.4) en la implicación significativa de preexistencia y misión con las mismas palabras de Bultmann. Si desmitificamos el término, «en cuanto se cree en la preexistencia, se afirma con ello, que es la palabra de Dios la que ha alcanzado al oyente» (233). Así en unas líneas se elude el problema de la filiación divina de Cristo. Junto con esta línea exegética se han realizado otros intentos. Cerfaux, *Christ.*, esp. 329 ss parte de la obra de Cristo para precisar su ser. Y avanza desde el futuro hacia el pasado. La filiación es experiencia fundamental de Cristo, entendida desde el amor paternal (*Rom.*

8.32, 5.10; *Col.* 1.3) y la aspiración filial (*Gal.* 4.6; *Rom.* 8.5) (338). La cualidad del Hijo de Dios «está puesta de relieve y manifestada en la resurrección y exaltación, no creada en este momento» (332). Pero la comprensión de la filiación se retrotrae desde la parusía a la preexistencia (*1 Tes.* 1.9; *Col.* 1.15 s; *1 Cor.* 8.6) por influjo de la tradición sapiencial judía (339). «Es precisamente su presencia en la eternidad la que le permite estar activamente en la iniciación de los seres del tiempo» (385). Cullmann, *Christologie*, 276 ss, desde su perspectiva de la historia de la salvación, refiere el título de Hijo a la preexistencia. Posiblemente expresa el hecho de la «singularidad e irrepitibilidad de la relación de Jesús a su Padre» (282) y hasta se puede preguntar si no es «este conocimiento» más que otro alguno el que debe atribuirse al Jesús histórico (285). La justificación para darle este nombre estaría en la absoluta unión de voluntades (289), que Pablo ve sobre todo expresada en su obediencia al Padre en la pasión y muerte (*Gal.* 4.4; *Rom.* 5.8, 8.32), que conduciría a la resurrección y a la definitiva unidad de ambos en la entrega del reino (*1 Cor.* 15.28). De todas formas, «hablar del Hijo tiene solamente un sentido en relación a la acción reveladora de Dios, no al ser de Dios. Por eso precisamente, en este hacer, Padre e Hijo son realmente uno» (300). Para Schweizer, *Erniedrigung*, 162, el título de origen arameo, parece traducir las experiencias que la misma comunidad tuvo en la vida de Jesús, bien en su especial relación al Padre, bien en su resurrección gloriosa. El problema está en conocer cuál es la intencionalidad de Pablo cuando usa este título subrayando la preexistencia. Parece que con ello pretende presentar el trasfondo desde donde ha de comprenderse la historia. «Las expresiones de la preexistencia no describen otra cosa que la significación del que se ha hecho historia» (112). Pablo tomó elementos de la tradición sapiencial (cf. Schweizer, 'Herkunft', 65-70; Davies, *Rab. Jud.*, 147 ss), pero la filiación está entendida en el paso de la preexistencia a la historia, de cara a la misión, la encarnación, la muerte y la resurrección (*Gal.* 4.4; *Rom.* 8.3; *Gal.* 2.20; 3.13; *Rom.* 8.32). Kramer, *Christos*, 105 ss, 182 ss, atribuye un notable valor al título Hijo de Dios en la comunidad prepaulina. Aparece en fórmulas de entronización (*Rom.* 1.3 ss), de misión (*Gal.* 4.4 s; *Rom.* 8.3) y de entrega (*Rom.* 8.32; *Gal.* 20.20). La filiación adquiere sentido desde la preexistencia, por la encarnación hacia la muerte salvadora (117). Cristo es «el preexistente enviado, es decir, entregado por nosotros». Frente a este uso comunitario, Hijo de Dios en Pablo tiene solamente una «significación subordinada» (124). Cuando habla de él, piensa en el portador de la salud (*Heilsbringer*) y cuando usa las fórmulas de entrega es como un sustitutivo de la fórmula de fe. El único matiz paulino característico sería expresar la «pertenencia del salvador a Dios» (189). Posteriormente Schweizer en la síntesis del *ThW VIII*, 384-87 señala, que la tradición apocalíptica del Hijo de Dios (*1 Tes.* 1.10; *1 Cor.* 15.28; *Gal.* 1.16) ha sido transformada por Pablo en una doble dirección: para expresar la misión (*Gal.* 4.4; *Rom.* 8.3 s arrancando la fórmula a la teología del logos y uniéndola a la acción de Dios en la historia) y la pasión (*Rom.* 5.10; 8.32; *Gal.* 2.20). Por fin debemos anotar dos trabajos de la exégesis católica. Thüsing, *Per Christum*, 116 ss plantea nuestra vida cristocéntrica naciendo de Dios y terminando en Dios. En esta dinámica debe ser entendido el título de Hijo, nuestra adopción como hijos (*Gal.* 3.26-4, 7; *Rom.* 8.14-23) y nuestra configuración con el primogénito (*Rom.* 8.29) (116-25). Hijo queda expresado al máximo por «imagen» (*2 Cor.* 4.4; 3.18; *Rom.* 6.5), que implica gloria y justificación (121-44). Toda la acción salvadora (muerte, resurrección, entronización), dependen de la condición de imagen, propia del Hijo. La filiación es un concepto relacional «del Padre y al Padre». Cristo es *eikón* de Dios no sólo *quoad nos*, sino también precedentemente a nuestra «configuración» (146). Precisamente por la relación entre imagen e Hijo se explica la cerrada unidad de cristocentrismo

y teocentrismo. J. Blanck, *Paulus und Jesus*. Eine theologische Grundlegung (München 1968) 250 ss, señala que el Hijo de Dios debe ser entendido en Pablo en tres horizontes: la «entronización mesiánica», aplicada al Cristo resucitado (*Rom.* 1.3 s; *1 Cor.* 15.28; *Rom.* 8.34; *1 Tes.* 1.9 s); la historia de la salvación, que empalma con la filiación del Antiguo Testamento y tal vez con la conciencia filial de Cristo histórico (*Gal.* 3, 6-4, 7: Hijo/hijos) (358-78) y la soteriología de la misión y entrega a muerte (*Rom.* 5.8; 8.3, 4 ;8.32) (279-301). La filiación de Cristo la experimentamos principalmente cuando nos sale al encuentro el amor del Padre en la cruz del Hijo. Estos análisis recientes van descubriendo que el título Hijo de Dios, no sólo subyace en toda la tradición desde el cristianismo palestinese al helenístico, sino que subyace también a los principales títulos cristológicos de Pablo: Cristo y Señor. Este hecho nos plantea la sugerencia de si el título Hijo de Dios, no será la expresión teológica más originaria, que implique todas las demás, y que describa el proceso salvífico desde la preexistencia a la parusia. Así lo proponía ya O. Michel, 'Der Christus des Paulus', *ZNW* 32 (1933) 6.31: Hijo es «la palabra que encierra en sí todos y cada uno de los modos de ser»; «en esta palabra Pablo ha puesto la total unidad con el Padre y su subordinación, de modo que es la designación más adecuada y profunda que Pablo podía dar a Cristo».

64 La relación entre Jesús y Pablo ha sido un problema permanente a lo largo de la historia de la investigación. Anotamos aquí los principales estudios que han afrontado la significación de la persona de Jesús para Pablo y la acogida y elaboración del mensaje de aquél por éste. P. Drescher, *Das Leben Jesu bei Paulus* (1900); P. Kölbinger, *Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus* (1906); A. Jülicher, *Paulus und Jesus* (Tübingen 1907); J. Weiss, *Paulus und Jesus* (Berlín 1909); A. Schlatter, *Paulus und Jesus*, ed. Th. Schlatter (1940); R. Bultmann, 'Jesus und Paulus', en *Jesus Christus im Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche* (München 1936<sup>2</sup>) 68-90; W. G. Kümmel, 'Jesus und Paulus', *Jud 4* (1948) 1-15; H. Ridderbos, *Paul and Jesus* (Philadelphia 1958); E. Jüngel, *Paulus und Jesus*. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie (Tübingen 1962); J. Blanck, *Paulus und Jesus* (München 1968) (Bibliografía); O. Kuss, *Paulus*. Die Rolle des Apostels Paulus in der theologischen Entwicklung der Urkirche (Regensburg 1971).

65 El título de Hijo de Dios expresa el núcleo central de la cristología paulina. El contexto histórico-religioso (*ThW* VIII, 336 ss) puede ofrecer algunos paralelos en el helenismo: el título de «hijo de Dios» dado a los soberanos (cf. L. Cerfaux, - J. Tondriaux, *Le culte des Souverains*. Un concurrent du christianisme (Tournai 1957), Índice III s. v. Fils... (Zeus, etc.); Deissmann, *LO* 294-6; H. Usener, *Das Weihnachtsfest* (Bonn 1911) 71-8; Bousset, *Kyrios*, 45 ss, 52 ss, 151 ss, 268 ss) y la filiación divina propugnada por el estoicismo (W. Grundmann, *Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu und ihre religionsgeschichtliche Voraussetzungen* (Weimar 1938) 13-25; M. Pohlenz, *Die Stoa*, Geschichte einer geistigen Bewegung (Göttingen 1964<sup>3</sup>) I, 109 ss). La hipótesis muy generalizada de que Hijo de Dios debe ser puesto en relación con el «hombre divino» del helenismo (Cf. Bieler, *Theios anér*, 9-20, 134-40) se hace hoy problemática. «La relación de la filiación divina y la designación como *theios*, en cuanto se presenta, es accidental. Los mundos conceptuales de hijo de Dios y de *theios* pueden estar en contacto: la terminología no apoya esta asociación». Wülfing von Martitz, *ThW* VIII, 340. Los paralelos del judaísmo (cf. *StB* I, 476-8; III, 15-22; Moore, *Judaism*, 119-40; Pedersen, *Israel*, I-II, 46-96; P. Winter, 'Der Begriff Söhne Gottes und Moseslied De 32', *ZAW* 67 (1955) 40-48; E. Huntress, '«Son of god» in Jewish Writings prior to the Christian Era', *JBL* 54 (1935) 117-23; Fohrer, *ThW* VIII, 340-63) serían la cuali-

ficación como hijo de Dios del rey, del pueblo y del Mesías. Según Ps. 2.7 y 2 Sam. 7.14 hijo de Dios sería el rey en cuanto ha sido aceptado por Dios como soberano y ha sido entronizado en el ministerio de Ungido para ejercer su obra con el poder divino. Desde la mesionología se ha intentado explicar la función y el título de Hijo de Dios aplicado a Jesús. Cf. Bultmann, *ThNT* 52 s; D. W. Staerk, *Soter. Die biblische Erlösererwartung als religionsgeschichtliches Problem* (Gütersloh 1933) I, 47, 89 s; W. G. Kümmel, 'Das Gleichnis von den bösen Weingärtner (Mark. 12, 1-9)', en *Aux sources de la tradition chrétienne*. Melanges M. Goguel (Neuchâtel-Paris 1950) 120-31. Cf. también Michel-Betz, 'Von Gott gezeugt', 3-23. El problema que se plantea, una vez descubierta la conexión lejana e indirecta con la filiación divina del helenismo, es si Hijo de Dios, aplicado a Jesús, es tan sólo una concreción de la mesianología judía. Bousset, *Kyrios*, 151 afirma que es necesario ir más lejos. «Tome Pablo o no en la designación de Jesús como el *huios tou theou* un viejo título mesiánico, en todo caso recibe en él un acuñamiento nuevo, que ya no tiene que ver más con la mesianología judía. El Hijo de Dios aparece en Pablo como un ser supraterráneo, que está en una relación metafísica estrecha con Dios». Pero esta perspectiva no es una creación paulina, sino que se remonta a la experiencia directa que los primeros testigos tuvieron del Jesús histórico. La tradición sinóptica especialmente Mc. 13.32 (Mt. 24.36); Mt. 11.27 (Lc. 10.22); Mc. 12.1-9; Mt. 21.33-41 y Lc. 20.9-16 atestiguan su relación única e intrasferible con Dios, a quien llamaba con la palabra íntima del hijo. Jesús no dice que es Hijo de Dios, «pero la filiación divina está en el trasfondo de sus palabras, es el fundamento oculto de su figura visible». B. M. F. van Jersel, *Der Sohn in der synoptischen Jesusworten*. Christusbezeichnung der Gemeinde oder Selbstbezeichnung Jesu (Leiden 1961) 81; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen 1967<sup>1</sup>) 171 s siguiendo los presupuestos de Bousset, entiende especialmente Mt. 11. 25-30 (Lc. 10.21-22) como un *lógion* en el que el v. 27 sería una «palabra helenística de revelación», que sería transmitida como «palabra del Resucitado». Cf. también M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen 1933<sup>2</sup>) 88-92. Sin embargo la procedencia de la comunidad palestinense, incluso del mismo Jesús histórico, se ve cada vez más acentuada. Cf. G. Dalman, *Die Worte Jesu* (Leipzig 1898) 233; Jeremías, *Abba*, 59 ss; Marcel, *Abba*, 134 ss; Manson, *Teaching*, 102 ss; J. Bieneck, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker* (Zürich 1951) 52 ss, 58 ss; T. de Kruijf, *Der Sohn des lebendigen Gottes*, Ein Beitrag zur Christologie des Matheus (Roma 1962); C. Maurer, 'Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markus', *ZThK* 50 (1953) 1-53; A. George, 'Jesus Fils de Dieu dans l'Évangile selon Saint Luc.', *RB* 72 (1965) 185-209; Blanck, *Jesus*, 358 s. La cristología del Hijo de Dios tiene sus últimas raíces en la auto-conciencia de Jesús. Tal, como aparece en Mt. 11.27, no es sólo experiencia de la acción salvífica de Dios y poder para revelarla. Cf. Hahn, *Christ. Hoh.*, 324 ss; Fuller, *Mission*, 80 s esp. 92 s. Es primariamente una conciencia filial. Schlatter, *Jesus und Paulus*, 63. Esta filiación se manifiesta en la absoluta obediencia al Padre y en la inquebrantable unión de su voluntad con la suya. Schlatter, *Theol. Apost.*, 343, 345; Taylor, *Names*, 52 ss. Cullmann, *Christologie*, 288 (cf. 285, 336) ha subrayado también que la conciencia de filiación es momento central de la vida de Jesús, quien ha llamado de modo singular a Dios Padre. La convicción de ser hijo «pertenece a lo más íntimo de lo que llamamos la autoconciencia de Jesús». Por ello el título de Hijo de Dios aplicado a él, «debe expresar la singularidad y la irrepitibilidad de la relación de Jesús con su Padre» (282).

Ciertamente él apenas usó este título pero ha vivido y se ha sentido como Hijo de Dios, sobre todo en la comunión de su voluntad con la del

Padre (297). Cf. también Schweizer, *Erniedrigung*, 63-64. Este título se habría formado «de una parte por la especial relación de Jesús al Padre: de otra, a partir del Ps. 2.7» (87s). Su filiación se atestiguó en su obediencia (65), pero el título de Hijo le fue dado después de resucitado y entronizado (102). La comunidad proclama al Resucitado y Entronizado, Hijo de Dios, asumiendo incluso la mesianología judía para esclarecer y descubrir su realidad personal. Poco a poco se ve avocada a ahondar en esta condición filial que se había manifestado en él. Tanto más cuanto que la comunidad misma participa en ella llamando a Dios *abba* con la misma palabra de Jesús (*Gal.* 4.6; *Rom.* 8.15). El apocalipsis de Damasco manifestó a Pablo esta realidad. El mismo lo dice y no debemos minusvalorar sus palabras. El Padre quiso revelarle al *huiós autoû* (*Gal.* 1.6). Jesús de Nazaret es el Cristo, porque es el Hijo de Dios. «La revelación del Hijo de Dios significaba para él un corte brusco con el pasado... Ciertamente el Jesús terreno es también para Pablo el Cristo, el Hijo de Dios, nacido de la simiente de David. Pero el nacimiento de Jesús y la vida como davídica no significa alteza real mesiánica, sino humillación, obediencia y padecimiento». Dahl, 'Messianität', 90. Dios le ha revelado «la relación de filiación de él con el Padre». Cerfaux, *Christ*, 8. La intuición fundamental de Pablo sería que Dios estaba en Cristo (2 *Cor.* 2.19), que Cristo era Hijo desde la preexistencia, aunque manifiesta su gloria en la resurrección y entronización (393). «Desde el principio Cristo es un ser trascendente, Hijo de Dios, que ha sido enviado a la tierra para morir, resucitar, que está ahora glorificado y vendrá a juzgar» (394). Cf. F. Amiot, *L'Enseignement de Saint Paul* (Paris-Tournai 1968<sup>2</sup>) 95 ss. El dato original de la cristología paulina corresponde al de la comunidad primitiva y recoge fielmente la realidad primaria de Jesús. Iremos viendo cómo este dato articula toda la reflexión cristológica y eclesiológica de Pablo.

66 Para Pablo, Jesús Cristo es *huiós* por su generación del Padre y por su configuración con él. Ya Brückner, *Entstehung*, 65 apuntó que la preexistencia es el fundamento de la cristología paulina. Tal vez su interpretación tenga un excesivo esquematismo (Cf. también con excesiva precomprensión dogmática: Schumacher, *Christus*, II, 392 ss), que no tiene suficientemente en cuenta la *kénosis* (*ibid.*, 40.46.93) del que existía en forma de Dios, pero ciertamente el acontecimiento escatológico sólo se entiende en su ultimidad desde su filiación divina, que ha de ser valorada en toda su realidad. Bousset, *Kyrios*, 151 habla de que *huiós* expresa una «relación metafísica»; Cerfaux, *Christ*, 326, habla de la «relación trascendente con Dios». Cullmann, *Christologie*, 300 quiere evitar estas afirmaciones, planteando la filiación divina de Jesús en orden a nosotros. Sólo en el tiempo intermedio se habla del Hijo y del Padre, mirando al Hijo como Dios hacia nosotros. Pero ni en la preexistencia ni en la consumación tendría el Hijo consistencia frente al Padre. Esta distinción entre lo funcional y lo esencial, entre obra y persona de Jesús, que él hace (cf. prólogo VI) para delimitar su posición frente a la dogmática católica, no se puede justificar en los textos. Kramer, *Christos*, 124 ha comprobado que en las fórmulas de misión y de entrega, Hijo de Dios es «el preexistente enviado, es decir, entregado 'por nosotros'». Esta relación llamada metafísica y trascendente con una categorización filosófica, preferimos por nuestra parte describirla sin más como generación y filiación.

En *Rom.* 8.29 primogenitura es en primer lugar pre-generación, Legido, 'Primogenito', 36 ss. Ahora bien, Pablo entiende la generación desde la imagen. Thüsing, *Per Christum*, 144-47; Cerfaux, *Christ*, 326 ss. Con el título *eikôn theou* (2 *Cor.* 4.6) Pablo ha traspuesto a Cristo un predicado de la sabiduría en el judaísmo helenístico (Windisch, 'Göt. Weish', 220 ss), lo cual él ha podido hacerlo fácilmente, porque vio en Cristo al *éskhatos Adám*, que según *Gen.* 1.27 era

*eikón theou*. ThW II, 394. Aquí se le da esta designación porque es imagen de Dios, que en él se manifiesta en su gloria. Windish, 2 Kor., 137; Heinrici, 2 Kor., 206; Lietzmann - Kümmel, 2 Kor., 201; Wendland, 2 Kor., 187. «En Cristo vemos al Dios invisible; él es la imagen de Dios (cf. Jn. 12.45; 14.9: «el que me ha visto a mí ha visto al Padre»). Por eso él es la revelación de Dios por excelencia y de él irradia la gloria divina». Más que de representación, se trata de revelación, de inmediata manifestación. *Imago Dei* es el *Deus manifestus*. «La gloria divina es... el modo de ser y de obrar de Dios, es decir, Dios mismo. Si se habla de la *dóksa* de Cristo, esto significa que Dios mismo está presente en él. Así se puede decir que la *dóksa* de Cristo no es otra cosa que la *dóksa* de Dios, que Dios mismo. 2 Cor. 4.4.6». Jervell, *Imago*, 216. Por eso podríamos decir con Schlatter, ThNT II, 299 que Pablo «posee en el concepto 'imagen de Dios' un modo de pensar, con el que explica la relación eterna del Padre con el Hijo». Pero la relación del Hijo preexistente con nosotros y con el universo se expresa también con *eikón*, como veremos detenidamente después. El Hijo enviado por el Padre, queda atestiguado y manifestado en el Cristo muerto, resucitado y entronizado, que es verdaderamente el *eikón*, que irradia en el Evangelio. Cf. Eltester, *Eikon*, 133; Michel, 'Christus', 29. Al configurarse los creyentes con el Cristo resucitado se configuran en su filiación. «No es copia como los hermanos, sino imagen (Vorbild), Rom. 8.29. Los creyentes deben ser copias de la gloria del Hijo, Cristo, no como él, que es *eikón* de Dios de modo singular, sino copias de la imagen originaria». Jervell, *Imago*, 279-80. De este modo el proceso de configuración filial, que es una revelación y manifestación de gloria nos remite en su raíz a la generación preexistente del Hijo, primogénito. Pero, por otra parte la configuración de los hijos con el Hijo apunta como veremos hacia la resurrección y la consumación, cuando la creación entera participe en la libertad de su gloria (Rom. 8.21 ss). Pablo ya conoce la filiación divina de Jesús, como generación del Padre y configuración con él. Por eso puede trascender la *sophía* del judaísmo helenístico, que es también una realidad creada. Por una parte Cristo, la sabiduría de Dios es el plan escatológico de salvación que Dios tiene. Lietzmann - Kümmel, Kor., 13, 170. El es el supremo y definitivo bien salvífico. «El Cristo es concretamente el que posee en él los bienes divinos y nos los comunica, y estos bienes son la sabiduría». Cerfaux, *Christ.*, 207. Por otra parte este plan de salvación es el Hijo, con el que han de configurarse todos los hijos (Rom. 8.29). Cristo, la *sophía* y el *eikón*, no es creado, sino engendrado. Por eso la «imagen» es el «primogénito» (Col. 1.15), no como eslabón primero de la fila de las criaturas, sino como señor frente a ellas. Cf. Feuillet, *Sagesse*, 163 ss; Ch. Masson, 'La Sagesse et les origines de la Christologie', *RSPHTh* 21 (1932) 61. Cf. Lohse, *Kol.*, 85 ss; Dibelius - Greeven, *Kol.*, 12 ss; Lohmeyer, *Kol.*, 54 ss; Schmauch, 56 ss. En este texto se da la implicación entre imagen y señorío cósmico. Cristo, en cuanto *eikón* es representante de Dios en el mundo. Dos dimensiones se descubren: la relación a Dios y al mundo. El ser imagen «funda también su relación eterna al Padre, precisamente como la *dóksa* en el *Evangelio de Juan* 1.14-18; 17.20 ss. El puesto de Cristo como imagen de Dios está en relación con su filiación. Col. 1.15b; Col. 1.18b comparado con Rom. 8.29; 1 Cor. 15.49 y 2 Cor. 3.18; cf. también Heb. 1.6 y 3 Jn. 1.18 y 14». Jervell, *Imago*, 220-21. El ser-imagen de Jesús es solamente un intento de «hablar de su ser-hijo de otra forma». ThW II, 394. Desde *eikón* se explica el *protótokos* que no significa el primero que abre la serie, sino que expresa la singularidad por la que se diferencia de toda la creación (cf. Heb. 1.6). «No se trata de su origen temporal previo, sino de la preeminencia que le es debida antes de toda la creación, como mediador de la creación. En cuanto primogénito está frente a la creación como Señor». Lohse, 88. Ch. Masson, 'L'hymne christologique de

l'épître aux Colossiens', *RThPh* 36 (1948) 56. El que existía desde siempre se ha manifestado y ha sido entronizado. El mediador tiene una estrecha relación con la creación, está frente a ella como Creador en singular preeminencia. Hegermann, *Schöpfungsmittler*, 99. La filiación funda la irradiación (imagen) y ésta a su vez el señorío (primogénito), ya que el universo tiene en el primogénito su consistencia (cf. *Heb.* 1.3). Desde aquí se deja entrever la estrecha relación que hay entre Hijo y Señor, sobre la que volveremos enseguida.

67 *Khristós* es el título más usado por Pablo. Aparece 338 veces en las cartas y, 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; *Fil.* 1.15, 17; 3.7; *Ef.* 1.10, 12, 20; 5.14), en la mayor parte de los casos parece haber perdido su función titular y haberse convertido en nombre propio. Se advierte además que su uso cristaliza especialmente en torno a *kérygma*, *euangélion*, *pístis* y *apóstolos*. Cf. Kramer, *Christos*, 15 ss. «Cristo (Jesús) es objeto de la fe en el sentido de que su muerte y su resurrección es el contenido del kerygma que crea la fe» (45). Cristo en su obra es el «*extra nos*» del hecho salvador que se actualiza «*pro nobis*» en la predicación y el bautismo (60). Estos mismos hechos, subrayados de algún modo también por Cerfaux, *Christ*, 367 ss, nos indican que el título de Cristo se identifica especialmente con la obra redentora, su anuncio y su actualización en la comunidad creyente. Esta delimitación, que se puede precisar incluso filológicamente, abre el último horizonte de comprensión del título Cristo.

68 El Ungido no será tanto el descendiente de David, adoptado por Yahvé para rey, que venza a sus enemigos, restaure la monarquía y ejerza el derecho (*2 Sam.* 7.13 ss; *Ps.* 2.7; 89.27 s; 72.8-11; 18.32-43; 20.7-9; *1 Sam.* 2.10; *Ps.* 45.7; 89.5-30; 45.55; *1 Sam.* 8.19 s), cuanto el iniciador del cambio definitivo del tiempo de la salud en la nueva creación, que Dios hará irrumpir en la historia por la fidelidad y verdad de su promesa (*Is.* 11.1-10 = *Rom.* 15.12; *2 Tes.* 2.8; *Ef.* 6.14, 17). El empezará el reino de la justicia y de la paz (*Is.* 8. 23-9.6; *Miq.* 5.4), como soberano que reúne a su pueblo con la fuerza poderosa del Espíritu, que sobre él habita. Durante el exilio se hace problemática cada vez más la descendencia davídica (*Jer.* 22.24-30; *Ez.* 17.1-10; 22.24; 34.23 s; 37.15-17) y en el Deuterocanónico el representante de Yahvé, que iniciará el tiempo escatológico es un siervo, que se cargará con los pecados del pueblo y justificará a muchos haciendo llegar la justicia a las naciones (*Is.* 41 ss). Esta tradición profética alienta de algún modo en la apocalíptica (esp. *Is.* 24-27; *Zac.* 12-14; *Joel.* 3 s), que plantea en toda su agudeza la irrupción del nuevo eón en su universalidad. Importa la historia universal en su unidad, pues el plan de Dios predestina «desde el principio hasta el fin del mundo» (*As.* Mos. 12.4), hacia la irrupción definitiva del eskhaton, que acontecerá en el futuro tras el abismo de la perdición (et. *Hen.* 83.7), consumándose la justicia del Altísimo (*Dan.* 2.31 ss; 7.2 ss; 8.23 ss; 9.20 ss). En cambio la tradición profética sobre el Mesías aparece en el rabinato con rasgos más nacionales. El pueblo espera de Yahvé el año del término de la redención. El sólo será el rey y el señor, él hará la llamada de la libertad y recogerá los dispersos del pueblo, compadeciéndose de Jerusalén, su ciudad, de Sión, la habitación de su gloria, y del reino de la casa de David. Cf. *Šemoné ešrê*, 14. Los rasgos del Mesías humillado y paciente faltan por completo en el rabinato. Todos estos motivos de la tradición contaban en la imagen mesiánica de Pablo, cuando llegó al camino de Damasco.

Para las tradiciones del AT y el judaísmo tardío sobre el Mesías cf. Hahn, *Christ. Hoh*, 133-58; S. Mowinckel, *The That Coment* (Oxford 1956); H. Gress-

mann, *Der Messias* (Göttingen 1929); von Rad, *ThAT* II, 175 ss; G. Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und Judentum* (Stuttgart 1955); M. Noth, 'Gott, König, Volk im Alten Testament', *ZThK* 47 (1950) 157-91; L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge David* (Neukirchen 1926); A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel* (1955); M. J. Lagrange, *Le messianisme chez les juifs* (Paris 1909); L. Cerfaux y otros, *L'attente du Messie* (Paris 1958); E. Massaux y otros, *La venue du Messie. Messianisme et Eschatologie* (Paris 1962); J. Coppens, *Le messianisme royal. Ses origines. Son développement. Son accomplissement* (Paris 1968). Para la imagen apocalíptica del Mesías, cf. W. Küppers, 'Das Messiasbild der spätjüdischen Apokalyphtik', *IKZ* 23 (1933) 193 ss; 24 (1934) 47 ss; K. G. Kuhn, 'The two Messiahs of Aaron and Israel', en Stendahl (ed.), *Scrolls*, 54-64; W. H. Brownlee, 'Messianic Motifs of Qumran and the NT', *NTS* 3 (1956-7) 12-30; 195-210; M. Black, 'Messianic Doctrine in the Qumran Scrolls', *Studia Patristica* 1 (1957) 441-59. K. Schubert, 'Der alttestamentliche Hintergrund der Vorstellung von den beiden Messiasen im Schriftum von Chirbet Qumran', *Judaica* 12 (1956) 24-28; 'Die Messiaslehre in den Texten von Chirbet Qumran', *BZ NF* 1 (1957) 177-97; A. S. Van der Woude, *Die messianische Vorstellung der Gemeinde von Qumran* (Assen 1957).

Para la imagen mesiánica del rabinato: *StB* IV, 2, 815 ss, 857 ss; Lagrange, *ibid.*, 137 ss; Mowinckel, *ibid.*, 280 ss; J. Klaussner, *The Messianic Idea in Israel* (1956) 388-517; M. Zobel, *Gottes Gesalbter. Der Messias und die messianische Zeit in Talmud und Michasch* (1938); Volz, *Eschatologie*, 174 ss. Bousset - Gressmann, *RJ* 222 ss. Para el mesianismo de los zelotes: cf. M. Hengel, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr.* (Leiden 1961) 93 ss, 151 ss, 253 ss. Sobre Filón: F. Gregoire, 'Le Messie chez Philon d'Alexandrie', *ETHL* 12 (1935) 28-50.

69 Para precisar el sentido de Cristo en Pablo es necesario precisar la cristología comunitaria, centrada en la muerte y resurrección del Mesías. La primera comunidad creía y esperaba en el Jesús muerto y resucitado, que había sido atestiguado por Dios como Cristo. Jesús murió, pero Dios lo resucitó de entre los muertos. La muerte se presuponía. Con el paso del tiempo la fórmula de fe, que proclamaba la resurrección obrada por el Padre, es reinterpretada desde la muerte como sacrificio de expiación en representación. Cristo murió por nosotros, pero Dios lo resucitó de entre los muertos. La fórmula de fe recorre así una historia: al principio «la afirmación de la resurrección estaba originariamente formulada por sí misma y corría separada. En ella 'Dios' era el sujeto. Al ampliarse con la expresión de la muerte, 'Cristo' se puso a la cabeza de toda la fórmula, con lo cual la segunda frase se formuló pasivamente». Kramer, *Christos*, 29. Este proceso de constitución de la fórmula de fe, estrechamente vinculada al título de *Khristós*, revela un proceso de reinterpretación de la concepción misma del Mesías, que ha entrado en su gloria por el camino de la humillación y la muerte. En la tradición mesiánica judía faltaba la imagen del Cristo paciente. Pero la comunidad primera, que habla arameo, la ha alcanzado ya. Braun, 'Neut. Christ.', 349. Cullmann, *Christologie*, 59 ss encuentra la raíz de esta transmutación en la autoconciencia que tenía Jesús de ser el siervo entregado. Jesús probablemente no usó este título, pero los hechos hablan. «Pues solamente la comprobación de que el Mesías es crucificado, puede en efecto sugerir, lo que puede estar indicado con el título 'Cristo' = 'Mesías'. Así puede la comunidad usar el título después del viernes santo y de pascua». Schweizer, *Erniedrigung*, 75. La comunidad palestinese ha formulado ya la confesión «Jesús es el Cristo». En ella había, sin duda, primariamente una perspectiva histórico-salvífica. Jesús ha cumplido las promesas



del AT y en cierto sentido él es el verdadero descendiente de David (Rom. 1.3), que ha instaurado el señorío de Dios sobre Israel. Sin embargo, esta perspectiva mesiánica está sustancialmente transformada por la experiencia directa de la conciencia de Jesús, como siervo enviado y entregado y por la autenticación de su obra en su muerte y resurrección. El Ungido, aún siendo de la simiente de David, es siervo entregado e inmolado. La cristología del siervo y la cristología del Ungido arrancarían de los mismos orígenes. Lohmeyer, *Gottesknecht*, 98 ss; Lohse, *Märtyrer*, 131 ss. En cambio para Hahn, *Christ. Hoh.*, 179 ss el camino de la mesianología comunitaria ha sido distinto. Aunque en la vida de Jesús hubiera algunas huellas mesiánicas, la comunidad, dado el contexto socio-político, no se atrevió a llamarlo Mesías en sentido judío. Unió más bien este título al del «Hijo del hombre», entendiéndole desde la segunda venida y desde la entronización. Pero Jesús había sido crucificado como Mesías. Los conceptos bíblicos del justo paciente y del siervo de Yahvé sirven para esclarecer su muerte. «La pasión y muerte de Jesús ha sucedido según la voluntad y la promesa de Dios. La extrema necesidad y el abandono de Jesús, su muerte vergonzosa, se fundan en el plan de Dios y hay que entenderlas desde el testimonio profético del AT» (203). De este modo el título de Cristo en la tradición comunitaria no es una rejudaización del anuncio y de la persona de Jesús, sino una cristianización del título judío del Mesías. El título de *Khristós* empalma esencialmente con el kerygma y la confesión de la comunidad primitiva. La «crucifixión y resurrección de Jesús son las que determinan el contenido del predicado Mesías». N. A. Dahl, 'Der gekreuzigte Messias', en *Der historische Jesus und der kerygmatischer Christus*, en H. Ristow-K. Mathiae (ed.) (Berlín 1960) 160 ss.

70 «Lo que da al nombre de Cristo en Pablo su plenitud conceptual es menos la mesionología apocristiana del apóstol, que la cristología prepaulina de la Iglesia». N. A. Dahl, 'Messianität', 89-90. El título de Cristo es inseparable para Pablo de la persona y la obra de Jesús (87) hasta el punto de que todo lo que es y hace, lo es y lo hace como el Cristo. Hay una vinculación estrecha entre persona y obra, concretamente la obra salvadora de su muerte y resurrección. J. Coppens, 'La christologie de Saint Paul', en *L'Attente du Messie*, 139-53 cree que Pablo recorre tres etapas en la reflexión sobre la condición mesiánica de Jesús. Primero parte del Mesías glorioso, que equivale a Señor; después, descubre las relaciones con el Padre y el Espíritu, que le llevan a ver en Cristo el revelador de la sabiduría de Dios y el dispensador de su justicia; por fin, con el título de Cristo articula todos los misterios desde la preexistencia a la existencia terrestre y a la exaltación gloriosa. Sin embargo los textos obligan a delimitar mucho más. Pablo habla de Cristo en relación con el valor salvífico de su persona y «lo designa como el portador escatológico de la salvación de Dios. El usa *Khristós* —empalmado claramente con la tradición— casi siempre en fórmulas kerygmáticas, donde se trata de muerte y resurrección en su significación salvadora». Bornkamm, *GA I*, 40; Schweizer, *Erniedrigung*, 110 s; Hahn, *Christ. Hoh.*, 314. Kramer, *Christos*, 130 ss con su propensión a descalificar la reflexión cristológica de Pablo en favor de los datos previos de la comunidad, cree que éste, manteniendo todavía la implicación del *Khristós* con la fórmula de fe y los conceptos salvíficos, refiere más bien el título a las consecuencias eclesiológicas («en Cristo») y parenéticas (139 ss). Nuestros análisis siguientes mostrarán el empalme propiamente paulino de cristología y eclesiología. Pero sí conviene advertir desde el principio que la obra salvadora de muerte y resurrección, por la que Jesús fue autenticado como Cristo, depende originariamente de su condición de Hijo. La revelación del Hijo de Dios fue para Pablo un brusco corte con su mesionología judía. Con la

muerte y la resurrección de Cristo lo viejo ha pasado ya y a lo viejo pertenecía el conocimiento del «Cristo según la carne» (2 Cor. 5.15-17). «El 'ser igual-a-Dios' del Unigénito (Fil. 2.6; 'imagen' 2 Cor. 4.4; Col. 1.15) es decisivo para la forma de la nueva revelación y gracia que todo lo consume y trasciende, traída por este Mesías», quien irá más allá de los límites de Israel. W. Koester, 'Die Messiasidee des Apostels Paulus', *Stud. Paul. Cong.* I, 115, 117 s. «Que Cristo es 'Hijo de Dios', significa mucho más que el nombre de Mesías en sí. A pesar de todo, el 'ministerio mesiánico' está incluido en la filiación divina de Jesús (Rom. 1.3-4; Gal. 4.4; Col. 1.13; 1 Tes. 1.10). Entre la filiación divina de Jesús 'teocrática' y 'metafísica' en Pablo, no se debe propiamente distinguir», Dahl, 'Messianität', 91. De este hecho fundamental parte nuestro análisis.

71 El Cristo muerto y resucitado para nuestra salvación es el Hijo enviado. Con ello no pretendemos una sistematización dogmática, sino iluminar los textos de la mesianidad de Jesús, desde su filiación, en orden al horizonte eclesiológico que pretendemos analizar. *Khristós* es en primer lugar el enviado, lugarteniente de Dios para su obra escatológica. La fórmula Gal. 4.4 s y su variante flexibilizada e integrada en la reflexión teológica paulina Rom. 8.3 descubren al Cristo como Hijo enviado. Más que un hombre entronizado (Rom. 1.3 s) es una persona preexistente enviada. Gal. 4, 4 *eks-apésteilem*; Rom. 8.3 *pémpsas*. Kramer, *Christos*, 16. «Con la concepción de la misión del Hijo de Dios a la existencia terrena, se presupone su preexistencia, de modo que el contenido de la fórmula se puede describir como la *misión del preexistente a la existencia terrena*», cf. Dahl, 'Christusverkündigung', 7-8. La fórmula de Gal. 4.4 tiene dos partes: misión del Hijo y *hina* con sentido salvífico. Dios aparece como el sujeto que actúa enviando al Hijo de la preexistencia a la existencia terrena en sus estrictas condiciones históricas, *genómenon ek gynaikós, genómenon hypò nómon* (Gal. 4.4). Claramente la fórmula describe la encarnación, pero Pablo la última hacia la muerte redentora, que sugiere con la expresión: *hina tous hypò nómon eksagorásēi* (v. 5). El Cristo en la carne, *genómenos ek spérmatos David katá sárka* (Rom. 1.3) no es una señal de dignidad, sino de descenso en la humillación. La descendencia carnal ha sido lugar de maldición, para que la bendición de la filiación mesiánica llegara a todos (Gal. 3.13 s). El *télos* de la misión es la venida y la vida en su totalidad, incluida la muerte salvadora (Rom. 8.3). La encarnación es camino hacia la entrega sacrificial del siervo. Cristo es el Hijo enviado para morir en misión de salvación. Schweizer, *Erniedrigung*, 112 hace notar que «las expresiones de la preexistencia no describen otra cosa que la significación del que se ha hecho historia». Sin hacer esta reducción, que limita la preexistencia en su función *quoad nos*, parece ciertamente que la misión de Cristo alcanza desde ella su última explicación. El Cristo enviado es el Hijo enviado. Blanck, *Paulus*, 279 ss. «Para indicar la persona que comienza su carrera en la eternidad y la continúa con su presencia entre nosotros, se dirá el Cristo». Cerfaux, *Christ*, 367. Sólo se puede expresar «la profundidad de lo que ocurrió en la muerte de Jesús, diciendo que el que aquí murió fue el Hijo enviado por Dios». Schweizer, *Jesus Christus*, 87.

72 El título de Cristo, vinculado estrechamente al kerygma y a la fe, expresa primariamente, según vimos, el acontecimiento salvífico de la pascua. Kramer, *Christos*, 15 ss; Cerfaux, *Christ*, 367 ss. Parece que fue la conciencia de siervo obediente, experimentada en el contacto directo con Jesús, la que llevó a los primeros hermanos a interpretar en la historia salvífica el escándalo de su muerte desde el siervo entregado del Deuteroisaias. Pablo recoge la tradición comunitaria (1 Cor. 15.3; Rom. 3.25; Fil. 2.7; 2 Cor. 5.21), se la apropia y la profundiza. Cullmann, *Christologie*, 75 ss; Lohse, *Märtyrer*, 115 ss;

Wolff, *Jesaia*, 55 ss. Ya para la primera comunidad el Siervo era el Hijo, cuya autoconciencia de filiación le había sido también atestiguada en la existencia terrestre de Jesús. Siguiendo la línea comunitaria, Pablo ultima su reflexión: el Cristo es el Hijo entregado, que se entrega a sí mismo. Las fórmulas de la misión y de la entrega se implican, de modo que Jesús aparece cada vez más como el enviado para entregarse a muerte por la salvación de los hombres. Kramer, *Christos*, 117. La entrega del Hijo (*Rom.* 4.25; 8.32) significa inmolación sacrificial en el sentido del *Gen.* 22, 16. Michel, *Röm.*, 214. El sujeto es Dios; la acción es «dar», «entregar»; lo entregado es el Hijo, cuya pertenencia a Dios se acentúa con el *idios*. El Cristo es el Hijo unigénito entregado. Pablo recurre a la imagen de Abraham (*Gen.* 22.16). Para guardar la alianza, se dispuso a sacrificar a su propio hijo. El Padre para guardar la alianza no perdonó, sacrificó a su propio Hijo. Por ello más que ante una referencia a la venida a la existencia terrena, estamos aquí ante un comentario a la fórmula de fe que proclama la muerte salvadora de Cristo. Kramer, *Christos*, 114. Esto se confirma en *Gal.* 2.20, que empalma con el Cristo crucificado de *Gal.* 3.1. Schlier, *Gal.*, 99 ss. Tanto aquí como en *Ef.* 5.25 se subraya que la entrega a la muerte es obra del amor. Schlier, *Eph.*, 255 s. Es precisamente en la inmolación de Cristo por amor, donde se manifiesta la entrega que el Padre hizo de su Hijo y la que el Hijo hace de sí mismo. En Pablo *Khristós* se entiende desde *huiós* y el *didónai* desde el *agapán*. «Desde el principio Cristo es un ser trascendente, Hijo de Dios, que ha sido enviado a la tierra para morir y resucitar». Cerfaux, *Christ*, 394. El punto de partida es la voluntad del Padre (*thélema*, *eudokia*, *próthesis*), como amor salvífico por nosotros y el mundo (*Rom.* 5.8 s; 8.31 s; 2 *Cor.* 5.21; *Ef.* 1.4 ss). Pero «Cristo ama a los hombres con una caridad que le conduce a la muerte, porque el amor del Hijo está 'incluido' en la voluntad salvífica del Padre. La caridad del Padre es, pues, una con la del Hijo y en la muerte del Hijo, el amor del Padre aparece tanto como el del Hijo». Romaniuk, *L'amour*, 325; Popkes, *Christus*, 193 ss. El amor de Cristo es el amor del Hijo obediente, entregado por nosotros en inmolación. Esta obediente sumisión a la voluntad del Padre lo manifiesta como «el Hijo conocido por el Padre, que pertenece a él», que lo revela en su intimidad. Schlatter, *Theol. Apost.*, 341, 47; Blanck, *Paulus*, 297 ss. La acción de Dios sobre el hombre se realiza y aparece en la cruz de Cristo, acontecimiento abarcante. Cf. G. Eicholz, *Die Theologie des Paulus im Umriss* (Neukirchen 1972) 154 ss, 163 ss, 174; F. J. Ortkemper, *Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus* (Stuttgart 1966); B. Rinaldi, *La presenza della Croce nelle principali lettere di S. Paolo*. (Caravate-Varese 1972). La mesianidad de Jesús se atestigua cuando aparece ante nosotros el amor que el Padre nos ha tenido al entregarnos al Hijo, que en obediencia de inmolación murió y resucitó por nosotros. Sobre la entrega del Hijo primogénito cf. Legido, 'Primogénito', 30 ss, 42 ss. De este modo los textos nos explican el Cristo desde el Hijo enviado y entregado. La inmolación es la revelación de la filiación y la filiación el origen de la inmolación.

73 Dada la importancia excepcional del título *Kyrios*, volveremos después detenidamente sobre él para comprender sus últimas implicaciones eclesiológicas. Ahora tan sólo lo analizamos desde la perspectiva de la filiación divina de Jesús.

74 Pablo ha sido educado en los LXX y allí *Kyrios* ha venido a sustituir al nombre mismo de Yahvé. Señor es el nombre en el que se resume la confesión de la persona y la obra de Dios. La Šemá así lo expresa: «Oye, Israel, el Señor es nuestro Dios, el Señor es único» (*Deut.* 6.4). *Kyrios* sustituye a 'Adōn del texto masorético y expresa, según anotábamos ya, una

doble relación. Por una parte significa posesión-pertenencia. Con *Kyrios hemón* la comunidad confiesa que pertenece a Yahvé, porque lo propio de Yahvé es ser para los suyos. El pueblo pertenece a Yahvé como posesión y Yahvé es al tiempo la posesión del pueblo. Pero esta relación está asumida en otra que la funda: poder-subordinación. Señor indica la soberanía absoluta, el ejercicio supremo del poder sobre la realidad entera (esp. *Jos.* 3.11-13; *Miq.* 4.13; *Zac.* 4.14; *Ps.* 97.5), ante el cual sólo cabe la relación de la subordinación y la servidumbre. El ser *Kyrios* se manifiesta en el ejercicio del señorío, pero sobre algo que es propio. Por esto, Señor, a quien hay que pertenecer, es la designación más adecuada de Yahvé, creador y juez de la historia. En la diáspora el creyente judío ha de confesar su fe en concurrencia con muchos dioses y señores (*1 Cor.* 8.5). En primer lugar en los cultos místéricos de Isis, Osiris y Serapis la comunidad creyente llama *Kyrios* a la divinidad. Frente a *despótes* que indica superioridad y preeminencia, *Kyrios* aquí expresa el poder divino vuelto al creyente, que le acoge en su comunidad. (P. Oxy. I.110; III.523; XI.1380; XII.1484; XIV.1755; CIG 4710; 4712b; Plut. De Is. 6; 10; 12; 35; 40; 49. También himno a Isis en Cirene; W. Peek, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte* (1930) 220 ss. Pablo conocía también por experiencia que el nombre de *Kyrios* era la fórmula oficial para llamar al César en la época imperial: *Tiberiou Klaudiou Kaisaros tou kyriou* (P. Oxy. L.37, 5 s.); *Néronos Klaudiou kaisaros Sebastou germanikou autokratōros... Néronos tou kyriou... Néronos kaisaros tou kyriou* (P. Oxy. II.246.30, 33-36). *Kyrios* pertenece a la concepción oriental del monarca absoluto que puede ser divinizado. Como Zeus, así también Augusto es *despótes* sobre todo el universo, *apeiron kratéon* (CIG 4923). Nerón es *tou pantós kosmou kyrios* (Ditt. Syll<sup>3</sup>, 814, 31), ante quien hay que inclinarse en prokynesis, como ante *despótes divino* (Dio. Cas. 63.1, 2 ss.). *ThW* III, 1053.

Viniendo de la diáspora Pablo en el ambiente palestinese, habría afianzado su fe en la soberanía única de Yahvé. En aquellos tiempos de resistencia nacional frente al imperio romano, el señorío de Yahvé sobre su pueblo adquiere incluso dimensiones políticas, que se traducen al ambiente popular. En la tradición profética, que subyace en el rabinato y la apocalíptica, el señorío de Yahvé será irrupción de la justicia en la etapa nueva de la historia. Esta acción en el rabinato se entendía en la perspectiva de la concentración nacional. Acontecería cuando el Mesías de la justicia reuniera a los dispersos del pueblo, venciera a los enemigos y fuera entronizado como señor y rey. Este Ungido, que ejerce el señorío en el puesto de Yahvé, juzgará a las gentes, extendiendo su cetro sobre Sión (*Ps.* 110.1, 2, 6). El rey sobre Sión, hijo adoptado, tendrá por heredad las gentes hasta los confines de la tierra (*Ps.* 2.6-8). En la apocalíptica, en cambio, queda más subrayado el señorío absoluto de Yahvé, sobre la realidad en la totalidad de su unidad. El es el «Señor de toda la creación del cielo, rey de reyes y dios del mundo entero» (et. Hen. 54.3); *basileys ton aionon* (et. Hen. 9.4); *kyrios hagios tes dokses* (25.3). Su señorío se manifestó en la creación, pero se manifestará definitivamente en el juicio: «Señor del juicio» (et. Hen. 83.11). El inaugurará el reino eterno, interviniendo desde el cielo por el Hijo del hombre, a quien «le fue dado el señorío, la gloria y el imperio y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron» (*Dan.* 7.14). Pablo había recibido en sí todos estos motivos de la tradición. Los acontecimientos de su conversión y el encuentro con la tradición de la comunidad harán que uno u otro pasen a primer plano para comprender la realidad de Cristo. Para el contexto helénico de *Kyrios*; Foerster, *ThW* III, 1038 ss; Cerfaux, *DBS* V, 200 ss; Williger, *RE* XII, 176 ss; Wendland, *Hell. Röm. Kultur.*, 183 ss; H. Böhlig, *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften* (Göttingen 1913) 53 ss; Deissman, *LO*, 287 ss; Bousset, *Kyrios*,

91 ss; Cerfaux - Tondriau, *Culte*, 123 ss, 269 ss; Prümm, *Handbuch*, 89 ss; 'Der Herrscherkult im Neuen Testament', *Bibl* 9 (1928) 1 ss; Lietzmann, *R.* 97 ss; Preisler, *Neut. Zeit.*, 189 ss; E. Lohmeyer, *Christuskult und Kaiserkult* (Tübingen 1919). Para el contexto del AT y del judaísmo tardío, cf. Quell, *ThW* III, 1056-85; *RE* 8, 529 ss; Schlatter, *Theol. Jud.*, 29 ss; W. Baudissin, *Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte*, 1-4 (Giessen 1926-9); M. Buber, *Königtum Gottes* (Heidelberg 1956<sup>3</sup>); O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament* (Giessen 1934); L. Cerfaux, 'Le nom divin «Kyrios» dans la Bible grecque', y '«Adonai» et «Kyrios»', en *Revueil*, I, 113-36; 137-72.

75 Según el esquema de Bousset, *Kyrios*, 77 ss el título de *Kyrios* es desconocido en la comunidad palestinese y ha nacido propiamente en las reuniones culturales y carismáticas de la comunidad helenística. Esta tesis continúa siendo defendida por Bultmann, *ThNT* 54. «En todo caso, aunque la comunidad primitiva llamara a Jesús su Señor, no le ha dado culto; el culto del *Kyrios* ha surgido sobre el suelo helenístico». Cf. también *ibid.*, 123 ss. El planteamiento de Bousset y Bultmann, con ciertas correcciones, se continúa hasta hoy. Hahn, *Christ. Hoh.*, 74 ss quiere atribuir a la comunidad palestinese el título de Señor en una doble significación: por una parte el «Rabbi», cuya autoridad presienten los discípulos en la vida terrestre, y, por otra parte, el juez escatológico, que ha de venir en el futuro, a quien se llama con el maranatha. Pero la entronización presente del Señor y su culturalización sería una obra de la comunidad helenística (112 ss). Kramer, *Christos*, 61 ss separa también radicalmente *Kyrios* de Mara. Mientras el primero designa al Señor entronizado que está frente a la comunidad con su poder y sus exigencias, y es una creación más tardía (86 ss), el segundo designa al Hijo del hombre, que ha de aparecer en la parusía, y pertenecería a la comunidad que habla arameo. «Hay que mantener como resultado, que el mismo título es usado por dos comunidades distintas con dos complejos conceptuales distintos; y así han existido en la corriente de la tradición de las designaciones cristológicas. Un nexo genético entre ambas no se puede descubrir» (100). Sabemos que los creyentes reunidos en comunidad «invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo» (1 Cor. 1.2). Los primeros discípulos habían conocido de cerca su poder. En el anuncio del reino de Dios actuaba con señorío frente a la ley, al sábado, a la circuncisión y hasta los mismos pecados. Parecía que la misma autoridad de Yahvé actuaba en él (Mc. 2, 1-12; 2.28). Tal vez hasta él mismo se llamó Hijo del hombre. Pero ahora, después de la resurrección, los discípulos entendían aquellos hechos y palabras, relacionándolos con la experiencia de su filiación. El era verdaderamente el Juez escatológico, el que vendrá a consumir la obra de Dios. Es muy importante subrayar que los principales *lógia* del Hijo del hombre dicen relación a su filiación del Padre: Mc. 8.39 «El Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre»; Mat. 10.32 «Yo también lo confesaré delante de mi Padre»; Mat. 7.21 «No todo el que dice ¡Señor! ¡Señor! entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre» (cf. Luc. 13.26 s.); Mat. 25.31.34 «Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria... Entonces dirá el Rey: Venid benditos de mi Padre». El Hijo del hombre es el Juez escatológico, que viene a ejercer el juicio en nombre del Padre. La comunidad traspasará después este título de Hijo del Hombre al Jesús paciente en su pascua (Mc. 10.45; 8.31; Luc. 9.22), e incluso a su vida terrena (Lc. 9.58; Mat. 11.18 s; Lc. 7.33 s), pero su función originaria es la apocalipsis del éskhaton (Lc. 17.24-26, 28). Desde pronto en el Hijo del hombre apareció el señorío de gloria (Dan. 7.14). El testimonio de su poder en el anuncio del reino ofrece

cierta base, pero no suficiente, para llamarle Señor. Esta palabra santa está reservada a Yahvé. Pero él es el Hijo del Padre. El poder que tenía era la manifestación de su misión del Padre. Entonces la comunidad se atreve a dar un salto inaudito, que parece una blasfemia. Lo confiesa «Señor nuestro». En esta confesión quería resumir su respuesta entera ante él. El Hijo del hombre es la manifestación del Altísimo en orden a los suyos, el pequeño resto escatológico. Señor es el título que se adentra en esta misma implicación. Jesús Cristo es Hijo del Padre y por serlo tiene el señorío, la soberanía sobre los suyos, la posesión de ellos. Entonces junto a la confesión del Abba, se acuña otra estrechamente unida a ella: maranatha. Ya Dalman, *Worte*, 266 ss insistió en que el maranatha y la titulación de Jesús como Señor, partían de la comunidad palestinense. En esta misma línea continuó Foerster, *Herr*, 209 ss; Lohmeyer, *ZNW* 26 (1927) 166 ss; Taylor, *Names*, 32 ss. Esta posición ha sido recientemente renovada. Cullmann, *Christologie*, 220 ss vuelve a defenderla. Por la resurrección de Cristo la comunidad cree inaugurados los últimos tiempos y espera su venida (213 s). Maranatha es una súplica al que está entronizado y vendrá. Pero al tiempo es una confesión del Señor presente en la comunidad, sobre todo en la reunión eucarística. *Kyrios* en la comunidad palestinense «es el que viene a la comunidad al partir el pan, el mismo Señor que vendrá al final para la consumación de todas las cosas y el que ahora ya domina, aunque invisiblemente» (219). En la comunidad helenística este Señor se contrastará con los otros señores (221). Cf. también *Urchristentum*, 19 ss. Schweizer, *Erniedrigung*, 77 ss señala que ya la comunidad palestinense aclamó al Cristo, llamándole Señor e implicando la dimensión de la venida futura y la entronización presente (84 s). A partir de aquí se aplicarían ya en las comunidades helenísticas a Jesús los pasajes de los LXX sobre Yahvé. Pero en modo alguno se puede pensar que este *Kyrios* no empalme ni proceda del Mara palestinense. Lo más probable es que «la traducción al griego de esta llamada (maranatha) atrajera a sí tanto las relaciones con los LXX como la analogía con los *kyrioi* helenísticos» (83). Cf. Schweizer, 'Der Glaube an Jesus den «Herrn» in seiner Entwicklung von den ersten Nachfolgern bis zur hellenistischen Gemeinde', *EvTh* 17 (1957) 7-21. La descalificación del Mara de la comunidad palestinense y la resistencia a identificarlo con Adonai se basa ciertamente en unos presupuestos que pudieran ser pre-juicios: el esquema previo de la evolución de los títulos cristológicos y la radical incongruencia teológica. Kramer, *Christos*, 98 explica el último fundamento de su distinción entre Mara y *Kyrios*, cuando afirma: «Era impensable para la comunidad que habla arameo usar Adonai como designación de Jesús, pues éste era el título que se daba a Dios, en vez del tetragrama en la proclamación litúrgica del tiempo neotestamentario. Una trasposición de este título a Jesús hubiera sido una crasa blasfemia que la joven comunidad no podía permitirse, en la medida que valoraba el permanecer unida a la sinagoga. Por eso es imposible ver en Mara la traducción aramea usual de Adonai». Estos argumentos de congruencia histórica carecen de fuerza, desde el momento que partimos del hecho de que la comunidad de alguna manera descubrió al Hijo de Dios en Jesús de Nazaret. Además sabemos que fue la confesión del Señor Jesús Cristo, lo que rompió los vínculos más hondos de la comunidad cristiana con la comunidad sinagoga. La separación de Mara y *Kyrios* es injustificada. Balz, *Probleme*, 38 s. En la comunidad palestinense está la base tradicional para trasponer a Jesús Cristo el título de *Kyrios*, tomado de los LXX, hecho que probablemente ocurrió antes de Pablo. Cf. L. Cerfaux, *Christ*, 358 s; «*Kyrios*» dans les citations pauliniennes de l'Ancient Testament', *Recueil* II. 173-88; E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament* (Edinburgh 1957) 11 ss.

76 El corte de los eones ha empezado ya. La espera escatológica no es el fundamento, sino la consecuencia de la fe pascual. Sin embargo el punto de gravedad está en la parusía. La resurrección está vista y asumida desde la venida final. La resurrección es el anticipo de la consumación escatológica. La parusía es el horizonte de la fe. Se vive en la espera de la manifestación pública del reino. Cerfaux, *Christ*, 28 ss. Cullmann, *Christologie*, 222 piensa que hay que partir de la función presente del *Kyrios* y desde ahí dirigir la mirada hacia adelante y hacia atrás. Pero claramente se advierte por el maranatha que *Kyrios* aparece originariamente en el horizonte del futuro, como el Señor que va a venir. En *1 Tes.* 1.10, *anaménein tòn huiòn autoù ek tòn auranòn*, el primer testimonio que tenemos en las cartas de Pablo del Juez escatológico, el *Kyrios* aparece como *huiòs*. Kramer, *Christos*, 123 cree que ya no podemos alcanzar el proceso de implicaciones e identificaciones que conducen a este resultado. Pero probablemente se ofrecen dos caminos de solución. Hahn, *Christ. Hoh.*, 289 s ha propuesto la entronización mesiánica. El Señor, que va a venir enseguida es el Hijo, porque ha sido adoptado como Cristo en poder. Balz, *Probleme*, 78 ss presenta el Juez escatológico viniendo desde la preexistencia. El material apocalíptico atestigua que la sabiduría, la gloria y el Hijo del hombre, que viene sobre las nubes del cielo, es Jesús, el Señor, el Hijo de Dios. El corte esencial con la apocalíptica consiste en que aquí el Jesús terreno es identificado con el *huiòs theoù* y se le ve venir desde la derecha del Padre, desvelando su ocultamiento preexistente. Dobschütz, *Thes.*, 78 comenta *1 Tes.* 1.10: en el *huiòs autoù* aparece «en primer lugar la dignidad mesiánica de Jesús (cf. *Rom.* 1.3.4), es decir, Cristo, por tanto unido por una parte con el pensamiento de la parusía; por otra, con el de la resurrección. En ambos aspectos aparece en el lugar del «Hijo del Hombre» sinóptico (*Mc.* 13.26; 14.62; 8.31; 9.9); pero el pensamiento paulino del Hijo de Dios va sin duda más allá del título judío de Mesías y de la designación de Hijo del hombre, que Jesús se dió a sí mismo. Aquí está incluida por una parte la entronización a la derecha de Dios (post-existencia), pero por otra parte se expresa también una relación metafísica con la preexistencia (cf. *Fil.* 2.6 ss; *2 Cor.* 8.9), sin que se exprese más de cerca el modo de esta relación». El Señor que ha de venir, sin excluirse la entronización mesiánica, se explica sobre todo desde la aparición apocalíptica del Hijo preexistente. Cf. también E. von Dobschütz, '*Kyrios Iesou's*', en *ZNW* 32 (1933) 6-31; 28 (1929) 324-33.

77 La dimensión de la designación y entronización se acentúan y se ve al *Kyrios* sentado a la derecha del Padre, sobre la comunidad y sobre todos los poderes del universo. Esta acentuación del señorío presente acontece a medida que se pasa de la comunidad judeo-cristiana a la pagano-cristiana en el marco helenístico, donde *Kyrios* es entendido sobre todo como cosmocrátor. Foerster, *Herr*, 208 ss; Hahn, *Christ. Hoh.*, 112 ss; Cullmann, *Christologie*, 209 ss; Schweitzer, *Erniedrigung*, 77 ss; *Jesus Christus*, 72 ss; L. Cerfaux, 'Le titre «Kyrios» et la dignité royale de Jésus', *RSPHTh* 11 (1922) 40-71; 12 (1923) 125-53; V. H. Neufeld, *The earliest Christian Confessions* (Leiden 1963) 166 ss. Kramer, *Christos*, 151 ss ha subrayado que la reflexión teológica paulina, sobre los datos de la tradición comunitaria, ha puesto de relieve la implicación del *Kyrios* con el *Pneûma*, con la cena del Señor y con la vida concreta de los creyentes. Estos hechos muestran que el Señor entronizado está presente constituyendo la comunidad, reuniéndola alrededor de su mesa, alentando en ella su Espíritu y exigiéndola una conducta. El señorío del entronizado se extiende no sólo a la comunidad creyente, sino a todo el cosmos. El horizonte apocalíptico en que se mueve la reflexión teológica hace ver la realidad entera en su unidad y totalidad. Käsemann, *EVB* II,

105 ss; cf. E. Schweizer, 'Jesus Christus, Herr über Kirche und Welt', en *Libertas Christiana*. Festschrift. F. Delekat (München 1957) 175-87; *Jesus Christus*, 75 ss; Lohse, 'Christusherrschaft', 203-16. Ahora bien, la relación entre el Señor entronizado y el Hijo aparece fundamentalmente en *Rom.* 1.3s. Estamos sin duda, como ya hicimos notar, ante un fragmento de la tradición judeocristiana, que entiende la filiación desde la entronización por el Espíritu. Cf. M. A. Chevalier, *L'Esprit et le Messie dans le bas-judaïsme et le Nouveau Testament* (Paris 1958) 97 ss. Kramer, *Christos*, 105 ss cree que la reflexión de Pablo continuaría en esta misma línea. La constitución en Hijo de Dios es una interpretación de la resurrección. «Pero cuanto menos se atendía a la filiación divina de Jesús, alcanzada por la resurrección en el sentido de entronización y entendida por medio del concepto de adopción, tanto más se dirigía la mirada hacia el puesto que ahora ya tiene el Hijo de Dios. Con ello el concepto de Dios se acerca al de Kyrios, pues aquí, como allí, se trata de la posición absoluta en el poder, que Jesús tienen en el presente. Esto se muestra en el hecho de cómo Pablo en la fórmula designa al nombrado directamente como «Jesús Cristo, Kyrios nuestro» (108). Sin embargo, sabemos por nuestros análisis anteriores, que los añadidos de Pablo a la fórmula la amplían hasta la preexistencia. Burger, *Davidsson*, 31; Wegenast, *Tradition*, 75. El *en dynámei* indica que lo que antes ya era el Hijo, ahora, después de su humillación, por la resurrección de los muertos, ha llegado a manifestarse para la comunidad y el universo. «Para Pablo 'Jesús Cristo' no es 'Hijo de Dios' (*Rom.* 8.3) desde la entronización; él es desde la eternidad lo que ha llegado a ser por la entronización». Michel, *Röm.*, 40. «La consagración de Cristo como Hijo de Dios en poder de santificación supone una unción misteriosa de eternidad, que corresponde a la cualidad de Hijo de Dios». Cerfaux, *Christ*, 374. La entronización entendida desde la filiación adoptiva, ha sido trascendida por Pablo en la filiación preexistente. «La filiación mesiánica está fundada en la filiación natural». M. E. Boismard, 'Constitue Fils de Dieu (*Rom.* 1.4)', *RB* 60 (1953) 17.

78 En la evolución de la escatología paulina, evoluciona al tiempo la perspectiva cristológica. El Señor que ha de venir, pasa a ser el Kyrios entronizado, que encabeza la nueva humanidad y la nueva creación hacia la entrega del reino al Padre. En este contexto se desarrolla la cristología del nuevo Adán, como imagen y primogénito. En la tercera sección haremos un análisis detenido de esta perspectiva cristológica y de sus implicaciones eclesiológicas. Allá nos remitimos. Aquí tan sólo pretendemos esclarecer esta función del Kyrios, que encabeza la iglesia y el cosmos, desde su condición de Hijo de Dios.

Jesús Cristo es «primogénito entre muchos hermanos» porque les ha precedido en la muerte y resurrección (Barth, *Röm.*, 257; Schlatter, *Gerecht.*, 283; Nygren, *Röm.*, 247), en la resurrección y el triunfo (Sanday-Headlam, *Rom.*, 218; Kühl, *Röm.*, 303; Lagrange, *Rom.*, 216). Sin embargo, como ya analizamos, la primogenitura es en primer lugar pregeneración, de donde parte la precedencia y en donde se funda el predominio. Legido, 'Primogénito', 46 ss. El *protótokos* es Kyrios no sólo por su entronización mesiánica (A. Durand, 'Le Christ premier né', *RSR* 1 (1910) 61) ni por la predilección de Dios a él, cumplida al término de la resurrección de los muertos W. Michaelis, 'Die biblische Vorstellung von Christus als dem Erstgeborenen', *ZST* 23 (1954) 141 ss.), sino porque él es «el Hijo» (1 *Cor.* 15.28), puesto por el Padre a la cabeza del reino (*Col.* 1.13). Hahn, *Christ. Hoch.*, 319 ss. da un valor excepcional a la expresión *ho huiós*, que fuera de los escritos de Juan (*Jn.* 1.18; 3.16 s, 36; 5.19-23, 28; 6.40; 8.35; 14.13; 17.1; 1 *Jn.* 2.22-24; 5.12; 2 *Jn.* 9) aparece muy raras veces (*Mt.* 11.27 / *Lc.* 10.12; *Mc.* 13.32 / *Mt.* 24.36;



Mt. 28.19). Estos textos difícilmente se pueden reducir a la adopción filial judía y expresan sin duda una relación singular (generación, legitimación, revelación) de Jesús con el Padre. 1 Cor. 15.28 no se puede explicar desde la filiación mesiánica por el hecho de que *huiós* aquí haga referencia a *theós* (Hahn, 331). Precisamente 1 Cor. 15.24 ha hablado de que el Hijo entregará encabezándolo el reino al *theós kai patér*. Aquí tenemos ya no sólo el significado de paternidad, implícito en el *theós* del NT, según ya vimos, sino la designación explícita del Padre.

Esta implicación profunda entre señorío y filiación es la que encontramos en la *basileia tou huiou tes agapes autoú* (Col. 1.13), en la que Cristo, como imagen y primogénito, preside la vieja y la nueva creación. Lohse, *Kol.*, 73 s.; B. Rey, *Creados en Cristo Jesús*. La nueva creación según San Pablo (Madrid 1965) 215 ss. Pero el fin del señorío de Cristo es «para gloria del Padre» (Fil. 2.11). Esta glosa de Pablo a la proclamación del *Kyrios* entronizado acaba revelándonos la intencionalidad última de toda la cristología paulina. Thüsing, *Per Christum*, 46 ss. La escatología cristológica de Pablo es esencialmente teocéntrica, proviene del Padre y termina en el Padre. El *Kyrios* se entrega y subordina a quien todo se lo entregó y sometió. El cristocentrismo se trasciende y última en el teocentrismo. La dinámica del *éskathon* es *per Christum ad Deum*. Por eso la cristología es constitutivamente una doxología. Deichgräber, *Gotteshymnus*, 206 s. El acontecimiento escatológico de Jesús, Cristo, Señor nuestro, es la fidelidad del Padre a sí mismo para nosotros y la creación entera. Luz, *Geschichtsverständnis*, 397 s.

#### 4.—Espíritu

79 Para la pneumatología paulina cf. H. Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der propulären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus* (Göttingen 1909<sup>3</sup>); J. Gloël, *Der Heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus* (Halle 1888); E. Sokolowski, *Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus in ihren Beziehungen zu einander* (Göttingen 1903); K. Deissner, *Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus* (Leipzig 1912); H. Bertrams, *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus* (Münster 1913); W. Reinhard, *Das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen nach den Briefen des Apostels Paulus* (Freiburg 1918); F. Büchsel, *Des Geist Gottes im Neuen Testament* (Gütersloh 1926); P. B. Hoyle, *The Holy Spirit in St. Paul* (London 1927); P. Gächter, 'Zum Pneumabegriff des hl. Paulus', *ZKTh* 53 (1929) 345-408; E. Fuchs, *Christus und der Geist bei Paulus* (Leipzig 1936); F. Puzeo, 'El significado de «Pneuma» en San Pablo', *EstB* 1 (1942) 437-60; H. D. Wendland, 'Das Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen nach Paulus', *ThLZ* 77 (1952) 457-70; N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul* (Edimburg 1957); E. Schweizer, 'Gegenwart des Geistes und eschatologische Hoffnung bei Zarathustra, spätjüdischen Gruppen, Gnostiker und den Zeugen des Neuen Testaments', en *Background of the NT. in honor of C. H. Dodd* (Cambridge 1956) 482-508; I. Hermann, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe* (München 1961); K. Stalder, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus* (Zürich 1962); O. Kuss, 'Der Geist', *Römerbrief 2* (1963<sup>2</sup>) 540-95; I. de la Potterie - S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit du chrétien* (Paris 1965), trad. española (Salamanca 1967).

80 La acción del Espíritu es elemento constitutivo de la iglesia. Es sencillamente el signo de que en ella ha empezado el *éskathon*. Bultmann, *ThNT* 157 ss. «La comunidad primitiva se sabe como el grupo de hombres

en medio de los cuales Dios ha manifestado la irrupción del nuevo eón y este grupo está llamado naturalmente a extender el testimonio del tiempo de la salvación». Kümmel, *Kirchenbegriff*, 10. Esta nueva historia se empieza con el don del Espíritu Santo, «la fuerza divina redentora» que transmite la vida eterna. R. Asting, *Die Heiligkeit im Urchristentum* (Göttingen 1930) 192 s. El Espíritu ha introducido a la comunidad en el nuevo eón. Schweizer, 'Gegenwart', 505.

La profecía del AT proclamaba la promesa de la donación del Espíritu en los últimos tiempos y apuntaba a su cumplimiento. Cf. von Rad, *ThAT* II, 274 ss.; Köhler, *ThAT* 96 ss.; Schweizer, *ThW* VI, 363 ss.; P. van Imschoot, 'L'action de l'Esprit de Jahvé dans l'Ancient Testament', *RSPHTh* 23 (1934) 553-87; 'L'Esprit de Jahvé et l'alliance nouvelle dans l'Ancient Testament', *ETHL* 22 (1936) 201-26; R. Koch, 'Der Gottesgeist und der Messias', *Bibl* 27 (1946) 241-58. «La certeza de tener el Espíritu y la certeza de ser el nuevo pueblo de Dios, se implican estrechamente entre sí. El Espíritu es el don de Dios a la comunidad de los últimos tiempos (*Hech.* 2.17-21; cf. 33; 4.31). Esta concepción se expresa por el hecho de que la donación del Espíritu Santo en Pentecostés se describe como paralelo de la donación de la ley en el Sinaí, donde la ley fue dada en todas las lenguas». Dahl, *Volk*, 183; *StB* II, 604 s.; Behm, *ThW* I, 724 s.; L. Goppelt, *Typos*. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen (Gütersloh 1939) 140 s. Para la valoración crítica del relato de *Hech.* 2.1-41 cf. Haenchen, *Apostelgeschichte*, 130 ss. (bibl.); Conzelmann, *Apostelgeschichte*, 25 ss.; Stählin, *Apostelgeschichte*, 30 ss.; O. Dibelius, *Die werdende Kirche* (Hamburg 1967<sup>7</sup>) 28 ss.; E. Lohse, 'Die Bedeutung des Pfingstberichtes im Rahmen des lukanischen Geschichtswerkes', *EvTh* (1953) 422-36; V. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (Neukirchen 1961) 32-34, 56-59.

Pablo ha visto la comunidad enriquecida con muchos carismas del Espíritu, especialmente los de lenguas y profecía (*Hech.* 2.17 s.; 11.27 s.; *Apoc.* 1.3; 16.6; *Did.* 11.13; *1 Cor.* 12.10, 28), pero ha comprobado sobre todo que el Espíritu actúa los hechos fundamentales de la existencia cristiana, la confesión del Padre y del Señor Jesús. No son los dones carismáticos extraordinarios la acción primera y fundamental del Espíritu. Por él los creyentes gritan el Abba, siendo y sintiéndose hijos bajo el señorío del Kyrios. Este dato es anterior a las comunidades paulinas y se remonta a la comunidad primitiva, que habla arameo. Para comprender la reflexión de la pneumatología paulina hay que partir de este nivel. Cf. Schweizer, *ThW* VI, 413 ss.

81 El Espíritu Santo aparece vinculado a la proclamación y aceptación del Evangelio: *tò euangélion... en pneúmati hagiói* (*1 Tes.* 1.5); *tòn lógon... metá kharás pneúmatos hagiou* (*1 Tes.* 1.5). El Espíritu actúa en la obra misionera como fuerza, que hace eficaz el evangelio, que avoca a la fe y da la confianza y la fortaleza. No es pues un don extraordinario que confirma la predicación, sino una *dynamis* que se apropia de la comunidad entera en la situación escatológica. Dobschütz, *Theos.*, 70 ss.; Rigaux, *Theos.*, 376-7. «En con *pneúmati* es el último término, local; el estar envuelto por el Espíritu es el estar en el Espíritu», Frame, *Theos.*, 81. Cf. Gloël, *Geist*, 126 ss.; Sokolowski, *Geist*, 95; A. Chevalier, *Esprit de Dieu et paroles d'hommes*. Le rôle de l'Esprit dans les ministères de la parole selon l'apôtre Paul (Paris-Neuchâtel 1966) 125 ss. La acción del Espíritu está descrita como santificación en indicativo y en imperativo. Dewailly, *Eglise*, 75 ss. En *2 Tes.* 2.13 *pneúmatos* es un genitivo de origen. «La santificación conduce a la santidad que es el resultado (*1 Tes.* 4.13)». Rigaux *ib.*, 189 s.; Procksh, *ThW* I, 115: «En *en hagiásmōi pneúmatos* el acento no recae sobre el carácter del Espíritu, que habría que designarlo como *pneúma hágion*, sino sobre la acción del

Espíritu, que consiste precisamente en la santificación». Desde la tradición profética la donación del Espíritu va unida a un nuevo caminar. La ética nace de la acción de Dios. Del mismo modo, aquí la santificación del Espíritu, en el acontecimiento escatológico hace a la comunidad «enérgicamente activa», Dobschütz, *ib.*, 214. La capacitación para la santidad, proviene del Espíritu santo dado. Dibelius, *ib.*, 22. La parénesis sólo puede entenderse radicalmente desde el acontecimiento del Espíritu.

En *1.2 Tes.* el Espíritu no aparece en la vinculación al Señor, como sucede después. Sin embargo tal vez podamos encontrar en *2 Tes.* 2.8 la primera sugerencia de la mediación de Cristo en la plena donación del Espíritu. La palabra *pneûma* en *2 Tes.* 2.8 expresa inmediatamente el aliento, que en la concepción primitiva es poder que se proyecta, y en los salmos fuerza creadora, con la que Dios creó el universo: *Sal.* 33.6; 104.30. A veces puede expresar también la fuerza destructora de su justicia: *Job.* 4.9. Pablo en *2 Tes.* 2.8 construye *ho Kyrios [Iesoûs] aneiei tõi pneûmati toû stómatos autoû* sobre *Is.* 11.4. La «manifestación de la parusía» del Señor será la aparición del Mesías, «sobre el que reposará el Espíritu de Yahvé» (*Is.* 11.2). Claramente Pablo ha sustituido *tõi lógõĩ* por *tõi pneûmati*. El problema es si aquí *pneûma* debe ser entendido como aliento, palabra de sentencia que da el juez (*Prov.* 16.10), o ha de ser puesto en relación con el *pneûma boulês kai iskhyos* de Dios (*Is.* 11.2), que actúa en el rey Mesías. No se puede decidir con seguridad. En este segundo caso «el rey tendría parte en la santidad de Dios. Pero esta santidad no es su capacidad natural, sino la acción del Espíritu de Dios en él». O. Kaiser, *Der Prophet Isaia.* Kap. 1-12 (Göttingen 1963) 128. En la apocalíptica (*4 Esdr.* 13.10 ss.) se expresa la lucha del «Hombre» con los pueblos: «vi cómo de su boca hacia salir como olas de fuego, de sus labios aliento de llamas y de su lengua torbellino de chispas». Sabemos que el cuadro de la parusía en *2 Tes.* 2 está compuesto con elementos proféticos y apocalípticos (Rigaux, *ib.*, 195 ss.). En este pasaje, sin embargo, parece que predomina el influjo de *Is.* 11.4. Además las implicaciones entre *pneûma* / *hagiosyne* / *basileia* hacen pensar que el cambio de *lógos* por *pneûma* tiene una referencia al Espíritu de Dios que habita en el Mesías para establecer la justicia del reino. De todas formas esta interpretación sólo es probable, y en modo alguno se podría pensar, a este nivel del pensamiento paulino, en una estricta configuración cristológica del Espíritu, que sucederá más tarde. La relación Espíritu-Mesías estaría vista tan sólo en la perspectiva de *Is.* 11.1-4, pasaje estimado de Pablo (cf. *Rom.* 15.12). Para la pneumatología paulina a este nivel, cf. R. Guardia, *Pneûma hágion en 1 Tesalonicenses.* Dis. (Roma 1968-69).

82 El *Pneuma* aparece también en *Gal.* en el anuncio del evangelio y en la escucha de la fe. El Espíritu es la fuerza que inicia la comunidad, pues actúa en la *akoè pisteos*. En este contexto *akoé* es la predicación de la fe, la palabra de Dios, el evangelio, Oepke, *Gal.*, 68. La acción escatológica de Dios se actualiza por él en la «palabra-hecho» de Cristo, que alcanza a los creyentes, Schlier, *Gal.*, 122. La presencia del Espíritu en la comunidad es algo que se ha experimentado, como hecho fundante, que ha supuesto un corte, un «nuevo comienzo» (*Gal.*, 3.3, *enarksámenoi pneûmati*), al que se puede apelar. La experiencia del Espíritu es una experiencia de cumplimiento. B. Rigaux, 'L'anticipation du salut eschatologique par l'Esprit', en M. Barth y otros, *Foi et salut selon S. Paul* (Roma 1970) 101 ss. La historia salvífica pasada, que se concentraba en la *epangelia*, se ha cumplido ahora en el *pléroma toû khrónou* (*Gal.*, 4.4).

La *epangelia toû pneûmatos*, cumplida ahora, es «el don del Espíritu». Lagrange, *Gal.*, 74. Era «la promesa, que consiste en el Espíritu» (*Hech.*

2,33; Lc. 24.49; Ef. 1.13) y al dárse nos Cristo, la simiente, en él se nos dio el Espíritu prometido, como «Espíritu de adopción filial». Schlier, *ib.*, 141. Los galatas serían, pues, testigos cualificados del cumplimiento en ellos de la promesa, hecha a Abraham, de que en su descendencia se obraría la justicia, se activaría la vida y se congregaría la familia de los pueblos. «El paralelismo con Abraham es perfecto: la Promesa abrahámica consistía en el compromiso, por parte de Dios, de dar al Patriarca creyente la justicia y la vida. Para el cristiano este compromiso divino es una realidad: el Espíritu Santo presente, que da ya desde ahora la «justicia» y que es prenda y garantía segura de la resurrección». González Ruiz, *Gal.*, 163. Pero sabemos que en este contexto la justificación es entendida como filiación. La «simiente de Abraham» son los «herederos según la promesa» (*Gal.* 3.29).

Ahora es cuando Pablo describe el acontecimiento escatológico señalando la implicación de Cristo, el Hijo enviado, y la comunidad de los hijos mediante la acción del Espíritu Santo, el *pneûma tou huiou autoû* (*Gal.* 4.4 ss.). El Pneuma es del Padre y del Hijo. «Aquí dice el Espíritu de su Hijo (de Dios), lo cual acerca aún nuestro pasaje a = 4, 4, en donde el Hijo preexiste antes de ser enviado. Es pues a este Hijo también a quien pertenece en cierto modo el Espíritu que es enviado». Lagrange, *Gal.*, 104; Burton, *Gal.*, 221. Se discute la interpretación de 4.6 *hóti dé este huiou, eksapéstēiten*. Zahn, Lietzmann, Kuss, Lagrange, Amiot le dan un sentido demostrativo: el hecho de ser hijos resulta de que Dios os ha enviado el Espíritu de su Hijo. La razón última de esta interpretación estaría en *Rom.* 8.14-17. El *pneûma* es el origen de la filiación. La comunidad cree que al que se le da el Espíritu, llega a ser hijo. «El Espíritu del Hijo es causa del Espíritu de los hijos». S. Zedda, *L'adozione a figlio di Dio e lo Spirito Santo*, Storia dell'interpretazione e teologia mistica di Gal. 4.6 (Roma 1952) 149. En cambio Cornely, Gutjahr, Burton, Prat, Bertams Oepke y Schlier interpretan el *hóti* en sentido causal: «porque sois hijos, os envió Dios el Espíritu de su Hijo». Pablo estaría pensando «en la *huiiothesis* fundada objetivamente en la cruz, que lleva consigo la fuerza del existir desde este acontecimiento». Schweizer, *ThW V*, 424.

El Espíritu no sólo nos da la adopción filial, ya conseguida, sino que nos hace experimentarla en cuanto nos asocia conscientemente a la filiación del Hijo. Schlier, *ib.*, 198; Lightfoot, *Gal.*, 166; Burton, *ib.*, 221. El Espíritu recibido actúa en la comunidad sus dones y la hace fructificar. El indicativo del don del Pneuma exige el imperativo del caminar según el Pneuma en la libertad del amor, en la ley de Cristo. Cr. Bultmann, *ThNT* 332 ss.; Potterie-Lyonnet, *Vida*, 177 ss. De todas formas la donación ha sido sólo un anticipo de la consumación que la comunidad espera (*Gal.* 5.5 *pneûmati... apekdékhómētha*). Oepke, *ib.*, 97. El verbo *apekdékhomai* es «en Pablo la expresión de la actitud que espera el fin». Pero lo que se espera es no sólo la transformación de los hijos, sino de la creación entera (cf. *Gal.* 6.15). «Por lo recibido se espera la consumación con una actitud en la que se incluye el cosmos». *ThW II*, 55.

83 La acción del Espíritu en la comunidad marcaba en *Gal.* la irrupción del *éskhaton* y el contraste entre el viejo pueblo y el nuevo, como contraste entre la esclavitud y libertad. En *1.2Cor.* la comunidad escatológica se siente nuevo pueblo en el contraste entre la santidad y la impureza, la justicia y la injusticia. En la nueva alianza nace el nuevo pueblo que es el nuevo templo con la nueva ley. «Lo cultural se acentúa especialmente en el hecho de que Pablo a los cristianos no sólo les llama pueblo de Dios, sino también «templo de Dios» (*2Cor.* 6.16 ab). Ambos conceptos *naòs theou* y *laòs theou* son sinónimos; lo que une a ambos es la presencia de Dios

(es decir del Espíritu Santo 1 Cor. 3.16), que hace al «templo» «templo de Dios» y al «pueblo» «pueblo de Dios» (2 Cor. 6.16). Dahl, *Volk*, 221. Cf. P. Schäfer, *Die Vorstellung des Heiligen Geistes in der rabbinischen Literatur* (München 1972) 135 ss. La conciencia escatológica de la comunidad, fundada y atestiguada por la presencia del Espíritu, hace pensar a Pablo en el cumplimiento de la nueva alianza, en la cual Dios pondrá el santuario en medio de su pueblo (Ez. 37.26). Junto con este motivo de la tradición profética, influiría la espera apocalíptica del templo de los últimos tiempos y el proceso general de espiritualización de las realidades culturales (Wenschkewitz, Gärtner, Klinzing).

Ahora importa subrayar que lo que hace a la comunidad ser templo es la inhabitación en ella del «Espíritu de Dios». Kelvey, *Temple*, 106 s. Su presencia alcanza a todos y a cada uno de los creyentes, que son también propiamente templo del Espíritu Santo que en ellos habita. Es el Espíritu el que determina los cuerpos haciéndolos existir ante Dios y convirtiéndolos en lugar de culto. Conzelmann, *Kor.*, 96 s., 136 s. La inhabitación es una verdadera apropiación según el derecho divino (1 Cor. 3.17 «Si alguno destruye»), a la que sigue el acceso abierto de los creyentes a Dios. E. Käsemann, 'Sätze des heiligen Rechtes im NT', *EVB* II (1964) 69 ss. Cristo por el Espíritu ha hecho posible en medio de la humanidad que exista «un lugar donde el hombre tenga entrada hacia Dios y alcance a tomar parte en su gracia». Schlatter, *Bote*, 137. Esta inhabitación de Dios en medio de su pueblo, que consume y trasciende la del Sinaí y la de Sión, es la señal de que se ha cumplido la nueva alianza y que se ha proclamado una nueva ley. En 2 Cor. 3.3 se advierte claramente la trasposición del motivo de la carta al de la alianza. Lietzmann, *Kor.*, 110-11. Es en el contexto de esta última donde adquiere su pleno sentido, según la tradición profética (Ex. 31.18; Jer. 31.33 ss.; Ez. 11.19; 36.26) la acción del Espíritu que graba la ley en los corazones. Es el «Espíritu del Dios vivo» (cf. Rom. 8.-10; Jn. 6.63), «es el creador de la nueva vida y de la nueva comunidad entre Dios y su pueblo». Wendland, *Kor.*, 178. Con el paso de una imagen a otra se expresa: que «la comunidad es la carta que tiene a Cristo por autor, escrita por Pablo y esta carta tiene más consistencia que todas las cartas terrenas y es más valiosa que la ley del AT, porque ha sido escrita por el Espíritu de Dios en los corazones de los hombres». Kümmel, *Kor.*, 199. Como se comprueba por el contexto posterior, es la presencia escatológica del *pneûma* del Señor la que está articulando la reflexión teológica de Pablo.

84 La configuración cristológica de la pneumatología avanza más hasta trasponer el marco judeocristiano. En la tradición profética el Cristo está ungido con el Espíritu, tiene el Espíritu y lo comunica. Pablo en 2 Cor. 3.17 pasa del tener al ser: *ho de Kyrios to pneûma estin*. Este texto es de difícil interpretación. Cf. Hermann, *Kyrios*, 93 ss.; N. Q. Hamilton, *Spirit*, 4 ss.; K. Prümm, 'Die Katholische Auslegung von 2 Kor. 3.17a in den letzten vier Jahrzehnten', *Bibl* 31 (1950) 316-45; 32 (1951) 1-24; U. Luck, 'Historische Fragen zum Verhältnis von Kyrios and Pneuma bei Paulus', *ThLZ* 85 (1960) 845-48. Allo, *Kor.*, 95 partiendo de la contraposición letra-espíritu, entiende el Señor como el sentido pneumático del AT. «El "espíritu", o el sentido divino profundo del Antiguo Testamento es Cristo, el Cristo anunciado como futuro en tiempo de Moisés, presente y desvelado ahora, pero que era siempre el fin de la enseñanza de las letras santas, el principio que las inspiraba, el objeto que las animaba», cf. Prat, *Theologie*, 522-9 haciendo referencia a Orígenes y Santo Tomás. También en la contraposición letra / espíritu (*pneûma* de 2 Cor. 3.3, 6.8) J. D. G. Dunn, '2 Corinthians III.7, «The Lord is the Spirit»', *JThS* 21 (1970) 309-20.

Además de esta interpretación formal, hay una interpretación de identificación que puede adoptar dos formas: Kyrios se identifica con Pneuma, bien aplicados al Espíritu Santo o bien a Cristo. Algunos piensan que el Señor es el Espíritu Santo, afirmándose así la divinidad de la tercera persona divina. Cf. U. Holzmeister, *2 Cor. 3.17: Dominus autem Spiritus est* (Insbruck 1908); J. B. Nisius, 'Zur Erklärung von 2 Kor. 3.16ff', *ZKTh* 40 (1916) 617-75; K. Prümm, 'Israels Kehre zum Geist' (2 Kor 3.17a) *ZKTh* 72 (1950) 385-442; B. Schneider, *Dominus autem Spiritus est* (Roma 1951). Otros piensan que el Espíritu es idéntico con el Señor. F. Chr. Baur, *Paulus II<sup>2</sup>*, 271 entiende Pneuma de manera dinámica y apersonal como designación esencial del Kyrios. Cf. Olschewski, *Christologie*, 156 ss; Pfeleiderer, *Urchristentum*, I, 73; J. Weiss, *Christus, Die Anfänge des Dogmas* (1909) 49 ss.; W. Schmithals, *ZKTh* 18 (1958) 564-73; Hamilton, *Spirit*, 6 ss. Esta tesis ha sido recientemente renovada en la obra de Hermann, *Kyrios*, passim. Pneuma es un concepto funcional, que expresa el medio por el cual Cristo actúa en su Iglesia (*ib.*, 30-1). Además, en la experiencia interior de los bautizados, Cristo es experimentado como Pneuma. Por tanto Kyrios es el sujeto, Pneuma el predicado y *estín* la cópula de identificación (49). Esta posición se justificaría además por *Rom.* 1.1-5; *1 Cor.* 15.45; 6.17; *Rom.* 8.9-11. «Pneuma es el fluir de la fuerza divina, que tiene su origen en Dios, de la cual dispone Cristo y que, a través del apóstol, puede actuar en la comunidad» (122). El Pneuma es «la persona dinámica del Kyrios» (59). En ésta línea sigue Schweizer, *ThW VI*, 415-6. Pneuma es la «forma de existencia» del Kyrios, la fuerza con la que actúa en su comunidad. «En cuanto se mira a Cristo en su significación para la comunidad, en su poderosa actuación en ella, puede ser identificado como Pneuma; en cuanto él es Señor sobre su fuerza, puede distinguirse de ella, como el yo puede distinguirse siempre de la fuerza que parte de él» (416). Cf. también D. Greenwood, 'The Lord is the Spirit: Some considerations of 2 Cor. 3:7', *CBQ* 34 (1972) 467-72.

Por fin, una tercera posición distingue claramente entre Kyrios y Pneuma, aunque en este pasaje se dé una *interpretación dinámica*. En 3.17b se habla claramente de *pneûma*, como del «Espíritu de Cristo», pues «Pablo ciertamente puede atribuir a Cristo y al Espíritu los mismos efectos, pero siempre distingue claramente a Cristo y al Espíritu, y anuncia a Cristo como *portador* del Espíritu (*Rom.* 1.4)». Kümmel, *ib.*, 200. «La manifestación y donación del Espíritu divino acontece en y por Cristo. Sólo donde está Cristo, está el Espíritu... Cristo es el lleno del Espíritu y por ello el creador de la nueva vida (*1 Cor.* 13.45) y de la nueva libertad». Wendland, *ib.*, 183. «El Espíritu actúa en la comunidad con Cristo. El que está en Cristo, vive en el Espíritu y anda según el Espíritu». «Cristo no es un Espíritu junto a otros espíritus, sino es el Espíritu, por el que recibe el Espíritu todo el que lo tiene». Schlatter, *ib.*, 518. El es «el que tiene, el que abre, el que transmite el Espíritu». Bachmann, *Kor.*, 172. «Podemos y debemos reflexionar si es que no se habla aquí de una especie de identificación 'virtual' y 'dinámica', cuya estructura interior está claramente determinada». Kuss, *Röm.*, 579-80. Cf. Plummer, *Kor.*, 103; Windisch, *Kor.*, 125; Heinrich, *Kor.*, 188; J. Kögel, *ho dè Kyrios tò pneûmá estín* (2 Cor. 3.17), en *Festschrift A. Schlatter* (Stuttgart 1922) 35-46. Esta última posición es la que parece más adecuada con el texto, sin que sea necesario cambiarlo (*ho Kyrios / tou Kyriou*), como piensa A. Giglioli, 'Il Signore è lo Spirito', *RivB* 20 (1972) 263-76. Cristo y el Espíritu se distinguen como realidades, aunque se identifiquen en su acción. J. de Goitia, *La fuerza del Espíritu*. Pneuma-dynamis (Bilbao 1974) 188 s. Pablo no está haciendo aquí un análisis al estilo de la dogmática posterior, ni siquiera está precisando las relaciones entre Cristo y el Paráclito, como lo hace Juan, pero sí está apuntando la obra del Espíritu en el acontecimiento escatológico de Cristo. Kuss,

*ib.*, 580 ss. Esta perspectiva cristológica lleva a una trasposición eclesiológica. La asamblea eclesial ya no es sólo el nuevo pueblo, que continúa al que se reunió en el Sinaí, sino la familia de los hijos en torno al Hijo y Señor, la nueva humanidad, que trasciende y consume la que se inició en la aurora de la creación. Jervell, *Imago*, 187 ss. Sobre esto volveremos más detenidamente.

85 La acción del Espíritu, que hace irrumpir el éskhaton en la comunidad, se desvela en su origen, cuando se lo descubre en las profundidades de Dios. Esta dimensión se nos hace patente en la implicación entre Cristo y el Espíritu. *1 Cor.* 2.10 ss. Encontramos aquí una relación entre *sophía* y *pneûma*, que tiene su contexto adecuado en la estoa (*ThW* VI, 352 s.; Dupont, *Gnosis*, 155 ss.; 458 ss; Wilkens, *Weisheit*, 151 ss.) y en la literatura sapiencial (*Sab.* 1.6; 7.22; 7.7; 9.17). No se trata sin más de una identificación. La *sophía* está manifestada (*diá 1 Cor.* 2.10) por el *pneûma*. Conzelmann, *ib.*, 83-4 «El Espíritu es el actuador de la revelación», Schlatter, *ib.*, 116. Este texto muestra «al Espíritu con existencia propia ante Dios. Está determinado por él de antemano, por tanto no le es inconsciente, sino presente a su saber, es su «sabiduría oculta» (*1 Cor.* 2.7)». La comparación con la autoconciencia del espíritu del hombre, muestra que el espíritu de Dios es precisamente su autoconciencia. Weiss, *Kor.*, 62. Nadie puede penetrar en su intimidad (*Jn.* 1.18) más que su Espíritu. El Espíritu conoce los más secretos planes de la historia salvífica del mundo. Lietzmann, *ib.*, 13. Pero esta patencia de sí ante sí implica un conocimiento del plan de salvación oculto desde los siglos. De aquí que por la misión y comunicación del Espíritu Santo los hombres son admirablemente introducidos en la dimensión divina y pueden conocer el misterio de su salvación. El Espíritu es por una parte la autoconciencia de Dios y por otra abre a ésta la autoconciencia del hombre. «Aquí se muestra que el Espíritu tiene la función de puente, de unión y de conjunción. El Espíritu de Dios llega a ser Espíritu en los hombres y permanece, sin embargo, como Espíritu Santo, divino». Wendland, *ib.*, 30.

«Las *báthe tou theou*, asumidas en v. 11 por *tá tou theou*, en v. 12 por *tá... kharisthénta hemin* (Aor!), designan la acción de la gracia de Dios, que ha acontecido ya, la acción salvífica de Dios en la cruz». Schweizer, *ThW* VI, 423. Así alcanza el Espíritu del Señor a la comunidad (*1 Cor.* 2.16). En principio parece que *noûs* hace referencia al «plan salvífico de Dios, oculto, pero ahora manifiesto». *ThW* IV, 57. Pero por la relación con *Is.* 40.13, que aquí se cita, hemos de traducir *noûs* por *pneûma*. En nosotros está el Espíritu, el *pneûma Khristou*. Lietzmann, *ib.*, 15. Los códices B, D, G junto con Tertuliano, atestiguan *Kyriou*, pero parece que se trata de un cambio posterior. Conzelmann, *ib.*, 87. El Espíritu de Dios que existe en sus profundidades desde siempre, autorevelándole al Señor de la gloria y que actúa en nosotros la acción de su gracia, es el Espíritu de Cristo.

86 Cristo es «Espíritu vivificante» (*1 Cor.* 15.45). No sólo vive (*dsôn*), sino que hace vivir (*dsoopoioûn*). Weiss, *Kor.*, 375 pretende interpretar este hecho desde la preexistencia. Cristo, el «celeste», el que «procede del cielo» (v. 48.47) es «la fuente y el originador de toda la vida sobre la tierra (8.6 *per quem omnia*)». Allo, *Cor.*, 427 lo entiende de la vida terrestre. En la resurrección «Cristo llega a ser vivificador «*in actu*», pero ya lo era virtualmente desde el primer momento de su existencia... El Hombre-Cristo, desde que ha comenzado a existir, ha poseído por la encarnación, en la unión de la naturaleza humana, al ser divino, el Espíritu que da la vida». Cf. Grosheide, *Cor.*, 387. Este planteamiento desde la perspectiva dogmática posterior es extraño a Pablo. Hermann, *Kyrios*, 62. Es el Cristo resucitado, el «segundo Adán», el «último hombre», a quien Pablo llama en verdad *pneûma dsoo-*

*poioùn*, refiriéndose a su fuerza creadora: Roberston - Plummer, *Cor.*, 373; Conzelmann, *Kor.*, 342; Schweizer, *ThW VI*, 418.

Pablo está transformando la tradición bíblica de *Gen.* 2.7 desde su cristología y escatología. Conzelmann, 338. La configuración con la misma imagen del Hijo se realiza ya ahora por el Espíritu (2 *Cor.* 3.17-18) y la configuración con el último Adán, que es «Espíritu vivificante», consumará la imagen iniciada en el acontecimiento bautismal. La presencia de Cristo ya no será sólo por la fe, sino «en forma consumada, de modo que el hombre resucitado en su alma y en su cuerpo será pneumático». Jervell, *Imago*, 271. A pesar de su formulación helenística, *sôma pneumatikôn* no es un cuerpo compuesto por el *pneûma* sino determinado por él. Kümmel, *Kor.*, 1945; *ThW VI*, 419. «Lo que obra Cristo, lo obra por el Espíritu. En consecuencia el cuerpo recibe entonces su modo del Espíritu, como ahora lo recibe del alma... La resurrección somete el cuerpo al Espíritu, como ahora sirve al alma». Schlatter, *Bote*, 436. En esta perspectiva la sigilación bautismal con el Espíritu aparece tan sólo como «anticipo» de una cuenta que hay que pagar por entero. Potterie - Lyonnet, *Vida*, 114 ss.

Con la donación del *pneûma* el proceso de transformación se ha preparado e iniciado. Lietzmann, *ib.*, 103, 117; Wendland, *ib.*, 172. El término *arrabôn* que en el lenguaje comercial designa el anticipo (*Is.* 8.23; *Arist. Pol. I*, 11 p. 1259 a 12; *P. Oxy.* 299.2 s; *BGU* 440.5; 947.6) es aplicado por Pablo al Espíritu: 2 *Cor.* 1.22 *doûs tôn arrabóna toû pneûmatos*. Cf. 2 *Cor.* 5.5; *Ef.* 1.14. «*toû pneûmatos* es gen. appos: el anticipo, es decir el Espíritu (como *aparkhê toû pneûmatos*, *Rom* 8.23). El Espíritu, que Dios les ha dado, es para los cristianos garantía de la futura y plena posesión de la salvación». Behm, *ThW I*, 474. De todas formas este desarrollo inmanente no se ultima más que por el acto recreador y trascendente de Dios en la *dsoopoiesis* de la parusía, que consume *in gloria* la vida nueva ya anticipada. Deissner, *Auferstehungshoffnung*, 108 s.

87 Ya desde *Rom.* 1.4 el Espíritu aparece vinculado a Cristo. La fórmula de confesión judeocristiana lo presenta como la fuerza de unción mesiánica. Cf. Koch, *Bib* 27 (1946) 241-68; 376-403. Pero Pablo trasciende su sentido. «La entronización es no sólo señal de la fuerza de Dios, sino donación de fuerza al Hijo». Michel, *Röm.*, 40. El texto habla en efecto de la unción con el Espíritu del entronizado, en su entrada en la esfera del poder divino (*katà pneûma hagiosynes*). Cf. J. Trinidad, 'Praedestinatus Filius Dei... (*Rom.* 1.4)', *VD* 20 (1940) 145-50. Pero sabemos que este nivel de la adopción cristológica está entendido en Pablo desde la filiación preexistente. Burger, *Davidsson*, 31 ss. El Espíritu no actúa la santificación, sino que revela la santidad de la «naturaleza divina de Cristo». Cf. Schneider, *Bibl* 48 (1967) 359-87. «Pues el Espíritu revela la unidad del Padre con su Hijo, lo llama aquí Pablo «Espíritu de santidad». Schlatter, *Gerecht.*, 20. De siempre era Hijo, pero no «en poder» (cf. 2 *Cor.* 13.4; *Mc.* 9.1). «Ahora es totalmente «Espíritu», totalmente fuerza viviente de Dios, por la que Dios ejerce su señorío». Althaus, *Röm.*, 8. En el Cristo resucitado ha aparecido en plenitud la fuerza del acontecimiento escatológico, que proviene de la preexistencia y alcanza a la comunidad para llevarla a la consumación de la resurrección. Cf. R. Roch, 'L'aspect eschatologique de l'Esprit du Seigneur d'après Saint Paul', *Stud. Paul. Cong.*, 131-41.

La reflexión sobre el *Pneuma* avanza de 1.4 a 5.5 y a 8.9 ss. Prümm, 'Struktur', 342 s. En el trasfondo está la comprensión del acontecimiento escatológico del Padre por el Hijo en el Espíritu. «El Padre nos santifica por Cristo en su Espíritu. Tal es el orden de la realización histórica del drama divino de la salud». Feuillet, 'Plan', 386; B. Lindars, 'The Holy Spirit in Rom',



ChQR 161 (1960) 410-22. En Rom. 5.5 el *pneûma* aparece referido a la *agápe*. «Derramar» se dice del Espíritu de Dios. Cf. Joel 3.1; Hech. 2.17; 10.45. «El Espíritu Santo hace por su mediación que el amor de Dios sea derramado en nuestros corazones; el Espíritu Santo nos certifica (en las tentaciones) que el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones». Michel, *ib.*, 133-4. Se trata del amor que Dios nos tiene a nosotros. Claramente se advierte que el amor de Dios aparece vinculado al anuncio de la muerte de Jesús por nosotros. «El acontecimiento salvífico objetivo «por nosotros» está explicado por el concepto del «amor». Michel, *ib.*, 220. Así se alcanza a ver la implicación de la cristología y la pneumatología. El Padre nos ha demostrado su amor entregándonos el Hijo a muerte, cuando nosotros éramos pecadores: 5.5-6, *agápe tou teou = Khristos... hypèr asebon apèthanen*; 5.8 *syntestisin de tèn heautoú agápen = Khristos hypèr hemòn apèthanen*. El Espíritu nos transmite este amor, es mediador del don del amor derramado. Kuss, *ib.*, 206; Althaus, *ib.*, 44. «El amor de Dios se ha sobrederramado en Cristo y se ha derramado sobre nosotros», Nygren, *Röm.*, 146. Esta implicación entre Espíritu y amor ha sido subrayada por Gunkel, *Wirkungen*, 70; Büchsel, *Geist*, 183-4, 344 ss. Cf. también Spicq, *Agápe*, II, 9 ss., 275 ss.

Rom. 8.9 ss. presenta la estrecha implicación entre Dios-Cristo-comunidad mediante la acción del Espíritu. «*Pneûma* es también aquí una descripción de la verdad y del poder de Dios que sale al encuentro de los hombres en la palabra y la obra de Jesús». Michel, *ib.*, 193. Espíritu de Dios, Espíritu de Cristo y Jesús Cristo están íntimamente unidos. Lagrange, *Röm.*, 197. «El Espíritu de Dios es el Espíritu de Cristo, con lo cual se explica cómo él habita en nosotros. Esto acontece porque el creyente pertenece a Cristo. Por el hecho de que se cree en él, se llega a ser su posesión; pero lo que es suyo, tiene su Espíritu». Schlatter, *ib.*, 261. La incorporación a Cristo en el Espíritu es *dikaiosyne* (8.10), que consiste en la *huiiothesia*, cf. R. T. Fortna, 'Rom. 8.10 and Paul's doctrine of the Spirit', *ATHR* 41 (1959) 77-84. Esta incorporación a Cristo acontece en el *pneûma huiiothesias*, que es el que nos hace llamar a Dios Padre (8.15 s.) y el que intercede por nosotros ante él, saliendo en auxilio de nuestra debilidad (8.26). En esto se atestigua como Espíritu de filiación, como Espíritu que corresponde y garantiza el puesto de hijos, que les ha sido dado a los cristianos por Jesús. Althaus, *ib.*, 91; Pfister, *Leben*, 70 ss. «El hecho de que gritamos: «¡Abba, Padre!», permite concluir que la comunidad está llena del Pneuma o abarcada por la esfera del Pneuma». Kuss, *ib.*, 604; cf. W. Grundmann, '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* (Berlín 1963) 171-92. Por eso la comunidad, incorporada a la filiación del Hijo por la adopción, está arrastrada en el Espíritu a la oración confiada al Padre. El mismo Espíritu es la palabra objetiva, pre-dicha, que posibilita la confesión subjetiva de los hijos. Michel, *ib.*, 199; L. K. Keineth, *A Study in Romans* (London 1962) 127 s.; J. Huby, 'La vie dans l'Esprit d'après S. Paul (Rom. 8)', *RSR* 30 (1940) 5-39. Sin embargo esta filiación y liberación tan sólo son un anticipo de la consumación total, que está por venir (8.22 ss.). Dellling, *ThW* I, 484. «La salvación está ahí, en cuanto el Pneuma está ahí. El Pneuma es «anticipo», «primicias», es en cierto sentido la parusía anticipada... la primera «cuota» de la parusía, la salvación así como puede darse en el tiempo intermedio de ahora dividido en sí» Kuss, *ib.*, 593. Cf. Schweizer, 'Gegenwart', 506. El Espíritu es el «poder y la vida del futuro». Hamilton, *Spirit*, 38. Ahora ya está presente en inhabitación y comunión (*oikein, koinonía*), pero la filiación está por consumir y pende del futuro (8.27 ss.).

88 En la bendición de Ef. 1.3 ss., aparece el Espíritu en el marco del acontecimiento escatológico, proyectado desde antes de la constitución del mundo. La *eulogia pneumatiké* (1.3) es una bendición «que se abre en el Pneuma, porque en ella se nos da y está presente. Es el bien de la bendición, que viene a nosotros en el Pneuma y se nos garantiza en él. En el Pneuma están todos los bienes y los dones dados»... «Esta bendición es el Pneuma». Schlier, *Eph.*, 44. Con la alusión al Pneuma se apunta la implicación Dios, Cristo, Espíritu que tiene un cierto carácter litúrgico. (Cf. 1 Cor. 12.4 ss.; 2 Cor. 13.13). Dibelius-Greeven, *Eph.*, 59. El acontecimiento escatológico ha sido, en efecto, obra del Padre por el Hijo en el Espíritu. Cf. Th. Innitzer, *ZKTh* 28 (1904) 612 ss.; S. Bulgakoff, *ThBL* 9 (1930) 327. El Padre, en efecto, se ha propuesto incorporarnos a la filiación y a la herencia del Hijo, mediante el Espíritu, «arras de nuestra herencia», con el que fuimos sellados (1.13). «Cristocéntrico como es en sí, tiene sin embargo nuestro texto una estructura trinitaria. La decisión y el plan eternos de Dios se han realizado por Cristo, para gloria y alabanza suya. Por Cristo es dado el Santo Espíritu, como un signo de que los que creen en Cristo son pueblo de Dios y de que les pertenecen en su totalidad los dones presentes y futuros de la bendición de Dios». Dahl, *Eph.*, 17s. Al descenso, sucede el retorno. La comunidad alcanza la *prosagogé* por Cristo en el Espíritu. *Pneûma* en 2.18 debe ser entendido del «Espíritu del Cristo entronizado, que mantiene abierto en sí para judíos y gentiles el acceso al Padre que se abrió en la cruz. Cf. 1 Pedr. 3.18; Rom. 5.2». Schlier, *Eph.*, 139. De este modo se constituye la comunidad como casa y familia de Dios, en *Kyriōi, en pneûmati* (2.28). Este *katoiketérion*, al que se llama en 1 Pedr. 2.5 *oikos pneumatikós*, existe en y por el Espíritu. Schlier, *ib.*, 145. De aquí nacerá el imperativo de mantener la unidad del espíritu en el vínculo de la paz (4.3). «En el *hén pneûma* experimenta la comunidad el *hén sôma*». Cf. 4.4. Dibelius, *ib.*, 70; J. M. González Ruiz, 'Los logos de unidad en Ef. 4.1-16', en *XV Semana bíblica española* (Madrid 1954) 267-83.

89 La presencia poderosa del Espíritu, que derrama sus carismas en la comunidad, fue la base para su interpretación desde la perspectiva helenista. El Pneuma es una *dynamis* divina completamente sobrenatural, que se posiona de los hombres en el éxtasis y los capacita para el milagro. Gunkel, *Wirkungen*, 21 ss.; Bousset, *Kyrios*, 110 ss. En esta línea y para la época posterior, cf. H. Weinel, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister in nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus* (Freiburg 1899); Schmidt, *Leib*, 60 ss. En realidad, a pesar de su carácter inexplicable y violento, el Pneuma en la comprensión helenística no deja de ser, aunque divina, una fuerza de la naturaleza. En los análisis anteriores hemos comprobado las referencias de la pneumatología paulina a la cosmovisión helenística, pero ha quedado suficientemente claro que Pablo parte del AT y ve en el Espíritu la acción de Dios sobre la historia. El Pneuma es la fuerza de Dios, que ha creado el mundo, que ha llamado y guiado al pueblo, actuando en los grandes pastores y profetas, y que actuará en el Ungido, para abrir el futuro del reinado de Dios. T. Volz, *Der Geist Gottes und die verwandte Erscheinungen im AT und anschliessenden Judentum* (Tübingen 1910); Büchsel, *Geist*, 32 ss.

En la tradición sinóptica (Mc. 1.9-11; Mt. 3.13, 17; Lc. 3.21, 22) el bautismo de Jesús parecía como el instante de la unción mesiánica con el Espíritu, al final de los tiempos. Cf. Bieder-Sjöberg, *ThW* VI, 368-82 ss.; J. Buse, 'The Marcan Account of the Baptism of Jesus and Isajah LXIII', *JThSt* NS 7 (1956) 74 s. C. K. Barret, 'The Holy Spirit and the Gospel Tradition', *ExpT* 67 (1955) 142-55. Pero es sobre todo el acontecimiento pascual el «fundamento de su recepción del Espíritu». Büchsel, *Geist*, 238. La comunidad cree en el Cristo

resucitado y por ello piensa el haber empezado a estar en los últimos tiempos y tener el Espíritu prometido para ellos (265). Por eso ha entendido el Espíritu de Dios como Espíritu de su Hijo y Espíritu de Cristo (227). Scharling, *Ekklesiabegrebet*, 74 ss. El Espíritu era el don escatológico que llenaba de dones a la comunidad entera. Bultmann, *ThNT* 156-7; Conzelmann, *ThNT* 54-5; Schweizer, 'Gegenwart', 505-6. A Pablo no le interesa la historia pneumática del Jesús histórico; su punto de partida será el Cristo resucitado y entronizado como Señor, presente por el Espíritu entre los suyos. Fuchs, *Christus*, 88 ss.; Gloël, *Geist*, 99-126. De aquí partirá su concentración y configuración cristológica del Espíritu, cada vez más acentuada. Ya en las comunidades palestinas y helenísticas el Espíritu era la fuente de la justificación y filiación divina. Pero Pablo ha tematizado la vinculación entre el Espíritu y el Señor entronizado. Por eso el Pneuma es el que constituye la vida nueva en Cristo. Cf. J. S. Vos, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur paulinischen Pneumatologie* (Assen 1973).

90 El Espíritu proviene a la comunidad del Padre por el Hijo. El acontecimiento escatológico procede de las profundidades de Dios, de su plan de salvación, que es su Hijo, el Señor de la gloria, reconocido en el Espíritu (1 Cor. 2.10-16). El Espíritu es «la autoconciencia de Dios», Büchsel, *Geist*, 398; Stalder, *Heiligung*, 62 ss. «Dios se enfrenta consigo en el Espíritu de un modo especial y así se conoce, se entiende y se comprende» (63). De este modo en el Espíritu acontece la autorrevelación de Dios en sí mismo, en su plan salvífico, y su revelación a nosotros. Hoyle, *Spirit*, 49 s.; E. B. Allo, 'Sagesse et Pneuma dans la première épître aux Corinthiens', *RB* 43 (1934) 321-46. Pero el Padre, al darnos al Hijo, ha iniciado su reino y su pueblo, en el Espíritu. Hay una estrecha implicación entre *pneûma-basileia tou theou-huiothesia-kleronomia*. El Espíritu es la *dynamis* del eón futuro, que consiste en la irrupción del señorío de Dios en la comunidad de los hijos incorporados al Hijo (*Gal.* 4.4-6; *Rom.* 8.15-17). Gunkel, *Wirkungen*, 60 ss.; Zedda, *L'adozione*, 145 ss. «Recibir el Espíritu significa recibir el Espíritu de *huiothesia*; por tanto el Espíritu como don atestigua la filiación. Este Espíritu es al mismo tiempo el Espíritu de Cristo, el Espíritu del Señor. Recibir su Espíritu significa ser trasladado al estado de hijo». F. Neugebauer, *In Christus* (Göttingen 1961) 63; Stalder, *Werk*, 484. Para la relación Espíritu y filiación, cf. Gloël, *Geist*, 194-224; Bertams, *Wesen*, 52 ss.

Este acontecimiento de la donación del Espíritu está visto en pasajes fundamentales como una obra del amor del Padre a nosotros por su Hijo (*Rom.* 5.1 ss.; 8.28 ss.; *Col.* 1.13 ss.; *Ef.* 1.3 ss.). El Espíritu, en efecto, actualiza el acontecimiento salvador del Padre en su Hijo muerto y resucitado incorporándonos a él hasta convertirnos en sus hermanos. Fuchs, *Christus*, 124. El Espíritu, el Amor salvador del Padre, nos alcanza haciéndonos ser una cosa con el Hijo. El Padre nos ama con el mismo amor con que lo ama a él. Romaniuk, *L'amour*, 252. Desde esta profundidad cristológica de la *agápe tou theou en Khristōi Iesoū* (*Rom.* 8.39) hay que comprender la implicación entre el Espíritu y el amor derramado en nosotros. Cf. Büchsel, *Geist*, 183 ss.; 344 ss. «*Ekkékhytai* (en *Rom.* 5.5) está dicho del amor, pero está pensado del Espíritu Santo. El amor, según Pablo, no está determinado por el hecho de que ha sido «derramado», sino que en cuanto el Espíritu Santo ha sido donado, es decir, derramado a los creyentes, Dios les manifestó su amor». M. Dibelius, 'Vier Worte des Römerbriefes', *SBibUps* 3 (1944) 6. «*Ekkékhytai* se apoya en la fórmula "derramar el Espíritu". Describe el amor como la fuerza que irresistiblemente penetra en los corazones. El mediador de la acción divina en la vida interior del hombre es el Espíritu de Dios». Schlatter, *Gerecht.*, 180. Por el Espíritu el Amor de Dios llega a ser nuestro amor, es decir «el hombre ama a Dios con la fuerza propia de Dios». W. Lügert, *Die*

*Liebe im NT* (Leipzig 1905) 217 s. Es «el amor divino en nosotros, con el cual nosotros lo amamos» (a Dios). V. Warnach, *Agape* (Düsseldorf 1951) 202.

91 El Espíritu hace que la comunidad exista en el Hijo, en Cristo, en el Señor. El Espíritu es el *pneûma Khristoû* (Rom. 8.9), el Hijo que está en nosotros, entregado por nosotros. Por eso nos incorpora al Hijo, nos hace ser en el Hijo. La posesión del Espíritu es «la comunidad consumada con Cristo». Büchsel, *Geist*, 332. La vida en el Espíritu es un «concrecer con Cristo» (Rom. 5.17-21; 6.5, 23; 1 Cor. 15.22; Fil. 1.21, 23; Col. 3.4). De aquí parte la implicación *Khristòs en emoi / pneûma en emoi*. Gunkel, *Wirkungen*, 91. No se trata de una identificación de ambos, sino de una acción compartida. El Espíritu actualiza y consume la obra realizada por el Padre en su Hijo para nosotros. Por eso el Padre en el Espíritu nos da la adopción y Cristo, el Hijo amado, comparte con nosotros en el Espíritu su filiación. «El Espíritu Santo es el testimonio, el mensajero, el agente y la prenda de nuestra filiación». Prat, *Theol.*, II, 354. Por eso, prescindiendo ahora de la acción carismática, podemos decir que el Espíritu constituye la existencia cristiana misma, es «la fuerza dada en el bautismo, que hace cristianos a los cristianos». Bultmann, *ThNT* 165. Con una terminología existencial dice Fuchs, *Christus*, 51: «Este Espíritu constituye el ser, al cual está llamado el cristiano; él es el presupuesto de la existencia cristiana». Por el Espíritu de filiación somos hijos designados y coherederos del Hijo que siempre lo fue y que ahora realiza la promesa del Padre para sus hermanos (105). Käsemann, *Leib*, 130 ss. Ahora bien, el Pneuma no sólo da la filiación en el Hijo, sino que la hace consciente y actual. «Es el Espíritu, el que nos muestra que estamos incluidos en Cristo y elevados con él, de modo que también nosotros participamos en su filiación; por tanto somos hijos de Dios y podemos y debemos llamar a Dios Padre». Stalder, *Werk*, 484. Así alcanzamos la *koinonía tou huiou autou Iesou Khristoû* (1 Cor. 1.9). P. Dacquino, 'Lo Spirito Sancto ed il cristiano secondo S. Paolo', *Stud. Paul. Cong.* 125 ss.

La pneumatología paulina está configurada cristológicamente. El Espíritu, como *pneûma kyriou* (2 Cor. 3.18), expresa otro momento distinto de su acción. El «Espíritu del que resucitó a Jesús de entre los muertos» (Rom. 8.11) lo ha santificado y entronizado en poder frente a la comunidad y el universo (Rom. 1.4). El Kyrios es el dueño del Espíritu y el Espíritu es un don que parte de él. Fuchs, *Christus*, 105. El Pneuma no es la «forma de aparición del Kyrios» (Hermann, *Kyrios*, 124), pero sí el mediador de su acción sobre la iglesia y el cosmos. Si antes aparecían Cristo y el Espíritu dados a nosotros por el Padre, ahora aparece el Kyrios, como lugarteniente del Padre, dándonos el Espíritu que nos configura en su filiación y nos recrea en nueva creación. J. Schildenberger, '2 Cor. 3.17 a: «Der Herr aber ist der Geist» im Zusammenhang des Textes und der Theologie des Hl. Paulus', *Stud. Paul. Cong.* 451-60. El Pneuma no queda absorbido e integrado en la comunidad animada por él. Tiene una posición destacada frente a ella. Es el Espíritu del Señor crucificado y resucitado. Cuanto los creyentes están por la fe más sometidos al Kyrios, tanto más entran en la posesión del *pneûma Kyriou*. Gloël, *Geist*, 376; Büchsel, *Geist*, 410.

«El creciente proceso de transformación, que está unido a la contemplación de la *dóksa* del Señor y en el cual se prepara la vida del futuro y con ello esta vida misma, tiene su fuente en el Espíritu, en el *pneûma dsoopoioun*». Solokowski, *Geist*, 66. La nueva vida (Gal. 3.1-5; 4.6; 1 Cor. 3.16, 17; Rom. 5.5; 8.16-23, 26-27; 2 Cor. 1.22; 5.5; Ef. 1.13; 4.30) acontece por la obra del Espíritu, que es la acción poderosa del Cristo crucificado, resucitado y entronizado. Cf. L. López, *Cristo y el Espíritu en nosotros*, Dis. (Roma 1965). El Kyrios es *pneûma dsoopoioun* (1 Cor. 15.45), que inicia una nueva huma-

nidad y una nueva creación. Stalder, *Werk*, 114. Por el Espíritu se actúa en el mundo viejo la *kainè ktisis*. Gunkel, *Wirkungen*, 74. Schweizer, 'Ge-genwart', 505. Cf. también B. Rigaux, 'L'anticipation du salut eschatologique par l'Esprit', en M. Bart, *Foi*, 101-30. El Espíritu actuó en la vieja creación y actúa también en la nueva. Cf. O. Betz, 'Die Geburt der Gemeinde durch den Lehrer (Bemerkungen zum Qumrampsalm 1QH II, 21-III, 18)', *NTS* 3 (1956-57) 325. La comunión con el Señor resucitado en el Espíritu es tan profunda que el hombre llegará a ser *sôma pneumatikôn*, es decir, a estar completamente determinado por su fuerza creadora. Entre el bautismo y la resurrección gloriosa está el caminar en el Señor por el Espíritu (*Gal.* 5.13 ss.; *Rom.* 8.3 ss.). Ahora alcanzamos a comprender la implicación entre «en Cristo», «en el Señor» y «en el Espíritu». Los textos son suficientemente expresivos en su paralelismo: santificación en Cristo (*1 Cor.* 1.2) / en el Espíritu (*Rom.* 15.16); justificados en Cristo (*Gal.* 2.17) / en el Espíritu (*1 Cor.* 6.11); circuncidados en Cristo (*Col.* 2.11) / en el Espíritu (*Rom.* 2.29); ser en Cristo (*1 Cor.* 1.30) / en el Espíritu (*Rom.* 8.9); estar firmes en Cristo (*Fil.* 4, 1) / en el Espíritu (*Fil.* 1, 27). Cf. Bover, *Teología*, 159 s. Pero la implicación debe ser más matizada. En *Khristôi* acentúa el indicativo del acontecimiento escatológico; en *Kyriõi* acentúa el imperativo; en *pneûmati* «une en sí de la misma manera indicativo e imperativo». Neugebauer, *In Christus*, 149.

92 La comunidad retorna al Padre por el Hijo en el Espíritu. Ahora alcanzamos a ver la profunda transformación que realiza Pablo en la comprensión del Espíritu. El don escatológico en las comunidades helenísticas se atestiguaba y valoraba por su acción en los carismas, sobre todo los extraordinarios. Después analizaremos con detenimiento esa acción del Pneuma. Pero Pablo pone su atención en la experiencia fundamental del Abba y Maranatha. El Espíritu constituye la existencia comunitaria en el Padre y en el Señor Jesús. «La comunidad considera pneumático lo extraordinario en la vida cristiana, Pablo lo común; aquélla lo propio del individuo; Pablo lo compartido a todos; aquélla lo que irrumpe abruptamente, éste lo permanente; aquélla algo en la vida cristiana; él la vida cristiana misma». Gunkel, *Wirkungen*, 75. Por las manifestaciones carismáticas, se alcanza lo profundo, lo último de la vida cristiana. «El Espíritu es el fundamento de la existencia completamente transformada de los creyentes y bautizados». Kuss, 'Geist', 561; Bertrams, *Wesen*, 60, 92. «El *pneûma* es la fuerza de la *pistis*». *ThW* VI 422 ss.

A partir de aquí Pablo avanza en la configuración cristológica del Espíritu. La cristología del Hijo, Cristo y Señor, es el descenso de la obra salvífica del Padre por Cristo y el ascenso al Padre por Cristo. El Pneuma aparece en este mismo acontecimiento, integrado en él. El Espíritu actúa desde el Padre por Cristo a nosotros, para hacernos consistir en el Hijo. Pero también su acción arrastra a la comunidad *per Christum ad Deum*. «De Dios procede el Espíritu, que actúa en Cristo y a Dios conduce. Acerca a Cristo a los corazones y levanta los corazones a Cristo». Gloël, *Geist*, 381. La pneumatología paulina, lo mismo que su cristología, es en último término teocéntrica. El Pneuma de Cristo es el Pneuma de Dios, por eso su acción en nosotros obra la radical apertura al Padre. Thüsing, *Per Christum*, 151-63. «El Pneuma es "el medio del encuentro entre Dios y el hombre", pero esto sólo lo es por el hecho de que fundamental y primariamente es el medio de comunicación entre Dios y Cristo. Es el Espíritu de Dios, por el cual Dios hace a Cristo imagen suya y por él hace participar a los elegidos en esta imagen; y es por el contrario el Espíritu, que grita "Padre" en el Hijo y en aquellos que están incorporados a la vida del Hijo» (155).

Este retorno al Padre por el Hijo en el Espíritu, que se ha iniciado ya y que se consumará en la entrega del reino, no arranca a la comunidad su condición de viandante, ni la desvincula de los dolores y angustias de la humanidad y de la creación entera. Al contrario, el Espíritu, al alentar en nosotros el Abba, nos inserta más en la lucha de la espera, porque no nos libera de la debilidad, sino que nos la hace asumir para introducirla también en el retorno por Cristo al Padre. Si el Espíritu «representa la comunidad ante Dios, entonces toma sobre sí la debilidad de los hombres. El Espíritu toma el modo, la necesidad, la debilidad de la creación, para llevarla ante Dios (A. Schlatter). El Espíritu Santo mismo gime en nosotros, con nosotros, por nosotros, también sobre nosotros; Dios mismo soporta por su Espíritu la necesidad de la creación (E. Brunner)». Michel, *Röm.*, 208. La creación entera en los hijos adoptivos, que todavía suspiran por la filiación consumada, ha entrado ya en el movimiento de vuelta al Padre por el Hijo en el Espíritu. El Pneuma, al anticipar el éskhaton y abrir el camino hacia su consumación, se ofrece ante Pablo «como la fuerza de salvación característica del presente, el tiempo intermedio entre la resurrección y la parusía». Kuss, 'Geist', 593. Cf. W. Pfister, *Das Leben im Geist nach Paulus. Der Geist als Anfang und Vollendung des christlichen Lebens* (Freiburg Schw. 1963).

93 Estos análisis sobre el Espíritu nos permiten ahora ver su obra en la comunidad desde la misma acción escatológica del Padre y del Hijo. El Espíritu, según hemos visto, es una realidad distinta del Padre y del Kyrios. El mismo Hermann, *Kyrios*, 133 ss., a pesar de su tesis sobre la identificación del Señor y del Espíritu, reconoce que hay algunos textos (para él *1 Cor.* 3.16; 2.10; 12.4, 11; *2 Cor.* 13.13) que disienten de su planteamiento. En efecto hay pasajes en las cartas que sugieren su carácter personal y en cierto modo hipostático. El Espíritu habita (*Rom.* 8.9; *2 Cor.* 12.9; *1 Cor.* 6.19), enseña (*1 Cor.* 2.13), testimonia (*Rom.* 8.16; *Gal.* 4.6), intercede (*Rom.* 8.26). Schlatter, *Gerecht.*, 682; Bertrams, *Wesen*, 159; Büchsel, *Geist*, 413. Wendland, 'Wirken', 459. Cf. K. L. Schmidt, 'Das Pneuma Hagion als Person und als Charisma', en *Eranos-Jahrbuch* 13 (1945) 187-235; Gächter, 'Pneumabegriff', 407 ss.; F. Quiroga, 'Personalidad divina del Espíritu Santo en san Pablo', *EstB* 1 (1929) 113-21. Incluso en *2 Cor.* 13.13, *koinonía tou hagiou pneûmatos* el gen. no debe probablemente entenderse como objetivo (Windisch, *Kor.*, 428-29; Lietzmann, *Kor.*, 162; cf. H. Seenann, *Der Begriff Koinonía im NT* (1933) 56 ss.), sino más bien como subjetivo. Cf. Schweizer, *ThW VI*, 432.

A Pablo no le interesan directamente las relaciones intratrinitarias, sino que reflexiona siempre sobre el Padre, el Kyrios y el Pneuma en la obra escatológica ordenada hacia nosotros. Gloël, *Geist* 381 habla de una «acción divina trinitaria de revelación que tiende a nuestra salvación». Hay dos extremos que deben excluirse: la simple calificación de *pneûma* como fuerza anónima, apersonal, o como simple modo de acción del Kyrios, presente en la comunidad (Schweizer, *ThW VI*, 432; Fuchs, *Christus*, 38) y la interpretación tal vez demasiado sencilla de ver anticipada en los textos de Pablo la doctrina trinitaria posterior. Bertrams, *Wesen*, 169 s.; Prat, *Theol.*, II, 352 ss.; «Cuanto ha enseñado el Magisterio eclesiástico sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, tres personas distintas e iguales, igualmente divinas y consustanciales: sobre el orden interno y las relaciones entre las personas divinas, sobre la generación del Hijo y la procesión del Espíritu Santo, sobre la misión de entrambos de parte del Padre y sobre las propiedades y apropiaciones personales, todo esto, con mayor o menor claridad, se halla expresado en las Epístolas de san Pablo y puede demostrarse con textos paulinos». Bover, *Theologia*, 157.

En este problema tan fundamental se hace necesario un análisis profundo de la historia de la tradición, para poder precisar el proceso de cristalización de la confesión trinitaria. Para los textos cf. H. Denzinger-A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, (Barcelona 1963<sup>32</sup>) 17 ss. Para el análisis histórico de la tradición cf. F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol I-II* (Leipzig 1894-1900) 532 ss.; H. Lietzmann, 'Die Anfänge des Glaubensbekenntnisses', en *Festgabe A. Harnack* (Tübingen 1921) 227 ss.; J. Haussleiter, *Trinitarischer Glaube und Christusbekentnis in der alten Kirche* (Gütersloh 1920) esp. 40 ss.; H. Lietzmann, 'Symbolstudien VIII-X', *ZNW* 22 (1923) 263 ss.; O. Cullmann, *Les premières confessions de foi chrétiennes* (Paris 1948) esp. 33 ss.; H. V. Neufeld, *The earliest Christian Confessions* (Leiden 1963) 48 ss.; J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (London-New York 1950) 15 ss.; J. Crehan, *Early Christian Baptism and the Creed* (London 1950); W. Trillhaas, *Das Apostolische Glaubensbekenntnis. Geschichte - Text - Auslegung* (Witten-Ruhr 1953) 15 ss.

Hoy no podemos proyectar sin más nuestra teología trinitaria sobre los textos de Pablo, tomándolos como *loca probantia*. El trabajo exegético histórico-crítico exige precisar el contenido de los textos, sin una pretensión de armonización dogmática. La opinión de que la fórmula triádica haya nacido sobre todo por el influjo externo del helenismo resulta sumamente discutible en la investigación reciente. Las familias divinas (padre-madre-hijo), que aparecen en el panteón griego, no tienen sustancialmente nada que ver con la confesión del Padre, Kyrios y Pneuma. Frente a H. Usener, 'Dreiheit', *RhM* 58 (1903) 1-47; 161-208; 320-62; *RAC* 4, 270 ss.; N. Söderblom, *Vater, Sohn und Geist unter den heiligen Dreiheiten* (1909); D. Nielsen, *Der dreieinige Gott in religionshistorischen Beleuchtung*, I (1922); Kleinknecht, *ThW* III, 109. Pablo para expresar el acontecimiento escatológico se ve obligado a acuñar la expresión de *2 Cor.* 13.13. La fórmula no muestra un «interés doctrinal, sino que tiene una intencionalidad económico salvífica, eclesiológica, expresada desde la vivencia de la comunidad. Por eso esta formulación es auténticamente cultural». Schrenk, *ThW* V, 1013. La formulación triádica ha surgido al añadir la expresión sobre el *pneuma* a la confesión de dos miembros (*1 Cor.* 8.6). El motivo objetivo para ello era que había que testimoniar el kerygma cristiano primitivo de la acción salvífica de Dios al final de los días en Cristo por el don del Espíritu Santo. «La formulación triádica no es un primer paso en el camino de la confesión trinitaria, pero sí una forma justificada de expresar la acción histórica escatológica de la salvación: Dios envió a su Hijo (*Gal.* 4.4), Dios ha dado el Espíritu (*Gal.* 3.5) y en ello Dios se muestra como el definitivo salvador de los creyentes». Kümmel, *Kor.*, 140.

Por nuestra parte hemos evitado los términos trinidad, persona y naturaleza, que suponen ya una instrumentación conceptual de otro nivel, para hablar de la acción escatológica del Padre por el Hijo en el Espíritu. Pero esto no significa que la realidad trinitaria sea únicamente la expresada por un formulación dogmática posterior. La formulación paulina de *2 Cor.* 13.13, que está confirmada por un extenso contexto en las cartas analizado ya, expresa la «esencia de la fe cristiana primitiva», que comprende «el Espíritu como don divino, como la fuerza del nuevo ser o como el Espíritu de Cristo en unión estrecha con Dios y con Cristo». Wendland, *Kor.*, 233 s. «Dios es el *Padre*, principio y fuente común y se revela por el amor que ha causado la encarnación y la redención del *Hijo*, Jesús Cristo, cuya gracia nos salva comunicándonos el *Espíritu Santo*». Allo, *Cor.*, 343. Por ello superando la restricción de Kümmel, podemos decir que «el conocimiento de la relación de Dios, Cristo, Espíritu en la forma ciertamente asistemática, propia de Pablo, avanza claramente por la línea que conduce

a la doctrina eclesiástica de la Trinidad del tiempo posterior». Kuss, 'Geist', 583. Con ello hemos alcanzado las ultimitades de la constitución de la iglesia.

La comunidad se constituye, pues, por la «acción salvífica de Dios por Cristo en el Espíritu Santo». Wendland, 'Wirken', 458. El *theós*, el *kyrios* y el *pneûma* (1 Cor. 12.4-6; Ef. 4.4-6) constituyen la iglesia en su unidad. F. Martin, 'Pauline Trinitarian Formulas and Church Unity', *CBQ* 30 (1968) 199-219. La iglesia existe en el Padre y en el Señor Jesús y en el Espíritu Santo, o, para decirlo más exactamente, del Padre por el Hijo en el Espíritu y al Padre por el Hijo en el Espíritu. En un nivel de desarrollo dogmático posterior, desde distintas situaciones y con conceptualizaciones distintas, los santos padres se harán eco de esta realidad constitutiva de la iglesia. Tert., *De Bapt.* 6 (PL I, 1206) «donde los tres, a saber: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, allí la iglesia, que es el cuerpo de los Tres»; Cyp., *De Orat. Dom.* 23 (PL 4, 553) «Una muchedumbre reunida por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo»; Aug., *Serm.* 71, 20, 33 (PL 38, 463 s.). «El lazo de unidad en la iglesia de Dios, fuera de la cual no hay remisión de los pecados, es como la obra propia del Espíritu Santo, con la cooperación, bien entendido, del Padre y el Hijo»; Fulg., *Ad Monim.* 2, 11 (PL 65, 190 s.). «El mismo don del Espíritu hace a la iglesia el cuerpo de Cristo (por el sacrificio eucarístico) y la unifica, siendo Espíritu del Padre y del Hijo, unidad, igualdad y amor de la Trinidad. De la multitud de los que creen en Dios, hace un solo corazón y una alma sola, pues es el Espíritu común del Padre y del Hijo, y con el Padre y el Hijo es un solo Dios»; Jn. Dam., *Adv. Icon.* 12 (PG 96, 1358 D). «Creemos en la iglesia de Dios, una santa, católica y apostólica, en la que recibimos la doctrina, conocemos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, y somos bautizados en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo».

## 5.—Hijos y hermanos

94 «Nosotros» es la forma primaria de su autoconciencia comunitaria. En las cartas generalmente son dos comunidades, las que están en diálogo, un nosotros y un vosotros, que constituyen el «nosotros» eclesial. El término *hemeis* aparece 359 veces; *hymeis* 769. A simple vista pudiera parecer que estamos sin más ante una forma del lenguaje conversacional. Pero 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 (*hemeis* / *hemôn*). 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 en medio del mundo. Los textos de *hemeis* y *hymeis* están sistematizados en R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes* (Zürich-Frankfurt 1958) s.v. Los datos estadísticos, sin embargo, tienen una verdadera significación teológica. «El apóstol tiene un sentimiento profundo de la pertenencia común a una fe, a un grupo en la unión a Dios Padre y al Señor. Expresa por ello que los fieles y sus apóstoles comparten sobre una base de igualdad los dones divinos y cristianos reservados a los que creen. Los empleos repetidos de «nosotros» son más que la expresión de una convicción. Forman parte de la exhortación que tiende a unir a los creyentes en una iglesia que existe en Dios «nuestro» Padre y en Jesús Cristo «nuestro» Señor». Rigaux, *Thes.*, 79-80. Cf. también E. v. Dobschütz, *Thes.*, 67-8; 'Wir und ich bei Paulus', *ZSTh* 10 (1932) 252-77; W. P. Lofthouse, 'Singular and Plural in



St. Paul's Letters', *ExpT* 51 (1956) 179-82; '«I» and «we» in the Pauline Letters', *ExpT* 54 (1953) 242-5.

95 Tanto la comunidad de Jerusalén, como las comunidades paulinas, están constituidas en su mayor parte por pobres. Sin embargo, a la luz del AT este dato sociológico es al tiempo una realidad teológica. El señorío de Yahvé empieza a realizarse entre los pobres, y pobres en verdad son los que confían sólo y por entero en su acción salvadora. Para la valoración religiosa de la pobreza en el AT y en el judaísmo tardío. Cf. *ThW* VI, 37-40; 888-902; *DBS* 37, 387-406; *RAC* I, 698 ss.; *EncJud.* III, 368-70; *StB* I, 818-26; II, 643-47; I. Loeb, *La littérature des pauvres dans la Bible* (Paris 1892); W. W. Graf Baudissin, 'Die alttestamentliche Religion und die Armen', *PrJahrb* 149 (1912) 193-231; A. Kuschke, 'Arm und reich im AT mit Berücksichtigung der nachexilischen Zeit', *ZAW* NF 16 (1939) 31-57; A. Rahlfs, 'Ani und 'Anäv in den Psalmen (Göttingen 1892); H. Birkenland, 'Ani und 'Anäv in den Psalmen (Oslo 1933); M. Vansteenkiste, 'L'ani et l'anaw dans l'Ancien Testament', *DTh* 15 (1956) 404-22; A. Gelin, *Les pauvres que Dieu aime* (Paris 1967); K. Elliger, *Studien zum Habakuk-Kommentar von Toten Meer* (Tübingen 1953) 86 s.; 220 ss.; 277; Braun, *Spät. Rad.*, I, 59; 124; W. Sattler, 'Die Anawim im Zeitalter Jesu', en *Festschrift A. Jülicher* (Tübingen 1927) 1-15. Para la valoración religiosa de la pobreza de la comunidad primitiva, cf. J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (Göttingen 1964<sup>3</sup>) 128-32; H. Preisker, *Das Ethos des Urchristentum* (Gütersloh 1949<sup>2</sup>) 102-5; 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; 'Les pauvres en esprit', en *Mémorial A. Gelin* (Le Puy 1961) 265-72; 'La Iglesia y la pobreza' en G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II* (Barcelona 1966) I, 401 ss.; R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des NT* (München 1954) 79-86; J. M. Tillard, *La salvación misterio de pobreza* (Salamanca 1968) 9-47.

Esta implicación se nos revela en la colecta que hace Pablo para «los pobres de entre los santos» de Jerusalén (*Rom.* 15.26). Para todo este problema cf. L. Cerfaux, 'Saint Paul et l'unité de l'Eglise', *NRTh* 55 (1926) 657-73; E. B. Allo, 'La portée de la collecte pour Jerusalem dans les plans de Saint Paul', *RB* 45 (1936) 529-37; D. Georgi, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem* (Hamburg 1965); K. F. Nickle, *The Collection: A Study in Paul's Strategy* (London 1966). La colecta tiene dos aspectos que se implican. Los pobres de Jerusalén son realmente pobres y al tiempo signo escatológico del reino de Dios. Con la colecta se comparten los bienes materiales y los dones del Espíritu, en la igualdad del éskhaton, que manifiesta la justicia de Dios, y los pueblos comulgan con el pueblo nuevo nacido en Jerusalén, en la sumisa confesión de la fe para gloria de Dios. Estamos en un círculo de comunión escatológica. La comunidad de Jerusalén es sociológicamente pobre, está compuesta de *ptokhoi*. Este término expresa no sólo un título, sino un signo de la comunidad primitiva. Los pobres están a la espera de que la redención y la justicia mesiánica se ejerza sobre ellos (*Is.* 14.30, 32; 11.4; 41.2, 17-18; 61.1-3). Pablo ha advertido este hecho y ha tomado en serio la petición de ayuda de las columnas de la iglesia. Las dos referencias *Gal.* 2.10 y *Rom.* 15.26, no permiten afirmar que *ptokhoi* sea un título que la comunidad se dé a sí misma, pero tampoco asegurar que tiene un mero carácter sociológico, desvinculado de la obra de Dios.

La colecta es comunión con los *hágioi*, en los que se atestigua la obra de Dios, por haber sido elegidos de entre pobres. «Mirad pues, hermanos, vuestra vocación... lo débil del mundo escogió Dios» (*1 Cor.* 1.26-27). La *kléisis* ha acontecido en la pobreza y en la debilidad. La *koinonía* de la llamada se atestigua en la comparticipación de lo que se tiene, aceptando

así la justicia de Dios. Los *ptokhoi* revelan su realidad última como *hágioi*. Si la pobreza es un signo, la santidad es una condición esencial y ambas son expresión del acontecimiento escatológico. El anuncio del evangelio a los pobres y su acogida por éstos, que ahora se congregan en la comunidad escatológica, son el signo de la acción santificadora de Dios en ella. Aquí radicaría la última implicación entre *ptokhoi* y *hágioi*.

96 El punto de partida es la comunidad del desierto. Los LXX traducen por *kletè hágia* la asamblea litúrgica de los hebreos, reunida en los días de fiesta por orden de Yahvé. «El primer día tendréis asamblea santa» (Ex. 12.16). «Habla a los hijos de Israel y diles: el séptimo mes, el día primero del mes, tendréis fiesta solemne, anunciada a son de trompetas, asamblea santa» (Lev. 23.24; cf. Num. 28.25). La presencia de Yahvé en su pueblo convocado lo hace santo y le exige la santidad. El ha obrado su liberación, ha establecido con él la alianza, le ha trazado el camino de la ley. Ha sido un acto de apropiación en medio del universo. «Vosotros seréis mi propiedad entre todos los pueblos. Vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y un *éthnos hágion* (Ex. 19.6). La santidad es una obra de elección, de posesión y de amor. Es la realización de la alianza. «Porque eres un pueblo santo para Yahvé tu Dios, Yahvé tu Dios, te ha elegido para ser el pueblo de su porción entre todos los pueblos» (Deut. 7.6; 14.2-21; 26.18; 28.9). La santidad aparece así como la manifestación de Dios en la constitución del pueblo, que después se actualiza en el culto y tiene por ello, en principio, un cierto carácter de separación y pureza cultural. La tienda de la alianza, donde se conserva la ley, está como cargada de fuerza santa que irradia en torno a sí, y de ahí nace el código de santidad (Lev. 17-26). Delante de las leyes religiosas, ceremoniales y morales está la proclamación: «Habla a toda la asamblea de los hijos de Israel y diles: sed santos, porque santo soy yo, Yahvé, vuestro Dios» (Lev. 19, 1-2).

En la teología profética la santidad pasa a ser el ser mismo del Dios oculto, que se manifiesta por su acción en la historia con el poder de su gloria, frente a todo lo creado (Is. 6.3). Esta acción se manifiesta como la justicia (Is. 5.16), que irrumpirá en la tierra y en los pueblos, juzgándolos (Is. 10.22-3) y dejando sólo un resto santo (Is. 4.3), apoyado en la fidelidad del santo de Israel (Is. 10.20-21). El Deuteroisaias empalma la justicia con la redención, que viene a salvar al pueblo y a la creación entera (Is. 45.18 ss.; 41.17 ss.; 43.3 ss.; 14 ss.; 57.15 ss.; 65.17 ss.). Sus caminos no son los caminos del hombre y a su santidad corresponde una *kainè ktisis*, en la cual él será todo en todos; pues *tà arkhaia* pasarán y todo se hará nuevo (Is. 43.18; 65.17). En esta misma línea, Oseas descubrirá la santidad de Dios en su amor creador que libera y reconcilia (Os. 11.9; 6.1 ss.; 14.2 ss.). Esta irrupción de la santidad va adquiriendo cada vez más una dimensión escatológica. Yahvé en los últimos tiempos se santificará en su pueblo, reuniéndolo de entre las gentes, renovando con él la alianza, dándole la ley en el corazón y santificándolo con su Espíritu, llegando a habitar en medio de él, para que él sea el pueblo de su Dios (Ez. 36.23 ss.; 37.24 ss.).

Estas dos perspectivas de la santidad, la cultural y la profética, perdurarán implicándose después del exilio y serán preferidas y acentuadas de manera distinta en los distintos movimientos religiosos. En el judaísmo tardío se advierte un proceso de reducción; los piadosos fieles a la ley y al templo son verdaderamente los santos: Ps. 4; 9.7 ss.; Sap. 17.2; 1 Mac. 1.46; 6.21; 9.73; 3 Mac. 6.9; Tob. 12.5; Sib. 3.69; Ps. Sal. 1.8; 2.3, 11 ss. En la apocalíptica asistimos a un proceso de escatologización. Santos son los piadosos de los últimos tiempos, a quienes el Señor enseñará sus secretos y dará su luz (et. Hen. 50.1; 62.8; 100.5), que ascenderán al cielo (As. Mos. 10.8-10; Tes.

Lev. 18.10 s.) o descenderán del cielo (*Dan.* 7.18; 7.21, 22-25, 27). Ellos son propiedad del Altísimo y existen en comunión con él de modo que en el éskhaton se manifiestan, pues es entonces cuando su poderío se establecerá en la tierra, para el reino. Precisamente porque la comunidad de Qumram cree estar instalada ya en los últimos tiempos, se considera como «el pueblo de los santos de la alianza», que vive según la ley y la voluntad de Dios (1 QM 10.10; 3.5; 6.6; 11.1). La comunidad escatológica se siente en el corte de los eones, entre dos mundos, comprometida a la lucha de la luz contra las tinieblas, en la mediación hacia el reino de la justicia cósmica. La apocalíptica ha recogido la dimensión universal de la santidad de Dios de la teología profética y la ha insertado en su dialéctica de la historia. El resto escatológico tiene así una funcionalidad universal.

Hay por fin un rasgo que tiene una significación especial para la incorporación de *hágioi* a la comunidad cristiana. La intervención definitiva de Dios se realizará por un enviado, el Hijo del hombre o el Cristo del Señor. Por el Hijo del hombre a quien se le dará el señorío, la gloria y el imperio sobre todos los pueblos y por todos los siglos, llegará «el reino (*basileia*), el dominio y la majestad, a todos los reinos de debajo del cielo» (*Dan.* 7.13-14, 27). En el reino mesiánico no habrá más injusticia (*Ps. Sal.* 17.36; cf. 17.26-27, 30-32). Para la significación de *hágios* en AT, y en el judaísmo tardío: cf. Procksch-Kuhn, *ThW* I, 88 ss.; von Rad, *ThAT* I, 217-20; 285 s., 291 s.; Köhler, *ThAT* 34-6, 58; V. Bunzel, *Der Begriff der Heiligkeit im AT*, Dis. (Breslau 1914); F. Nötscher, 'Heiligkeit in den Qumramsschriften', *RQ* 2 (1900) 169-81; 315-44; H. W. Kuhn, *Enderwartung und gegenwärtiger Heil* (Göttingen 1966) 90-93; Cerfaux, *Eglise*, 105 ss.; Kümmel, *Kirchenbegriff*, 16 ss.

97 Kümmel, *Kirchenbegriff*, 18; Holl, *Kirchenbegriff*, 59 ss. cree que el título expresa el privilegio de la comunidad primitiva sobre las demás comunidades. Pablo al poner a Cristo en primer plano en la comunidad, más carismática que jerárquica, habría arrancado a Jerusalén esta pretensión de santidad, considerando que todos son santos. Jerusalén no es el «punto de partida ideal», sino el «punto central» (942). Su significación está en ser una referencia a la *áno Ierousalém* (944). Pero Asting, *Heiligkeit*, 152 ss. ha demostrado que no hay fundamento suficiente para ver en *hoi hágioi* un privilegio, sino tan sólo una cualificación esencial a toda comunidad, que a Jerusalén le conviene por ser la primera de todas. La santidad es el resultado de la fuerza redentora que Dios actúa en la comunidad por Cristo en el Espíritu (*Ib.*, 192 ss., 234). El *hagiasmós* alcanza al hombre «en cuanto se entrega a Cristo en obediencia y participa en el bien de salvación, que se consumará completa y efectivamente en el día del juicio» (227).

L. Cerfaux, 'Les «saints» de Jérusalem', *ETHL* 2 (1925) 510-29, da a la colecta un estricto carácter religioso. Es una *diakonia* espiritual de los gentiles, que en su ayuda a los pobres de Jerusalén simbolizan su ofrenda celeste a Dios. Pablo, además, piensa con ello santificar su obra de que los gentiles sean admitidos de manera definitiva y solemne a la comunión de la iglesia madre. Entonces los *hágioi*, «como persona moral», son las columnas de la iglesia, los jefes de la comunidad de Jerusalén, a los que el Mesías eligió inmediatamente y que tienen por ello una especial autoridad. La confirmación de esta hipótesis la basa Cerfaux en *Rom.* 15.26 *toùs ptokhoùs tôn hágion* (los santos son los jefes de la comunidad que tienen el encargo de alimentar a los pobres); *1 Cor.* 14.33 *en pásais tais ekklesiáis tôn hágion* (referencia del testimonio de la tradición antigua, posiblemente de las iglesias de Judea, *1 Tes.* 2.14); *Ef.* 3.5, *tois hagiois apostólois autoù kai prophétais en pneúmati (hágioi*, designando un grupo determinado). Cier-

tamente la interpretación del primero y segundo pasaje carece de fundamento. En *Ef.* 3.5 tenemos un nuevo significado de santo, que aparece ahora por primera vez, como evolución tardía. No los dirigentes, sino la comunidad entera de Jerusalén se ha atribuido el título de *hágioi*, no como privilegio de preferencia, sino como título de precedencia, que le corresponde con anterioridad a todas las asambleas de los santos. «La comunidad se encuentra dentro de la esfera formada por Dios el Padre y el señor Jesús Cristo», Asting, *Heiligkeit*, 147. Los «santos» no expresan, pues, ninguna cualidad ética, sino el fundamento de la existencia de los creyentes (Gnilka, *Phil.*, 31); no es un hábito de los individuos, sino un estado de la comunidad, en el que se encuentra introducida por el bautismo (Conzelmann, *Kor.*, 36).

En íntima relación con este título, la comunidad primitiva elige de la tradición otro: *ekklektoî tou theou*. Además de su dimensión cultural, tiene la dimensión de la elección. El término en este sentido aparece en el *Deuteronomio*, expresando el pueblo separado, elegido por amor en la salida de Egipto (*Deut.* 4.37; 7.7; 10.15; 14.2; *Ps.* 104.43; 105.5; *1 Cron.* 16.13). En la teología profética aparece en el Deuterocanónico aplicado al siervo de Yahvé (*Is.* 4.2, 1) y alcanza un gran desarrollo en la apocalíptica, donde experimenta también un proceso de reducción y escatologización. Elegidos es sinónimo de santos y justos (et. *Hen.* 38.2-5; 41.2; 48.1; 61.13; 70.3). Elegido es el pueblo, los hijos de la justicia, la porción amada entre los pueblos (et. *Hen.* 93.1 s.; *As. Mos.* 4.2; *Jub.* 22.9; *4 Esdr.* 5.23-27). Pero después, elegidos son los justos del pueblo (et. *Hen.* 41.2; 62.8; *4 Esdr.* 16.74 s.; *sir. Bar.* 30.2; 75.5), que estarían unidos al Mesías, el elegido por excelencia (et. *Hen.* 53.6; 62.1; 40.5). Desde el *Deuteronomio* por el Deuterocanónico a la apocalíptica pasa este título a la comunidad primitiva. La presencia en el apocalipsis sinóptico (*Mac.* 13.20-22-27; *Luc.* 18.7) así lo atestigua. La elección de amor del pueblo es ahora elección del resto escatológico por el Cristo, muerto, resucitado y presente en la comunidad, que ha inaugurado los últimos tiempos. Cf. Schrenk, *ThW* IV, 186-97; Lohmeyer, *Phil.*, 145; Wikenhauser, *Leib.*, 29 ss.; Michel, *Zeugnis*, 9 ss. Pablo usa el término escasas veces: cf. *Rom.* 8.33; *Col.* 3.16; *Rom.* 16.13. «De aquí concluimos que todos estos títulos, que eran tradicionales en el Antiguo Testamento, como denominaciones del pueblo de Dios, pasaron a ser apelativos propios de la iglesia de Jerusalén con cierto monopolio que Pablo reconoció, sin renunciar, por ello, al derecho de romperlo». Cerfaux, *Eglise*, 123; Holl, 'Kirchenbegriff', 944.

98 El *éthnos hágion*, el *laòs apò éthnon*, es un *oikos* de *húioi* (*Ex.* 19.6). Lo que era un hecho sociológico, la gran familia de tribus reunidas en anfictionía bajo Yahvé, pasa a ser un hecho teológico, interpretado sobre todo desde la liberación de Egipto. Israel es «pueblo santo», porque Yahvé lo amó, cuando era el más pequeño de todos, lo eligió y se ligó a él en la alianza a los padres, atestiguada ahora en esta redención de la esclavitud (*Deut.* 7.6-9; 4.37). «Sólo con tus padres se ligó amándolos, y con su descendencia después de ellos, con vosotros a quienes ha elegido de entre los pueblos» (*Deut.* 10.15). La santidad es elección y apropiación, pero es, en último término, filiación. «Israel es mi hijo, mi primogénito» (*Ex.* 4.22). Yahvé ha hecho nacer el pueblo como suyo y los hijos de Israel son sus hijos. «Vosotros sois hijos de Yahvé, vuestro Dios. Porque tú eres un pueblo consagrado a Yahvé, tu Dios, y te ha elegido Yahvé, tu Dios» (*Deut.* 14.1-2). Este grupo de hombres es simiente de Israel, hijos de Jacob, elegidos (*1 Cron.* 16.13). Son el pueblo escogido como heredad propia (*Deut.* 9.26, 29), a quien él por su justicia hará su heredero y dará la herencia de la tierra, la heredad de su propiedad (*Deut.* 9.5-6; 19.14). El cántico de Moisés pretende resumir esta historia de la elección, desde los días en que Yahvé lo encontró en

el desierto hasta los días de la liberación de Egipto, para mostrar que todo ello fue la obra de un padre que engendra, alimenta y lleva adelante a sus hijos. «Indignamente se portaron con él sus hijos (*tékna*) ...¿No es el padre que te crió, el que por sí mismo te hizo y te formó. Pues la porción propia de Yahvé es su pueblo, el lote de su heredad es Jacob» (*Deut.* 32.5-6, 9). El pueblo es como una gran familia de hijos y hermanos, que reciben la bendición teniendo a la cabeza como primogénito a José, el «príncipe de sus hermanos» para recibir cada uno su herencia (*Deut.* 33.1-29).

Esta teología del Deuteronomio se encuentra en los profetas en distintos contextos (*Is.* 43.6; 45.11; 63.8.16; *Jer.* 3.4.19; 4.22; 31.9; *Os.* 2.1.4; 11.1), y aparece en el judaísmo tardío, tanto en la apocalíptica como en el rabínato. Israel es el *kléros*, la *kleronomía* de Yahvé (*2 Mac.* 1.26; 14.15; *Ps. Sal.* 14.5; *4 Esdr.* 8.16.45; *Jub.* 1.19, 21; *Aboth.* 6.10; *M. Ex.* 19.5). Los israelitas son sus hijos (*3 Mac.* 6.28; *Jud.* 9.4, 13; *Sap.* 9.7; 12.19; *Jub.* 1.24 s.; *et Hen.* 62.11; *Test. Lev.* 18.13; *Aboth.* 3.4; *b Schab* 31a; *M. Ex.* 14.15), sus amados (*3 Mac.* 6.11; *Sap.* 16.26; *Bar.* 5.1; *Test. Lev.* 18.13; *Aboth.* 3.14). En el judaísmo tardío se subraya la dimensión immanente y nacional. La historia no es tanto el escenario de la obra creadora y redentora de Dios, que ha adquirido a su pueblo, cuanto la tradición de los padres, que han dejado la herencia de su ejemplo y de sus caminos. La filiación y la herencia divina acontecía en la filiación y la herencia de Abraham. Ahora son la filiación y la herencia de Abraham las que pasan a primer plano (*Or. Man.* 1; *3 Mac.* 6.3; *4 Mac.* 6.17, 22; *Ps. Sal.* 9.9, 17; 18.3; *M. Ex.* 15.18; *Gen. R.* 33.3). El carácter teocéntrico sin embargo está más subrayado en la apocalíptica, donde los hijos de la luz, son los hijos de la alianza, que han de luchar contra el eón malo: 1 QS. IV.22; I QS. IV.10.11; 1 QH. VII.20-2; 1 QM. III.12 ss., etcétera. El acontecimiento escatológico ha constituido a la comunidad como verdadero Israel y la ha puesto al servicio del mundo nuevo de la justicia de Dios. Por eso las promesas de *Ps.* 2.7 y *2 Sam.* 7.14, pueden ser aplicados al pueblo de los hijos (*Jub.* 1.24 s.), en la medida que sigue el camino de la ley, recibiendo de Dios la gracia para andar en la verdad (*Tes. Jud.* 24.3).

El título de hermanos tiene sentido en la comunidad de hijos y herederos. Sin embargo en el contexto judío en que surge la comunidad primitiva tiene dos matizaciones distintas. En la implicación pueblo de Dios-pueblo de Israel, pueden acentuarse uno u otro de los términos. En el pueblo y en la teología rabínica pasa a primer plano la filiación de Abraham. Hijos son los descendientes de Abraham según la carne. Hermanos en Israel son los hijos del mismo pueblo, con la misma historia y la misma sangre. La significación primaria de hermanos en una familia, hijos del mismo padre, puede trasponerse a la significación en el pueblo de Israel, pues allí los hermanos son hijos de los mismos padres (*Lev.* 10.4). «No odies en tu corazón a tu hermano. No guardes rencor contra los hijos de tu pueblo» (*Lev.* 19.17-18). En el año de remisión, el acreedor, podrá «exigir al extranjero, pero no a tu hermano, al que harás remisión» (*Deut.* 15.3). Los hermanos, son los de «tus» ciudades, los de «tu» tierra, los hebreos y hebreas (*Deut.* 15.7, 11, 12). Por eso los judíos entre sí se acostumbraban a llamar hermanos (*StB* II, 766).

En el movimiento apocalíptico, por el contrario, donde se vive la historia en la unidad de su universalidad, pasa a primer plano la acción de Dios en la filiación y herencia de su pueblo. Los hijos nacen de la alianza y la promesa. Por eso en el *éskhaton* Dios se santificará en su pueblo, derramando el Espíritu prometido sobre los hijos y las hijas (*Joel.* 3.1), escribiendo su ley en sus corazones, de modo que no tendrán que enseñarse «los hermanos entre sí» (*Jer.* 31.14), porque Dios se habrá apropiado de su pueblo y el pueblo habrá llegado a ser propiedad de Dios. «Y será la muchedumbre de los hijos de Israel, como las arenas del mar que son sin medida y sin

número y en el lugar mismo en que se les dijo: «Vosotros no sois mi pueblo», se dirá de ellos: «Los hijos del Dios vivo» (Os. 2.1). Los santos en la línea profética y apocalíptica resultan ser los hijos. En los últimos tiempos la irrupción de la paternidad de Dios, creará una filiación y una fraternidad nuevas. Ahora la herencia ya no será la tierra, sino el reino. Hermanos no serán los que tengan la misma sangre, sino los que hayan recibido la acción escatológica de la justicia de Dios en la fe. Para el contexto judío de *huioi-adelphoi*, cf. *ThW* VIII, 340 ss.; I, 144 ss.; *RAC* II, 631 ss.; Alt, 'Gott', 13 ss.; P. Bauer, 'Gott als Vater im AT', *ThStKr* 72 (1899) 483-507; Hempel, 'Gott', 170 ss.; P. Winter, 'Der Begriff Söhne Gottes im Moseslied Dt. 32, 1-43', *ZAW* 67 (1955) 40-48; J. L. McKenzie, 'Divine Sonship and Individual Religion', *CBQ* 7 (1945) 32-47; 'The Divine Sonship of Men in the Old Testament', *CBQ* 7 (1945) 326-39; 'The Divine Sonship of Israel and Covenant', *CBQ* 8 (1946) 320-31; Michel-Betz, 'Von Gott gezeugt', 3-23; Betz, 'Geburt', 314-26; W. Schliske, *Gottesöhne und Gottessohn im Alten Testament* (Stuttgart 1973) esp. 78 ss.; Dahl, *Volk*, 53 ss. Para el contexto helenístico: R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen* (Berlin-Leipzig 1927<sup>3</sup>); *Myst. Relig.*, 40 ss.; F. Cumont, *Les religions orientales et le paganisme romain* (Paris 1929<sup>4</sup>) 25, 120, 143; Bonhöfer, *Epiktet*, 76 ss.; F. Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswessens* (Leipzig 1909) 54 s.

99 Sabemos que las *cartas a los tesalonicenses* están escritas en el horizonte de la escatología inmediata, en el cual debe comprenderse la iglesia como comunidad de santos y de hijos. Los términos *hagiasmós* (1 Tes. 4.3, 4, 7; 2 Tes. 2.13; cf. *Am.* 2.11; *Jer.* 6.16; *Ez.* 22.8; 45.4; *Jud.* 17.3 a; *Eccl.* 7.31; 17.10) y *hagiosyne* (1 Tes. 3.13; cf. *Ps.* 29.4; 95.6; 90.12; 144.5; 2 Mac. 3.12) expresan la obra escatológica de Dios en sus distintas dimensiones. El primero acentúa la acción, el segundo su resultado en la comunidad. Rigaux, *Thes.*, 490. Santificación es la elección (2 Tes. 2.13, *heilato... eis soterian en hagiasmōi*), la llamada (1 Tes. 4.7 *ekálesen... an hagiasmōi*), y sobre todo la apropiación por el Espíritu, que ahora se inicia y se afirma que se consumará en la parusía (1 Tes. 3.13; 2 Tes. 1.10) y que exige el compromiso y la fidelidad (1 Tes. 4.3). La comunidad de los santificados, que son confirmados en la santidad, sale al encuentro del Kyrios, que viene en la parusía «con todos sus santos» (1 Tes. 3.13). El juez escatológico aparece con el pueblo de los santos (Cf. 2 Tes. 1.10; *As. Is.* 4.14; *Did.* 16.7 [*Zac.* 15.5]; *Const. Apost.* 7, 32) y acaba de acoger a los que esperaban su advenimiento santificados por el Espíritu. Dewailly, *Eglise*, 77 s. El señorío que se había iniciado, se ultima con la parusía, que acabará consumando la luz aparecida y anticipada.

En este contexto empalman santidad y filiación: 1 Tes. 5.5. La expresión *huioi heméras* (5.5) indica en principio una relación de pertenencia: *heméis de heméras óntes* (5.7) (Cf. *Ef.* 2.2; 1 Pedr. 1.14; *Lc.* 16.8; *Jn.* 12.36). En la lucha escatológica se pertenece al ámbito de poder de las tinieblas o al de la luz (cf. 1 QS. 1.9; 2.9; 3.13.24.25; 1 QM. 1.1.3, 9; QS. 1.10; 1 QM. 1.7, 10, 18; 3.6, 9; 13.16; 14.17; 16.10). Cf. Michel-Betz, 'Von Gott gezeugt', 13 s. Puede ser entendido, sin más como una expresión gráfica de esta dependencia y sumisión (Dobschütz, *Thes.*, 208; Rigaux, *Thes.*, 563), o puede tener un sentido más pregnante. Es una relación íntima con el día del Señor. Oepke, *Thes.*, 171. Los hijos tienen la naturaleza de la luz, Morris, *Thes.*, 156. Los creyentes se encuentran en el día del Señor como en casa, Schneider, *Thes.*, 71-2. La santidad consiste en una cierta filiación, que hace ser hijos y obliga a ser hijos. El acontecimiento escatológico está concebido como dolores de parto (1 Tes. 5.3), que Pablo relacionará más tarde con nuestra filiación (*Rom.* 8.22 ss.). Hijos en 1 Tes. 5.5 no es, pues, una simple expresión

de la pertenencia al ámbito de poder de la luz, ni tampoco ha alcanzado la precisión teológica de *Rom.* 8. La íntima relación entre los hijos y el día del Señor debe ser tenida en cuenta para calibrar la densidad conceptual del término. Más que la condición filial, sería la pertenencia y el compromiso en el señorío del Hijo que va a venir y obliga ya ahora a la espera en la lucha militante.

100 La filiación en *Gal.* aparece como una incorporación a Cristo, el Hijo del Padre (*Gal.* 3.26-4.7). La iglesia es una comunidad de «hijos de Dios», *dià tēs pisteos en Khristōi Iesoū* (*Gal.* 3.26). Cristo no es el objeto de la fe, sino el fundamento al que la fe nos incorpora. La *pistis Khristoū Iesoū* (*Gal.* 2.16, 20; 3.22; *Rom.* 3.22, 26; *Ef.* 3.16; *Fil.* 1.27; 3.9; *Col.* 2.12; *2 Tes.* 2. 13), *pistis pròs tòn kyrion Iesoūn* (*Film.* 5), *pistis eis Kristón* (*Col.* 2.5), nos ha abierto al ser de los hijos de Dios, que es el ser en Cristo. Schlier, *Gal.* 171 s. Burton, *Gal.*, 203. «La filiación divina de los creyentes, mediada por la fe, consiste en y por Cristo». Oepke, *Gal.*, 88; cf. X. M. a Vallisoletto, 'In Christo Jesu' («Omnes vos unu(s) estis in Christo Jesu» *Gal.* 3.28)', *VD* 12 (1932) 16-24. Este acontecimiento de incorporación, que sucede en el bautismo, se designa como *Khristón enedúsasthai* (3.27) y *en Kristōi einai* (3.28). La relación con Cristo, sugerida por la comparación del revestirse, no es extrínseca, «hacer las veces de Cristo», como en el teatro un actor hace las veces de un personaje (Zahn, *Gal.*, 188), sino intrínseca «una relación de ser a Cristo, que se realiza, como se muestra en 2.20, en el nacimiento del nuevo yo, del «Cristo en mí», del «hombre interior», Schlier, *ib.*, 173. Esta relación consiste fundamentalmente en la filiación, de los que son hijos «como él». Oepke, *ib.*, 90; Burton, *ib.*, 226-7; cf. J. M. Bover, 'In Christo Jesu' filii Dei omnes unus, semen Abrahae (*Gal.* 3.26, 9)', *VD* 4 (1924) 14-21. Esta comunión en la vida de Cristo no borra los límites personales. La «autoasimilación mística» no es la mejor descripción del acontecimiento. Cf. V. Dellagiacomà, 'Induere Christum' (*Gal.* 3.27 - *Rom.* 13.14)', *RivB* 4 (1956) 114-42.

La comunión con Cristo y en Cristo es sobre todo comunión en su filiación, que en él es natural y en nosotros adoptiva, o para decirlo más exactamente, es la incorporación en adopción a su filiación propia y constitutiva. M. W. Schoenberg, 'St. Paul and the adoptive sonship of christians', *The Thomist* 28 (1964) 51-75, esp. 73 ss. Esta filiación en el Hijo asume la filiación de Abraham, del que Cristo es simiente: 3.16 s., *tōi spérmati sou, hós estin Khristós*; 3.29, *hymeis Khristoū, ára toū Abraàm spérma*. Lagrange, *Gal.*, 94. «Cristo era, pues, este único linaje de Abraham, y al unirse a él, los fieles mismos forman parte del linaje, son este linaje». Sin embargo no se trata de una simple continuidad. La filiación en Cristo es un acontecimiento, cuya radical novedad se debe a la intervención del Padre en la historia por la misión del Hijo y la donación del Espíritu (*Gal.* 4.4-5). La filiación de Abraham queda asumida y trascendida por el *pneūma toū huiōū autoū* (4.6). «El Hijo mismo ha demostrado su poder en el Espíritu. Pues el "Espíritu de su Hijo" es el Hijo mismo en el poder de presencia, que se apodera de los corazones, los centros de los hombres», cf. *2 Cor.* 3.17; *Rom.* 8.9 s.; *Ef.* 3.16 s. Schlier, *ib.*, 198; Burton, *ib.*, 244; Zahn, *ib.*, 205; Lietzmann, *Gal.*, 25. El verdadero hijo participa de la vida del padre. Para expresar en su ultimidad esta relación, Pablo presenta «la asociación del Padre, el Hijo y el Espíritu». Duncan, *Gal.*, 131; A. Duprez, 'Note sur le rôle de l'Esprit-Saint dans la filiation chrétien', *RSR* 52 (1964) 421-31.

La filiación y la herencia no son una atribución extrínseca; se presentan a los hermanos de Galacia apelando a su experiencia familiar, como una comunión de vida con el Hijo por el Espíritu. Cf. W. M. Calder, 'Adoption

and Inheritance in Galatia (Gal. 4.1-7)', *JThS* 31 (1929-30) 372-4; Oepke, *ib.*, 93. «El Espíritu Santo nos hace hijos de Dios porque hace vivir en nosotros al Hijo, y el Hijo vive en nosotros su vida de Hijo, mediante el Espíritu. Somos hijos en el Hijo, porque él vive en nosotros; y somos hijos *per Spiritum Sanctum*, porque es el Espíritu Santo, el que hace vivir la vida del Hijo, que es la vida de los hijos». Zedda, *L'adozione*, 153. Por él somos y nos sentimos hijos del Padre y le llamamos con el mismo grito de Jesús. «El Espíritu del Hijo grita al Padre, grito que es nuestro, porque resuena en nuestros corazones, y al unirnos a El en la misma plegaria, muestra que somos también hijos». Lagrange, *ib.*, 104; González Ruiz, *Gal.*, 182; Viard, *Gal.*, 88 ss. Por esta incorporación progresiva a la filiación, iniciada en el bautismo, se va formando Cristo en nosotros. Schlier, *ib.*, 214; Burton, *ib.*, 248 s.; Oepke, *ib.*, 108; cf. R. Hermann, 'Über den Sinn des *morphoûsthai Khristôn en hymn.* (Gal 4.19)', *ThLZ* 80 (1955) 713-26.

101 Kümmel, *Einleitung*, 212-3 resume así el estado de la cuestión sobre la discusión de la autenticidad del fragmento 2 Cor. 6.14-17: «Que el trozo tenga que ser paulino, no se puede demostrar (cf. con todo el paralelismo de *koinonia* y *metékhein* en I.10.16 con II.8.14), pero tampoco que no pueda proceder de Pablo y que deba proceder de los círculos de Qumram». El origen no parece ser paulino (Bultmann, Bornkamm, Georgi), sino de procedencia apocalíptica próxima a Qumran. Cf. J. Gnika, 'II Kor. 6.14-7, 1 im Lichte der Qumranschriften und der Zwölfpatriarchentestamente', en *Neutestamentliche Aufsätze*. Festschrift J. Schmid (Regensburg 1963) 80 ss.; H. Braun, 'Qumram und das NT', *ThR* NF 29 (1963) 221 ss. Esto no significa que el fragmento sea sin más una interpolación posterior en la carta. Cf. J. A. Fitzmyer, 'Qumram and the Interpolated Paragraph in 2 Cor. 6.14-7.1', *CBQ* 23 (1961) 271 ss. Cf. Wendland, *Kor.*, 214. Podría ser una cristianización de un texto apocalíptico, hecha por Pablo. K. G. Kuhn, *RB* 61 (1954) 203 n. 2. Schlatter, *Bote*, 581-91 también cree que el texto no excluye la mano de Pablo. Dahl, *Volk*, 221 s., considera paulina la teología de la santidad del pueblo de Dios, que en él se encierra.

Asting, *Heiligkeit*, 133 s. distingue en la santidad dos concepciones, la «teocrático-escológica» y la «místico-ética». A la primera pertenecerían los pasajes de los saludos y despedidas (2 Cor. 1.1; 13.12; Rom. 16.2; Fil. 1.1; 4.22; Ef. 1.1), que hemos situado en los precedentes de Pablo. La distinción apunta a una distinta matización de la santidad, que no corresponde a la que hacemos aquí, pero que tiene con ella una cierta implicación. El fragmento 2 Cor. 6.14-16 presenta la santidad como resultado de la manifestación escatológica del reino de Dios, que incorpora a su comunidad y la sitúa en el ámbito de su señorío. Ciertamente aquí aparece la tradición judía, especialmente apocalíptica, recogida en la comunidad primitiva prepaulina. Cerfaux, *Eglise*, 121 s.; Dahl, *Volk*, 218 ss., sin hacer una clara distinción de niveles, presenta esta cualificación esencial de la *ecclesia Dei*, articulando I-2 Cor.: se peca contra la santidad por idolatría e impureza; y hay que guardarla en el matrimonio, en el culto y en el orden de la vida común. En el trasfondo está la afirmación de la santidad del pueblo de Dios bajo la acción y las exigencias de su señorío.

102 En el segundo nivel de comprensión de la santidad, más propiamente paulino, no se abandona la comprensión teológica del AT y de la apocalíptica (pueblo, templo, reino), pero ésta experimenta una profunda configuración cristológica. La comunidad existe en *Khristôi Iesou, hós egenéthe... hemín apó theou... hagiasmós* (1 Cor. 1.30). De Dios tenemos «el ser en Cristo, en el que están incluidos todos los bienes de salvación». Lietzmann, *Kor.*, 11. La santidad aparece ahora cualificada por el «en



Cristo», que consagra y cambia su ser por el don del Espíritu. Allo, *Cor.*, 21; Hering, *Cor.*, 23. Desde aquí se comprende el sentido pregnante de *1 Cor.* 1.2. «La santidad se recibe por la acción de Dios, que tiene en Cristo su mediador. Han sido santificados por su existencia y actuación». Schlatter, *Bote*, 57. La preposición *en* no tiene un valor místico-espacial, «en el Cristo pneumático», sino un valor histórico-medial, «por la acción escatológica de Dios en Cristo». «En Cristo hemos sido justificados (cf. *2 Cor.* 5.21 con *Rom.* 5.9 y *1 Cor.* 6.11). Hay una referencia al Cristo *extra nos*. La obra salvífica es el presupuesto para poder decir que Cristo está en nosotros». Conzelmann, *Kor.*, 34. Pero al tiempo, la acción salvadora, que santifica, no actúa a distancia, sino que envuelve, penetra y se apropia de la comunidad por el Espíritu Santo (*1 Cor.* 3.16; 6.19), como en la vieja alianza la gloria de Yahvé inhabitaba y poseía su pueblo y su templo. J. Dupont, 'Le chrétien, miroir de la gloire divine d'après *2 Cor.* 3.18', *RB* 56 (1949) 392-441. La comunidad, a rostro descubierto, contempla la *dóksa kyriou* y por ello se configura con él de gloria en gloria, en la medida que actúa el *pneúma kyriou* (*2 Cor.* 3.18). La santificación en Cristo trasciende el paralelismo del Sinaí, porque lo que en ella acontece no es sólo el nuevo pueblo de Dios, sino la nueva humanidad, encabezada por el nuevo Adán (*1 Cor.* 15.47). Después volveremos más detenidamente sobre las consecuencias eclesiológicas. Por ahora pretendíamos sólo anotar la configuración cristológica y pneumatológica de la santificación. El dato recibido de la tradición comunitaria (*1 Cor.* 6.11 *hegiás-thete... en tōi onómati tou kyriou Iesou Khristou kai en tōi pneúmati tou theou hemōn*) es penetrado por la reflexión teológica de Pablo. La iglesia es la comunidad de los *hegiasménoi en Khristōi Iesou* (*1 Cor.* 1.2) por el Espíritu Santo.

103 En *Rom.* la obra escatológica de santificación aparece como justicia y filiación. El título atribuido a los *hágioi* de Jerusalén (*Rom.* 15.26), aparece también como propio de todos los miembros de la comunidad. (*Rom.* 1.7). Por ellos intercede el Espíritu (8.27) y han de acoger a sus hermanos (16.1) y compartir con ellos lo que tengan (12.12). Este uso incidental revela el carácter común de la designación de los miembros de la comunidad escatológica, que Dios mismo ha santificado. Pero en *Rom.* 1.7 *agapetois theou, kletois hagiois* la significación es más compleja. *Agapetés* como *egapeménos* expresan que los creyentes están tomados por el amor de Dios y, por tanto, son llamados y elegidos. «Ambos dones, el ser amados y el ser santificados, les son dados a la comunidad sólo por Jesús Cristo (*en Khristōi Iesou* en *Rom.* 8.39 a propósito del amor de Dios; en *1 Cor.* 1.2 de la santificación)». Michel, *Röm.*, 43-4. Desde aquí se explica la santidad de la *kletè hagia* (*Ex.* 12.16; *Lev.* 23.2-37; *Num.* 28.25), que él traduce paralelizando el término con *kletoi hágioi*. Asting, *Heiligkeit*, 141-4. Dios, por Cristo, en su acción de amor es quien convoca, reúne y santifica. Kuss, *Röm.*, 11. El «amados», que aquí hace referencia a la asamblea del desierto, tiene sin embargo su lugar propio en la bendición del padre de familia (*Gen.* 49.1, 7) y puede transponerse al pueblo, que es una familia de familias.

*Rom.* 5-8 interpreta la obra de la justificación como paso de la muerte a la vida (W. Diezinger, 'Unter Toten freigeworden. Eine Untersuchung zu Röm. III-VIII', *NT* 51 (1961) 268 ss.), como una nueva creación y ésta a su vez como filiación. La comunidad escatológica es una nueva humanidad (cap. 5), nacida en el bautismo por la comunión en la muerte y resurrección de Cristo (cap. 6), que constituye una familia de hijos, fermento de la creación liberada y renovada (cap. 8). «Esta incorporación de los creyentes a los sufrimientos de su Señor es idéntica, o al menos paralela, con su incorporación a la familia de Dios. En el bautismo se llega a ser *huiōi theou* o *tékna theou*». T. M. Taylor, 'Abba Father and Baptism', *SJTh* 11

(1958) 68 s. Esta articulación de Rom. 5-8 está encuadrada por el amor que el Padre nos ha tenido en su Hijo: *he agápe tou theou ekkékhytai* 5.5; *he agápe tou theou en Khristōi Iesoū tōi kyriōi hemōn* 8.39. Romaniuk, *L'amour*, 238 ss. Este es el verdadero marco donde se encuadra la santificación convertida en filiación. También aquí, como en Gal. 4.4, nuestro ser de hijos nace de la misión del Hijo (Rom. 8.3) y de la donación del Espíritu del Hijo (8.14). El *pneûma theou* es el *pneûma Khristou* (8.9), el *pneûma huiiothesias* (8.15). El *oikein* del Espíritu constituye el *einai Khristou* (8.9). El Pneuma nos comparte la filiación y la herencia de Cristo (8.16, 17). Su obra es una adopción en el Hijo, una configuración con él. Tanto Gal. 4.6, como Rom. 8.15b-16 «expresan que la llamada del Abba cae más allá de todas las posibilidades humanas y solamente es posible en el ámbito de la nueva relación con Dios dada por el Hijo (Gal.: *pneûma tou huiou autoû*; Rom.: *pneûma huiiothesias*), de modo que está actuada por Dios mismo mediante el Espíritu y, cuantas veces resuena, actualiza la filiación de Dios». Jeremias, *Abba*, 66 s.; Baulès, *Evangile*, 210 ss.

La invocación al Padre es una manifestación del Espíritu. El es el que nos impulsa a llamar al Padre, testimoniándonos al tiempo nuestra filiación. W. Bieder, 'Gebetswirklichkeit und Gebestsmöglichkeit bei Paulus. Das Beten des Geistes und das Beten im Geiste', *ThZ* 4 (1948) 22-40. El texto nos remite a una aclamación de la comunidad palestinese, que habla arameo. Su importancia capital hace que se trasmita sin traducir, o que se lo traduzca en la comunidad helenística con una aposición en griego. Burton, *Gal.*, 224; Lightfoot, *Gal.*, 167; H. Schürmann, *Das Gebet des Herrn* (Freiburg 1958) 17. Algunos piensan que tenemos en ella una reminiscencia de la forma más antigua del Padre nuestro. Cf. Dodd, *Rom.*, 129; Oepke, *Gal.*, 75; Huby-Lyonet, *Rom.*, 289; H. Greeven, *Gebet und Eschatologie im NT* (Gütersloh 1931); P. Fiebig, *Das Vaterunser* (Gütersloh 1927) 59. Tal vez la aclamación tenga también un carácter de confesión y haya de ser situada dentro del acontecimiento bautismal. Michel, *Rom.*, 169; Lietzmann, *Rom.*, 83; Zahn-Hauck, *Rom.* 396; Leenhardt, *Rom.*, 123; Taylor, 'Abbá', 62 ss. Aceptar a Jesús como Señor en su evangelio lleva consigo confesar y aclamar al Padre. Este hecho demuestra que se ha obrado en nosotros la incorporación a la categoría de hijos, como adopción en el Hijo, como acto de derecho, como acontecimiento objetivo; y que se ha concienciado en nosotros por el testimonio que nos da el Espíritu. Unido a la adopción, en esencial implicación, está la herencia con el Hijo. El Padre mismo, que nos dio el puesto y el derecho de hijos, nos da la *koinonia tou huiou* (1 Cor. 1.9) y nos hace y hará compartir su *kleronomia*. La anticipación de la adopción y el derecho a la herencia no excluyen, sino que acentúan la esperanza de la transformación consumada de la filiación en la que ha de participar la creación entera. Lyonnet, *Historia*, 197 ss.; F. de la Calle, 'La «huiiothesian» de Rom. 8.23', *EstB* 30 (1971) 77-98. Para todo este importante contexto cf. Michel, *ib.*, 197 ss.; Kuss, *ib.*, 601 ss.; Schlatter, *Gerecht.*, 264 ss.; Barth, *Röm.*, 278 ss.; Nygren, *Röm.*, 239; Atthaus, *Röm.*, 90 ss.; Lagrange, *Rom.* 201 ss.; Leenhardt, *Rom.*, 121 ss.; Sanday - Headlam, *Rom.*, 202 ss.

104 Desde el comienzo de la *carta a los efesios* la santidad está entendida desde la filiación: *ekseléksato hemás en autōi... hagiōus* (1.4), *proorísas hemás eis huiiothesian diá Iesoū Khristou* (1.5). El beneplácito eterno del Padre es la constitución de una familia de hijos y hermanos en su reino bajo la cabeza de su Hijo. El plan se ha empezado a consumir en el éskhaton por nuestra asociación al Cristo muerto y resucitado. Antes éramos «hijos de desobediencia» (2.2), «hijos de ira por naturaleza» (2.3). *Physis* no significa aquí naturaleza en sentido griego, sino el ser del hombre con sus posibilidades inmanentes. La *apéitheia* del pecado de origen, actualizado en

nosotros (Rom. 5.19), nos configura en nuestra realidad personal. El hombre de suyo en el pecado original existe en el horizonte de la *orgè theou* (Rom. 1.18), que se manifiesta sobre la impiedad y la injusticia humanas. Cf. J. Mehlmann, *Natura filii irae*. Historia interpretationis Eph. 2.3 eiusque cum doctrina de peccato originale nexus (Roma 1957). Pero estos hijos de ira, están llamados a ser hijos adoptivos por Jesucristo (Ef. 1.4). Las preposiciones *en* (1.6), *diá* y *eis* (1.5) precisan notablemente la implicación de nuestra filiación en la suya. Somos hijos del Padre, en él, por él y hacia él. La filiación es una incorporación a él por el Espíritu (2.18). «Esta "filiación" es un ser-hijo real y pleno. Pero es, como el concepto mismo lo indica, un ser-hijo sobre el fundamento de la adopción... Y es al tiempo un ser-hijo en el Pneuma y con ello una anticipación provisional y oculta del futuro ser hijo, definitivo y manifiesto, cf. 1.14; 4.30. Esta es nuestra destinación eterna: ser hijos de Dios aceptados en el Espíritu... La santidad sin mancha es a los ojos de Dios este ser-hijo». Schlier, *Eph.*, 53.230. «El fundamento para la santidad y perfección cristianas es el nuevo estado, que nos fue dado por Jesús Cristo. Así como él es el Hijo amado, nosotros debemos ser sus hermanos y hermanas, que han sido aceptados como hijos de Dios (Rom. 8.14-17; Gal. 4.4-7; Heb. 2.10-18)». Dahl, *Eph.*, 13. Cf. A. Drago, 'La nostra adozione a figli di Dio in Ef. 1.5', *RivB* 19 (1971) 203-19.

La comunidad eclesial aparece aquí constitutivamente como una familia. Antes, sólo los miembros del viejo pueblo eran hijos, mientras los gentiles estaban como colonos y emigrantes marginados de su *huiothesia* (Rom. 9.4). Ahora todos son *oikeioi tou theou* (Ef. 2.19). La significación principal de *oikeios* es «perteneciente a los miembros de la casa». En este fragmento predomina la idea de la *oikoidomé* sobre la de *oikos*, pero queda bien atestiguado que «los cristianos son miembros de la casa en la familia Dei». Michel, *ThW* V, 137. «Los *sympolitai* son también los *oikeioi theou* pertenecientes a la casa de Dios. Cf. Gal. 6, 10. Su contraposición serían los *allótrioi*. La iglesia no es sólo una ciudad del cielo, sino también la casa celeste de Dios. Cf. et. Hen. 53.6. Así también en *1 Tim.* 3.15 la *ekklēsia theou dsontos* está expresamente designada como *oikos theou*. Cf. también *2 Tim.* 2.20 ss.; *1 Pedr.* 2.3 ss.; 4.17; *Heb.* 3.1 ss. Schlier, *ib.*, 141. Para todo este contexto cf. Dahl, *ib.*, 34 ss.; Dibelius-Greeven, *Eph.*, 68 ss.; Abbot, *Eph.*, 66 ss.

Además la filiación no es sólo una inserción en la iglesia, la casa de Dios, sino también un compromiso militante para establecer en el mundo el reino de Dios, en lucha con las tinieblas. *Los tékna photós* (Ef. 5.7) son los hijos en orden de batalla, a la espera del día del Señor. Cf. P. Dacquino, 'Fili Lucis in Eph. 5.8-14', *VD* 36 (1958) 221-29. Con este fragmento empalma *Fil.* 2.15 donde la filiación aparece unida a la santidad escatológica. El texto de *Deut.* 32.5 está modificado para contraponer los «hijos de la luz» a la «generación mala y perversa». El dualismo militante de Qumram se nos hace presente de nuevo. Dentro de este marco los «hijos de Dios» son los «sin mancha» (cf. Ef. 1.4), llamados así con el término *ámomos* de la lengua sacrificial (*Ex.* 29.1-38; *Lev.* 1.3-10; 3.1.6, 9 etc.). Lo escatológico y lo cultural caracterizan a los hijos de Dios, los «santos», que han de permanecer fieles a su llamada, siendo luz del mundo en el último tiempo. Cf. *Test. Lev.* 14.3; *Mt.* 5.14-6; *Ef.* 5.8; *1 Pedr.* 2.9. Cf. Gnilka, *Phil.*, 152; Lohmeyer, *Phil.*, 106 ss.

105 La santidad es una manifestación misma del ser de Dios en gloria y poder (*Ex.* 4.13 s.), que se apropia del pueblo por la alianza y la ley, constituyéndole como familia en filiación y herencia (*Ex.* 6.7 s.; 12.3; 16.1, 2; 19.6). La apropiación se actúa por la inhabitación del Espíritu (*Lev.* 26.11; *Ez.* 36.37; 37.28) que en la nueva ley y la nueva alianza los hará nuevo pueblo, familia de hijos. El «vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios», se traduce

ahora por «vosotros seréis mis hijos y yo seré vuestro Padre» (Os. 2.1; 2 Sam. 7.14). Todos estos motivos de la tradición veterotestamentaria son los que Pablo recoge en el fragmento 2 Cor. 6.16-18, que termina en: *kai ésomai hymîn eis patéra kai hymeis ésesthe moi eis huiouís* (6.18). Esta santidad, sin embargo, experimenta en Pablo una reinterpretación cristológica. En primer lugar se ve como acontecimiento escatológico realizado por Cristo en el Espíritu. Los santos son los «santificados en Cristo Jesús» (1 Cor. 1.2) por el Espíritu Santo (esp. 2 Cor. 3.14-18), de modo que ahora constituyen la familia de los hijos de Dios, la casa de Dios, el templo de Dios en el Espíritu (Ef. 2.17-22). Pero el Ungido al ser el Hijo, trasciende la santidad del nuevo Israel en la nueva creación. La santidad, explicada como filiación, asume y trasciende la comprensión de la comunidad primitiva en el marco misionero del imperio. Los *vocati sancti* son la nueva humanidad de hijos y hermanos en el Hijo, sometidos a él como Señor, para hacer presente e irradiar la justicia, la reconciliación y la paz en la lucha escatológica. Para la reflexión paulina, cf. esp. Procksch, *ThW* I, 107 ss.; Asting, *Heiligkeit*, 130-236; S. Djukanovic, *Heiligkeit und Heiligung bei Paulus* (Bern 1939).

106 En Gal. 4.4-7 y Rom. 8.3-17 el núcleo más antiguo lo constituye sin duda el grito al Padre: *krádsomen: abbá ho patér* (Rom. 8.15); *krádsen: abbá ho patér* (Gal. 4.6). Esta experiencia recibe un comentario sencillo, nacido en el mismo ambiente familiar judío. Los hijos están siempre en casa, son los herederos. El esclavo está sólo por un tiempo y marcha, pues no le pertenece la herencia. El hijo, en cambio, es el heredero: *ei dê tékna, kai kleronómoi* (Rom. 8.17), *ei dê huiós, kai klerónomos* (Gal. 4.7). Pablo ha tomado este fragmento de la *parádoxis* y ha reflexionado sobre él haciéndolo tema frecuente de su catequesis, dentro de un esquema teológico personal. Se parte del *éskhaton*. «Ha llegado la plenitud de los tiempos» (Gal. 4.4). El signo es la misión del Hijo. El lo expresa con una fórmula también tradicional, pero integrada en su contexto lingüístico y conceptual propio. En Gal. 4.4 la expresión escueta *eksapéstēilen, ho theós tôn huión autoû*, se completa con dos expresiones que la sitúan en el marco de la intencionalidad de la carta. Cristo nos liberó de la ley, por eso fue *genómenon ek gynaiikós, genómenon hypò nómon* (4.4). En Rom. 8.3 *ho theós tôn heautoû huión pémpsas*, tenemos una fórmula readaptada, enmarcada en el contexto del corte escatológico, como liberación de la existencia carnal en el pecado, y paso a la existencia de la justicia en el Espíritu: *en homoiómati sarkós hamartias... katékrinen tèn hamartian en tēi sarkí* (8.3). La misión del Hijo fue para nuestra adopción. Por eso, si en Gal. 4.4 quitamos el paréntesis desde *genómenon* a *eksagorásēi*, nos resulta la formulación más originaria: *eksapéstēilen ho theós tôn huión autoû, hina tèn huiiothesian apolábomen*. Este complemento de la fórmula comunitaria es estrictamente paulino, pues en él aparece el término *huiiothesia* de la misión helenística. La misión del Hijo se prolonga en la misión del Espíritu, que aparece como el Espíritu de su Hijo, es decir, del Hijo del Padre, el Espíritu que es del Hijo, en cuanto éste es Hijo del Padre. «Envió Dios el Espíritu de su Hijo a nuestros corazones» (Gal. 4.6). Así quedan explicados los precedentes del Abba. En Rom. 8.15 la misión del Espíritu está integrada en un fragmento más complejo. En Gal. 4.4 ss. aparecían dos misiones, que confluían. En Rom. 8.2 ss. es una única misión que se plenifica. Dentro de este horizonte aparece la incorporación al Hijo. En Gal. el ser hijo por Cristo es presupuesto para recibir el Espíritu.

El resultado de la adopción es que dejamos de ser esclavos y pasamos a ser hijos. El *pneûma Khristoû*, que recibimos, no es el *pneûma douleias*, sino el *pneûma huiiothesias*, por ser el Espíritu del Hijo. Cristo, el Hijo

enviado y entregado, comparte con nosotros su filiación, por su Espíritu que es Espíritu de adopción. El Padre nos adopta, en cuanto el Hijo comparte con nosotros su filiación (*Gal.* 4.5). Por la misión del Hijo en el Espíritu somos adoptados verdaderamente, es decir, somos hijos y herederos. En *Gal.* 4.7 aparece la fórmula comunitaria: *ei dê huiós, kai kleronómos*, con dos añadidos de Pablo. En primer lugar una frase de estilo conversacional directa que recuerda la misión hablada en forma de diatriba, y que se diferencia mucho del estilo formulario del fragmento: *hóste oukéti ei doulos allà huiós*. En segundo lugar el *dià theou*. *Theós* sin artículo subraya con el *dià* (cf. *Gal.* 1.1; 3.29; *Rom.* 5.11; *1 Cor.* 1.9) que Dios es el origen de toda la obra de adopción. Somos herederos de Dios. Cf. J. M. Bover, '«Heres per Deum» (*Gal.* 4.7)', *Bibl* 5 (1924) 373-75. El Padre, por Cristo obró en nosotros. En *Rom.* 8.14-17 después de la donación del Pneuma de adopción (15), aparece un inciso, propio de la pneumatología paulina. «El mismo Espíritu da testimonio a nuestro espíritu de que somos *tékna theou*» v. 16. (Cf. 8.26-27). El Pneuma no sólo nos da el ser hijos, sino también la conciencia viva de serlo. Las consecuencias de adopción se expresan en v. 17 con un empalme de frases formularias. Detrás de la expresión comunitaria *ei dê tékna, kai kleronómoi*, Pablo hace su comentario cristológico. El *dé / kái*, se empalma estilísticamente con un *mén / dé*. Si recibimos la filiación «con él», alcanzaremos la herencia con él. «Herederos de Dios ciertamente, pero siendo coherederos de Cristo» (*Rom.* 8.17). Por fin el *synkleronómoi* le trae a Pablo a la memoria el himno comunitario del seguimiento (*2 Tim.* 2.11-13) y añade parafraseando el *ei / kái*: «si es que padecemos con él, para ser con él glorificados» (*Rom.* 5.17). Las consecuencias de la filiación en el Hijo son, pues, la herencia común con el Hijo a la que se llega por el camino común de su muerte y resurrección.

Para el análisis de *Gal.* 4.1-7 cf. Schlier, *Gal.*, 188 ss.; Oepke, *Gal.*, 91 ss.; Burton, *Gal.*, 210 ss.; Zahn, *Gal.*, 190 ss.; Lietzmann, *Gal.*, 24 ss.; Duncan, *Gal.*, 125 ss.; Lagrange, *Gal.*, 95 ss.; González Ruiz, *Gal.*, 188 ss.; *StB* III, 563; W. M. Calder, 'Adoption and Inheritance in Galatia (*Gal.* 4.1-7)', *JThS* 31 (1929) 372-4. Para el análisis de *Rom.* 8.12-17, cf. Michel, *Röm.*, 194 ss.; Schlatter, *Gerechtigkeit*, 261 ss.; Lagrange, *Rom.*, 200 ss.; Sanday-Headlam, *Rom.*, 201 ss.; Kuss, *Röm.*, 596 ss.; Nygren, *Röm.*, 237 ss.; Leenhart, *Rom.*, 95 ss.; Althaus, *Röm.*, 89 ss.; *StB* III, 241 ss. Para toda la problemática de nuestra filiación, Schweizer, *ThW* VIII, 392 ss.; *RE*<sup>3</sup> X, 291-304; *RAC* I, 102 ss.; *DB* II, 2252 ss.; *DBS* III 1050. W. Marcel, *Abba*, 183 ss.; W. Twisselmann, *Die Gotteskindschaft der Christen nach dem Neuen Testament* (Gütersloh 1940); W. Grundmann, *Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu und ihre religionsgeschichtlichen Voraussetzungen* (Erfurt 1938); W. Schweizer, *Gotteskindschaft, Wiedergeburt und Erneuerung im Neuen Testament und in seiner Umwelt*, Dis. (Tübingen 1943); J. Dey, *Palingenesia* (Münster 1937); cf. también A. Harnack, *Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandte Erlebnisse in der ältesten Kirche* (Berlin 1918); M. G. Soenberg, *The Notion of Uiothesia in the Pauline Writings*, Dis. (Roma 1958).

107 Parece que la adopción en sentido estricto no se practicaba entre los israelitas. En el AT tenemos los casos de Moisés (*Ex.* 2.10), Guenubat (*1 Rey.* 11.20) y Ester (*Est.* 2.7-15), que se aproximan a lo que entendemos por adopción. Tenemos también otros restos, como puede ser la decisión de Abraham de dar sus bienes a su esclavo (*Gen.* 15.13), la aceptación del hijo de una esclava poniéndolo sobre las rodillas del padre (*Gen.* 30.3-8) o la acogida como hijo propio del que nace de la hija natural y el esclavo manumitido (*1 Cron.* 2.35). Estas formas de adopción llevan consigo un cierto derecho a la herencia del padre. Para el contexto del antiguo Oriente cf. M. David, *Die Adoption in altbabylonischen Recht* (Leipzig 1927); E. M. Cassin, *L'adop-*

tion a Nuzi (Paris 1938). Para la adopción en el mundo judío cf. S. Kardimon, 'Adoption as a Remedy for infertility in the Period of the Patriarchs', *JSS* 3 (1958) 123-36; S. Feignin, 'Some Cases of Adoption in Israel', *JBL* 50 (1931) 186-200; M. David, 'Adoption in het oude Israel', *Mededeel. Nederl. Akad. Letterk.* 18 (1955) 85-103; R. de Vaux, *Institutions*, I, 85-87; *ThW* V, 132-6.

Para el análisis de la familia judía, cf. *StB* II.372, 399, 824; I.778; II.10.122, 375, 380, 745; III.610.664; IV.24; III.559.217, 251, 374, 610, p. 3.653; I.776.996; II.557; I.853 s.; II.144 ss.; IV.1045; 698-774 (la citación es por orden temático). Cf. también de Vaux, *Institutions*, 37 ss.; Pedersen, *Israel*, 46-96; E. B. Cross, *The Hebrew Family* (Chicago 1937); D. Daube, 'Consortium in Roman and Hebrew Law', *Juridical Review* 62 (1950) 71-91; L. Enstein, *The Jewish Marriage Contract* (New York 1927); *ThW* V, 132-6; *Enc. Jud.* VI, 917; *RAC* VII, 297 ss. Para el análisis de la condición de los esclavos en el contexto judío, cf. Jos. Ant. 3.12, 3; 4.8, 28, 38; 12.2, 3; 4.9; 16.1, 1. Quiddusin, 12; 14b; 17b. Sotah, 23. A. Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden* (Leipzig 1896) 50 ss.; P. Heinisch, 'Das Sklavenrecht in Israel und in Alten Orient', *StC* 11 (1934-35) 201-18; M. David, 'The Manumission of Slaves under Zedekiah', *OTS* 5 (1948) 63-79; R. North, *Sociology of Biblical Jubilee* (Roma 1954) 135-57; de Vaux, *Institutions*, I, 125-40; R. Sugranyes, *Etudes sur le droit palestinien à l'époque évangélique* (Fribourg 1946) 86-106.

En el mundo helenístico la familia es una comunidad amplia. Junto a los hijos están los hijos adoptivos y los esclavos. La prolongación de la familia, en su herencia, en su culto y en su servicio público llevó a algunos a adoptar hijos. Esta asunción en el puesto y en la categoría del hijo, se configura según la filiación natural, sin alcanzar la verdadera realidad de aquélla. Hay una diferencia entre *thetòs huiòs*, *thèsei huiòs*, un hijo, por disposición del padre y el *grèsiòs huiòs*, *physei huiòs*, un hijo por originación, por naturaleza (P. Oxy. 1266; Ditt. Syll.<sup>3</sup> 3.12, 55). Para ahondar en este hecho es necesario precisar en qué consiste esta «posición de hijo». La filiación es función de la paternidad. El hijo adoptivo no elige al padre, es el padre quien lo elige a él. El que adopta, ha llegado a ser padre *poietòs patér* (P. Oxy. 1721), *thèsei patér* (P. Oxy. 504). Esto significa que la adopción da origen al «poder ser padre» o por mejor decir es un acto fundante de la potestad del padre. El poder del padre asume al hijo y así se constituye a sí mismo como padre y señor. Por esta época la paternidad de adopción no es, como será más tarde, guardería y cuidado del hijo, sino poder que se extiende a toda la vida del hijo, en orden a la herencia. El derecho griego conoce la adopción por testamento, pero aquí se trata de adopción entre vivos. El hijo queda subordinado al padre, bajo el señorío de su poder y la promesa cierta de la herencia. En el mundo helenístico no se acentúa tanto el carácter jurídico de la *patria potestas*, como ocurre en el proceso romano de la adopción. El acento está en la incorporación a la comunidad familiar, en el puesto de los hijos de sangre, bajo el poder paternal del padre, en orden a prolongar su herencia. De un valor singular para precisar el alcance de la adopción es P. Lips, 598; cf. L. Mitteis, 'Adoptionsurkunde vom Jahre, 381 n. Chr.', *Archiv für Papyrusforschung* 3 (1906) 173-84. Para el problema de la adopción en el mundo helenístico, Dieterich, *Mithrasliturgie*, 134-56; Deissmann, *Bibelstudien*, 66 ss.; Th. Whaling, 'Adoption', *PrinThR* 21 (1923) 223-35; A. Cameron, 'THREPTOS and related Terms in the Inscriptions of Asia Minor', en *Anatolian Studies* presented to W. H. Buckler (Manchester 1939) 27-62; M. J. Lagrange, 'La régénération et la filiation divine dans les mystères d'Eleusis', *RB* 38 (1929) 63-81; 201-14; V. Jacono, 'La *palingenestis* in S. Paolo e nell ambiente pagano', *Bibl* 15 (1934) 369-99; P. Jörs - W. Kunkel, *Römisches Privatrecht* (München 1935<sup>2</sup>) 293-95; *RE* I, 398-400; *RAC* I, 99-112.

Para el análisis de la comunidad familiar, cf. RE VI, 1980-84; RAC VII, 286-358; G. Glotz, *La solidarité de la famille en Grèce* (Paris 1904); R. Taubenschlag, *The Law of Greco-roman Egypt in the Light of the Papyri* (Warschau 1958) 133 ss.; 'Die patria potestas im Recht der Papyri', *Zschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, Röm. Abt. 37 (1916) 177-230; M. Borda, *Lares. La vita familiare romana* (Ciudad del Vaticano 1947); R. Paribeni, *La familia romana* (Roma 1941<sup>2</sup>); *Gnomon* 17 (1941) 382-4; J. Carcopino, *La vie quotidienne a Rome à l'apogée de l'empire* (Paris 1956) 97-124. Sobre las fratrias cf. RE XX, 1, 746-56; J. Seyfarth, 'Phrátra und phratría in nachklassischen Griechentum', *Aegyptus* 33 (1955) 3-38. Para el análisis de la condición de los esclavos, cf. W. L. Westermann, RE Sup. 6, 894-1068; *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity* (Philadelphia 1955); J. Vogt, *Sklaverei und Humanität*. Studien zur antiken Sklaverei und ihre Erforschung (Wiesbaden 1965); M. I. Finley, *Slavery in Classical Antiquity* (1960); F. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom* (Wiesbaden 1957-63); S. Lauffer, 'Die Sklaverei in der griechischen-römischen Welt', *Gymnasium* 68 (1961) 370-95; A. Calderini, *La manomissione e la condizione dei liberti in Grecia* (Roma 1965); P. Allard, *Les Esclaves chrétiennes jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident* (Paris 1914<sup>6</sup>). F. Lyall, 'Roman Law in the Writings of Paul-Adoption', *JBL* 88 (1969) 458-66; 'Roman Law in the Writings of Paul-The Slave and the Freedman', *NTS* 17 (1970) 73-9 acentúa el influjo de la realidad y legislación romana en la comprensión paulina de la adopción en Cristo, como relación nueva con el Padre que constituye en los derechos y deberes de hijo.

108 Nuestra filiación en Cristo sólo puede entenderse en el horizonte escatológico y sobre el fundamento cristológico. Para la tradición sinóptica, que empalma con la profética y apocalíptica: 1. La filiación de Dios está en la relación más estrecha con el reino de Dios en los últimos tiempos, es el bien de salvación, que se nos da en él. 2. Si el Mesías, portador del reino de Dios, está ahí, hay filiación de Dios. Todos los que pertenecen, es decir, los miembros de la comunidad mesiánica, llegan a ser hijos de Dios. Twisselmann, *Gotteskindschaft*, 39. «La filiación divina, que hemos conocido como la esencia del reino de Dios, es entrada y acción del éskhaton en la historia y vida de los hombres». Grundmann, *Gotteskindschaft*, 115. La mediación de la filiación se realiza por el Cristo. Los hombres de suyo no son hijos de Dios. Es necesario la conversión y el seguimiento de Jesús, para aceptar la paternidad de Dios que en él nos sale al encuentro. Bultmann, *Jesus*, 160 ss.

Pablo parte de estos mismos presupuestos, pero profundizados desde su perspectiva teológica. El reino es el Cristo muerto, resucitado y entronizado, que es la *dikaiosyne*, la *eleutheria*, la *katallagé*, la *eiréne* y la *kainé ktisis*. Pero esta justificación y liberación del éskhaton se actúan y se resumen en la *huiiothesia*. Bultmann, *ThNT* 279; Jerwell, *Imago*, 270 s. «Justificación y *huiiothesia* se implican estrechamente. Se las puede designar como conceptos paralelos. Ambos se alcanzan por la misma fe (*Gal.* 3.24; *ek pisteos dikaiothómen*; 26 *huioi theou... diá tés pisteos*), ambos son un acto de Dios que juzga. Es la acción de Dios, en la cual él, de gracia y por Cristo, acepta al pecador como hijo, le da los derechos de hijo y lo sitúa en un nuevo estado, es decir, en una nueva relación consigo». Twisselmann, *Gotteskindschaft*, 62. En *Rom.* se implican *dikaiosyne* y *huiiothesia*, en *Gal.* *eleutheria* y *huiiothesia*. En el fondo se trata, como veremos más tarde, de toda una interpretación de la filiación a la luz de la historia salvífica. Oepke, *ThW* V, 652.

Las tres imágenes que usa Pablo para expresarla apuntan sin duda al contexto socioeconómico helenístico, a las circunstancias concretas en que

viven los hermanos, pero su última raíz está en la historia del viejo pueblo de Dios. 1) Los colonos hechos ciudadanos y miembros de la casa, es una imagen evocadora para los pobres marginados de los suburbios que se reúnen en la iglesia en familia a partir el pan, pero lleva implicado consigo la visión histórico salvífica de los gentiles que están a las afueras de la ciudadanía de Israel. 2) Los esclavos convertidos en hijos era una expresión pregnante para la experiencia de la liberación cristiana, pero implicaba también el paso de la esclavitud de la ley a la libertad del evangelio. 3) Los hijos pequeños llegados a la mayoría de edad era el signo de la suprema madurez del Abba, pero hacía también referencia a la consumación de la vieja e inmadura filiación de Abraham. Ahora bien, con estas imágenes se describe un hecho: la filiación en el Hijo por el Espíritu. Cristo es verdaderamente el fundamento de nuestra filiación. Schweizer, *Gotteskindschaft*, 238. Hay una participación real en la vida y en la condición del Hijo, que es verdaderamente una incorporación (*Gal. 3.27 eis Khristón*) a él, una unificación (*Gal. 3.28 heis*) con él, que vive en nosotros. Marcel, *Abba*, 319; Zedda, *L'adozione*, 153. La adopción no es sólo un estatuto jurídico, sino una realidad óntica. Los creyentes son en Cristo y «por tanto son en el ser hijos de Dios», Schlier, *Gal.*, 200; D. J. Theron, «Adoption» in the Pauline Corpus, *EVQ* 28 (1956) 6-14. Esta comunión en la filiación del Hijo se realiza por el *pneûma tou huiou*, que es *pneûma huiothesias*. «Ser hijos, a saber, ser en Cristo Jesús (*Rom. 8.1*) para formar con él "como una sola persona mística" (cf. *Gal. 3.25*), es obra del Espíritu Santo (*Rom. 8.14*) que nos asimila al Hijo y nos transforma en la imagen del Hijo (8.29)». Marcel, *Abba*, 237.

«El Padre realiza por el Espíritu el plan que ha concebido al comienzo de la creación, poseer en los hombres imágenes multiplicadas del que es su imagen y su gloria en una Persona divina, su Hijo». Cerfaux, *El cristiano en San Pablo*, trad. esp. (Bilbao 1965) 391; cf. 269 ss. Evitando la expresión «persona mística», que traspone la categorización posterior a los textos de Pablo, tendríamos que hablar sin embargo de una persona corporativa, una familia de hijos en el Hijo, constituida por comulgar todos, aunque de modo diferente, en el mismo Espíritu. Twisselmann, *Gotteskindschaft*, 65 s.; Schoenberg, 'Adoptive Sonship', 75; C. Spicq, *Vie morale et Trinité selon Saint Paul* (Paris 1957) 59 ss. Ahora comprendemos por qué la *huiothesia* capacita y da derecho a amar y llamar al Padre en el mismo Espíritu, con el mismo grito de filiación que Jesús. «Siendo hijos adoptivos dirigen al Padre la oración "Abba" (*Rom. 8.15*). Se ve por ello que es Jesús, quien por su unión a los cristianos es el principio de su oración». Marcel, *Abba*, 231 s. «Cuando el Espíritu grita (*krádson*): "Abba, Padre", el que ora es el primer oyente, es testigo de la oración que el Espíritu dirige al Padre». «Los que oyen la oración y la confesión del Espíritu componen la iglesia de Dios». A. Hamman, *La oración*, trad. esp. (Barcelona 1967) 286 s. Con esta entrada al Padre por Jesús Cristo en el Espíritu, nuestra filiación se inserta en la realidad trinitaria. Bieder, 'Gebetswirklichkeit', 37.

109 La filiación adoptiva es un acontecimiento que afecta al ser y la vida de la comunidad creyente. La vida de Cristo se apropia de nosotros y nos introduce en el reino. «Para los cristianos, que han sido "trasladados al señorío del Hijo" (*Col. 1.13*), el mundo nuevo está ya presente de una manera real». Schweizer, *Gotteskindschaft*, 249, 258. La filiación es la inauguración en la comunidad y en el cosmos de la *kainè ktisis*, iniciada por el Cristo resucitado. Cristo es el *eikôn tou theou* (*2 Cor. 4.4*; *Fil. 2.6*; *Col. 1.15*) y los muchos hermanos que participan en su filiación están configurados con su imagen (*Rom. 8.29 symmórhous tês eikónos*, cf. *Col. 3.10*; *Ef. 4.24*). Jervell, *Imago*, 276 ss.; E. Larson, *Christus als Vorbild* (Uppsala 1962) 202 ss. Después volveremos detenidamente sobre esta comprensión de la comunidad



como nueva humanidad. Ahora tan sólo nos importa subrayar el acontecimiento de la filiación. Pablo para describirla recurre no sólo a la *adoptio*, sino a la *configuratio*.

La configuración de los hijos en la imagen del Hijo abarca desde el beneplácito eterno hasta la parusía. Rom. 8.29 parte efectivamente de la preexistencia. El Padre nos ha predestinado en el Hijo amado, para comulgar con él, para incorporarnos a él (*Ef.* 1.4-5). «Ser conformes con la imagen del Hijo equivale, pues, a asemejarse a esa imagen, adquirir, gracias a ella, una nueva *morphé*, una nueva condición existencial»; pero aquí se apunta sobre todo «al estado definitivo de la configuración con la imagen de Cristo: el de la resurrección». B. Rey, *Creados en Cristo Jesús*, La nueva creación según San Pablo (Madrid 1968) 213.14; A. R. C. Leaney, 'Conformed to the Image of His Son, (Rom. 8.29)', *NTS* 10 (1963-64) 470-79. Este proceso de configuración se inicia en el bautismo, al empezar a ser hijos, configurados con su muerte y resurrección (*Rom.* 6.5, 8) y se va actualizando y consumando en el camino del seguimiento, mientras los hijos y hermanos van padeciendo con él, para ser con él glorificados (*Rom.* 8.17). El Espíritu va actuando en la comunidad el señorío del crucificado Señor de la gloria y la configuración en su caminar es signo y causa de la configuración en su ser. Schweizer, *Gotteskindschaft*, 271 ss.; Spicq, *Vie*, 38 ss. Pero todo este proceso se funda en la cristología del *eikón*. El conmorir y el conresucitar son actos de la filiación, como Cristo se manifestó como Hijo cuando fue muerto y resucitado. Por eso la configuración filial sucede a medida que compartimos el acontecimiento pascual y se consumará cuando lo compartamos por entero. «La readquisición de la imagen de Dios según la creación es idéntica con la instauración de la comunión con Cristo», *ThW* II, 395. «Cristo es imagen de Dios: los creyentes incorporados al acontecimiento de Cristo llegan a ser imágenes del Hijo de Dios. Por el estar unido con Cristo, toma el hombre parte en lo que Cristo es y por ello llega a ser configurado con su figura, de modo que el intento creador de Dios llega a su meta», *ThW* VII, 788; Thüsing, *Per Christum*, 121 ss.

Ahora todavía «gemimos suspirando por la adopción» (*Rom.* 8.23), que se alcanzará con la resurrección del cuerpo. Por eso la plena configuración con el Hijo como «comunidad de vida y de ser» se alcanza en «la participación en el cuerpo glorioso de Cristo». J. Kurzinger, '*Synmórhous tés eikónos tou huiou autoú* (Rom. 8.29)', *BZ NF* 2 (1958) 294-99, esp. 296 s. *Rom.* 8.29 hace referencia a la «comunidad consumada en Cristo», que acontecerá en la resurrección del último día y que es el presupuesto de la configuración con él. Entonces, cuando los creyentes glorificados entren en la herencia con él (*Rom.* 8.17), se alcanzará la adopción escatológica (*Rom.* 8.23) y «él será *protótokos*, igual a ellos y, sin embargo, sobrepuesto en rango y dignidad, porque él permanece siendo su Señor». Michaelis, *ThW* VI, 878. A la *huiiothesis* sigue la *kleronomia*. Amiot, *Enseignement*, 209 ss. Los hijos, que han padecido con el Hijo, llegarán a sentarse con él a la derecha del Padre en el resplandor de su gloria (*Rom.* 8.17). Pero la herencia no es un hecho solamente individual o comunitario, sino cósmico. La herencia de los hijos liberados será la nueva creación, donde Dios sea todo en todos, el reino que abarque los cielos y la tierra. Twisselmann, *Gotteskindschaft*, 71 ss. Desde el AT la promesa es la vida nueva en una tierra nueva. La entrega del reino al Padre por manos del Hijo amado, cosmocrátor entronizado, consumará la plena apropiación de Dios, de la comunidad y del universo, será la *kleronomia* como *apolytroxis tés peripoíeseos*. G. Kruse, *La redenzione concepita come un acquisito nelle lettere di S. Paolo* (Roma 1967) 30 ss. La definitiva herencia de los hijos, coherederos del Hijo, será la nueva humanidad en la nueva creación. J. D. Hester, *Paul's Concept of*

*Inheritance. A Contribution to the Understanding of Heilsgeschichte* (London 1968) 69-89.

110 Ahora alcanzamos a descubrir la radical novedad de la filiación cristiana en el marco judeo-helenístico. Hijos de Dios para los judíos eran los hombres, porque habían recibido de sus manos el ser de la creación, o porque habían sido liberados en la predilección de la alianza. Pero siempre se mantenía la distancia soberana entre lo increado y lo creado. Yahvé era sobre todo Señor y Juez, aunque en su rostro se descubrieran poco a poco los rasgos del padre, no sólo para el pueblo, sino para cada uno de los creyentes. Ser hijo de Dios para los griegos era participar de las fuerzas naturales, que como en un proceso de generación daban a cada uno su ser y al hombre su logos. «En él vivimos, nos movemos y somos». «Raza suya somos» (Cf. Arato, Phaenom. 5; Dio. Chris. 12.28; Jos. Ant. 8.108; Sen. Ep. 41, 1; 120, 14). Cuando hablamos de nuestra filiación en Cristo no se trata de la elección y providencia de la alianza, ni de la génesis natural de la divinidad inmanente en el cosmos. Pablo ha descrito nuestra filiación como comunión, que es al tiempo adopción y configuración. El Padre es para nosotros exclusivamente el Padre de nuestro Señor Jesús Cristo y nosotros somos hijos suyos exclusivamente en la acción escatológica, por su Hijo en el Espíritu. Es una *kainè ktisis*, la anticipación del éskhaton en la incorporación al Abba del Hijo, que funda una fraternidad universal (Rom. 8.29). Desde aquí podrá ser incorporada toda la creación y toda la historia.

111 Llamamos contexto conversacional, cuando el término aparece espontáneamente en el diálogo, en momentos de acentuación especial, de comienzo o fin de conversación, para establecer un contacto personal con la comunidad. Aparece generalmente con partículas y expresiones del lenguaje diario como *oidate*, *loipòn oùn*, *hymeis dé*, *perì dé*, *toùto dè phemi*, etc. En este uso aparece en *1 Tes.* 2.1, 9, 14, 17; 3.1; 4.10.13; 5.1.4; *Gal.* 2.4; 3.15; 5.11; *1 Cor.* 1.11, 26; 2.1; 3.1; 4.6; 7.12-15; 11.1, 33; 12.1; 14.6, 39; 15.31; 16.11, 12; *2 Cor.* 8.18, 22, 23; 9.3; 11.9; *Rom.* 1.13; 7.1, 4; 8.12; 10.1; 11.25; 15.14; 16.1; *Fil.* 1.14; 2.25; 3.13; *Film.* 7.16, 20. Estos datos muestran que la llamada «hermanos» es un hecho común matizado por las circunstancias. Sorprende el número grande de veces que aparece en *1 Tes.* y *1 Cor.* donde se mantiene un diálogo inmediato y vivo con la comunidad, mientras en *Gal.* y *2 Cor.* el tono polémico reduce la manifestación del afecto familiar. Cuando Pablo habla con comunidades no conocidas, el título no desaparece, pero se reduce notablemente hasta casi desaparecer. *Ef.* es claramente un caso especial. Pablo habla a una comunidad reunida, en cuanto reunida, con un término que presupone conocido por ellos, usado con frecuencia como nombre que les caracteriza, incluso como nombre propio. En *1 Cor.* 5.11, *eán tis adelphòs onomadsómenos*, Pablo supone que el término está acuñado y es fundamento de exigencias de conducta. Esto significa no sólo que los creyentes se tratan como una familia de hermanos, sino que lo son, en cuanto el nombre manifiesta el ser y exige ser.

112 El contexto litúrgico es verdaderamente el puesto en la vida del título *adelphoi*. Entendemos por él los saludos y despedidas, las bendiciones, las eucaristías, las doxologías, incluso los fragmentos donde se entretujan elementos de fórmulas dentro de la reflexión teológica. «Hermandad» en este uso aparece en *1 Tes.* 1.4; 5.26, 27; *2 Tes.* 1.3; 2.13; *Gal.* 1.2, 11; 6.18; *1 Cor.* 1.1; 5.11; 6.1 ss.; 15.1; 16.20; *2 Cor.* 1.1, 8; 15.16; *Rom.* 16.10; *Fil.* 4.21; *Col.* 1.1, 2; *Fil.* 1.2; *Ef.* 6.23. *Adelphoi* aparece paralelamente con *hágioi* en despedidas. «Os abrazan todos los hermanos. Abrazaos unos a otros con el ósculo santo» (*1 Cor.* 16.20). Estos que saludan son entre otros la *ekklesia kat' oikon*

de Aquila y Prisca (1 Cor. 16.19). En la lista de saludos de Rom. 16 la iglesia en casa se expresa como *toûs syn autois adelphois* (14), *toûs syn autois pântas hagiôus* (16). En Fil. 4.21-2 aparecen seguidos en paralelismo. «Os saludan *hoi syn emoi adelphoi*. Os saludan *pântes hoi hâgioi*». «Hermanos» aparece también a veces en el lenguaje formular del saludo (Gal. 1.2; 1 Cor. 1.1; 2 Cor. 1.1; Fil. 1.2; Col. 1.2). Hay como dos polos en los cuales se encuadra: la comunidad que escribe existe en Dios Padre y en Jesucristo (Gal. 1.1-2, «Pablo, apóstol por Jesucristo y Dios Padre y todos los hermanos conmigo») y la comunidad que recibe la carta que existe en Dios Padre y el Señor Jesucristo (Gal. 6.18, «La gracia de nuestro Señor Jesucristo con vuestro espíritu, hermanos. Amén»). Es en esta dimensión donde se encuadran los santos y los hermanos. Los «santificados en Cristo Jesús» (1 Cor. 1.2), los «amados de Dios, llamados, santos» (Rom. 1.7) son los *adelphoi egapeménoi hypò tou theou* (1 Tes. 1.4), los *egapeménoi hypò kyriou* (2 Tes. 2.13). En el ámbito del amor que Dios Padre nos ha tenido por su Hijo en el Espíritu, los hijos amados son los «hermanos amados de Dios».

*Adelphoi* aparece por fin en contextos parenéticos. Son fragmentos de exhortación, de llamada a la exigencia del nuevo caminar, donde se incluyen las tablas domésticas o las indicaciones concretas de la conducta: 1 Tes. 4.1, 6, 10; 5.12, 14, 25, 27; 2 Tes. 2.1, 15; 3.1, 6, 13, 15; Gal. 4.12; 5.13; 6.1; 1 Cor. 1.10; 7.24; 14.20; 15.50, 58; 16.15; 2 Cor. 9.5; 13.11; Rom. 12.1; 15.30; 16.17, 24; Fil. 2.12; 3.1, 17; 4.1, 8. Construidos frecuentemente con *parakaléo*, *erotáo*, *deómai*, aparece a veces en ellos la fórmula en *kyriô* (1 Tes. 4.1; 2 Tes. 3.6; 1 Cor. 15.58; Rom. 15.30; Fil. 2.1), cuya pregnante significación cristológica y ecle-siológica veremos después. Contexto litúrgico y contexto parenético presentan dimensiones constitutivas de la comunidad escatológica y encuadran adecuadamente la significación de la fraternidad.

113 La comunidad de los hijos aparece como una fraternidad. Lohmeyer, *Gemeinschaft*, 11 ha defendido que los primeros cristianos, al llamarse hermanos, no establecen una relación con Dios como Padre. Sin embargo, los análisis anteriores atestiguan bien la implicación entre filiación y fraternidad. «En Cristo está el Hijo de Dios comunitariamente ante Dios. Porque todos tienen el mismo Padre, están entre sí y con Cristo en una relación fraternal. Es la continuación del pensamiento de la *familia Dei*». Twisselmann, *Gotteskindschaft*, 69. «Los cristianos son una familia porque tienen a Dios como Padre y a Cristo, el Hijo "primogénito" de Dios como su hermano (Rom. 8.29), en cuyo derecho a la herencia participan (Rom. 8.27). Las diferencias nacionales, sociales, sexuales ya no cuentan en Cristo». Deissmann, *Paulus* (Tübingen 1925<sup>2</sup>) 160.

## Segunda Parte

### 1.—Evangelio

1 *Euangélion / euangelidsesthai*, aparecen 23 veces en los Sinóp., 18 en Hech., 5 en Past., 4 en 1 Pedr., 2 en Heb. y 3 en Apoc. En Pablo aparecen 80 veces: 7 en 1 Tes., 2 en 2 Tes., 15 en Gal., 14 en 1 Cor., 10 en 2 Cor., 13 en Rom., 9 en Fil., 2 en Col., 1 en Film., 6 en Ef. El hecho de que aparezca en uso absoluto, muestra hasta qué punto está acuñada su significación: *tò euangélion*, 1 Tes. 2.4; Gal. 1.11; 2.2; 2.5; 2.14; 1 Cor. 4.15; 9.14 (2 veces); 9.18 (2 veces); 9.23; 15.1; 2 Cor. 8.18; Rom. 1.16; 10.16; 11.28; Fil. 1.5; Film. 13; Col. 1.5; Ef. 3.6; 6.19. Las implicaciones del evangelio se manifiestan ya en las construcciones formularias que lo caracterizan como *euangélion (tou) theou*

(1 Tes. 2.2; 2.8; 2.9; 2 Cor. 11.7; Rom. 1.1; 15.16), *euangélion tou Khristou* (1 Tes. 3.2; Gal. 1.7; 1 Cor. 9.12; 2 Cor. 2.12; 9.13; 10.14; Rom. 15.19), *euangélion tou kyriou hemon Iesou* (2 Tes. 1.8), *euangélion tou huiou* (Rom. 1.9); *euangélion tes dokses tou Khristou* (2 Cor. 4.4). Un desarrollo teológico sobre estas fórmulas suponen *euangélion tes soterias / tes eirénes* (Ef. 1.13; 6.15); *euangélion tes peritomés / tes akrobystias* (Gal. 2.7).

Pablo ve el evangelio como algo propio de él y de la comunidad: *euangélion mou / hemon* (1 Tes. 1.5; 2 Tes. 2.14; 2 Cor. 4.3; Rom. 2.16; 16.25). La relación del evangelio con ésta se nos esclarece aún más si advertimos que evangelio va unido generalmente a verbos de anunciar, hablar, proclamar, escuchar, recibir: *euangelidesthai* (Gal. 1.11; 1 Cor. 15.1; 2 Cor. 11.7); *katanagéllein* (1 Cor. 9.14), *keryssein* (1 Tes. 2.9; Gal. 2.2; Col. 1.23); *lalein* (1 Tes. 2.2), *gnoridsein* (1 Cor. 15.1), *didáskein* (Gal. 1.12), *anatithesthai* (Gal. 2.2); *akoúein* (Col. 1.5; 1.23); *prolambánein* (1 Cor. 15.1; Gal. 1.12); *dékhesthai* (2 Cor. 11.4). Para estos datos cf. *ThW II*, 714, 724, 735; Bauer, 627-30; Harnack *Kirchenverfassung*, 200 s.; E. Molland, *Das paulinische Euangelion* (Oslo 1934) 9-13; J. Giblet, 'De notione evangelii apud Paulum', *CollM* 44 (1959) 37-40; sobre todo P. Stuhlmacher, *Das paulinische Euangelium I Vorgeschichte* (Göttingen 1968) 56 ss.

2 La investigación exegética ha ido descubriendo lentamente que *euangélion* tiene sus últimas raíces en el AT y más concretamente en el Deuteroisaias, que después es asumido y reinterpretado por la apocalíptica. Cf. J. Müller, *Das persönliche Christentum der paulinischen Gemeinde* (Leipzig 1898) 55 ss.; A. Schlatter, *Die Theologie des Neuen Testament, I*, Das Wort Jesu (Stuttgart 1909) 583; *Der Evangelist Mathäus* (Stuttgart 1929) 360 s.; *StB III*, 4-11; M. Burrows, 'The Origin of the Term «Gospel»', *JBL* 44 (1925) 21-23; J. Schniewind, *Evangelion. Ursprung und erste Gestalt des Begriffs Euangelium* (Gütersloh 1927); Molland, *Paulin. Evang.* 31 ss.; Friedrich, *ThW II*, 705 ss.; 710 ss.; O. Michel, 'Freudenbotschaft und Völkerwelt', *DiTh* 6 (1939) 45-68; E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (Lund 1955) *passim*; J. W. Bowman, 'The Term Gospel and its Cognates in the Palestinian Syriac', en *New Testament Essays. Studies in Memory of Th. W. Manson* (Manchester 1959) 54-67; O. Michel, 'Evangelium', *RAC VI*, 1107-60; Stuhlmacher, *Paul. evang.*, 109 ss.

3 El término *euangélion* de la tradición comunitaria se remonta a Jesús mismo y a su anuncio del reino. En su existencia histórica actuó con poder, haciendo presente la acción escatológica de Dios entre los enfermos y los pobres. El señorío de Dios ha empezado en él haciendo justicia, trayendo redención a los pequeños. Cuando la comunidad quiere expresar y describir este hecho tiene a mano la tradición del mensajero del Deuteroisaias, reinterpretada en la apocalíptica. Los fragmentos más originarios de este nivel de formulación del evangelio son: *Mt.* 11.2-6; *Luc.* 7.18-23. «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres son evangelizados» (v. 23). Este acontecimiento es la manifestación de la justicia de Dios para la humanidad y el universo enteros. «Un evangelio entero para pregonarlo a los moradores de la tierra y a toda nación, tribu, lengua y pueblo, diciendo a grandes voces: «Temed a Dios y dadle gloria, porque llegó la hora de su juicio» (*Apoc.* 14.6-7). Reflejos de esta expresión más antigua serían el sumario de *Mc.* 1.14-5, y la presentación de Jesús en Nazaret según *Luc.* 4.16-30. Después *Mateo* (4.33; 9.3 s.; 24.14; 26.13), desde su perspectiva histórica y eclesiológica, resumirá la primera etapa de la evolución acuñando la expresión, *euangélion tes basileias*, entendido hacia el cumplimiento de las promesas en el nuevo pueblo por la nueva ley del nuevo Moisés.

Pero dentro mismo de la comunidad palestinese se esboza ya una nueva comprensión del evangelio. Sabemos que *1 Cor.* 15, 3ss. amalgama tradiciones de Jerusalén y Antioquía. El *euangélion tou Khristou*, que allí aparece, no sólo se remonta a las comunidades misioneras judeo-helenísticas de Siria, sino a la misma iglesia madre. Allí están los helenistas que reflexionan con los galileos el evangelio del reino a la luz de la mesianidad de Jesús, pero hacia el horizonte de la ecumene. Para ambos, evangelio es la llegada de Dios en Cristo por la palabra, entendiendo ésta en la línea del AT y de la apocalíptica judía. En él aparece el mensaje de salvación (*Mc.* 3.10; *Mt.* 24.14; *Rom.* 11.28; *1 Cor.* 11.26) entre la resurrección y la parusia del Cristo que consumará la historia. «En Jerusalén el *euangélion tés 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». Cf. Stuhlmacher, *Paul. Evang.*, 286. Para esta prehistoria del evangelio de Pablo, seguimos de cerca su interpretación, especialmente 267 ss.

4 Desde la publicación de la inscripción del calendario de Priene (Th. Momsen - V. von Wilamowitz - Moellendorf, 'Die Einführung des asianischen Kalenders', *MDAI*, athen. Abteilung, 24 (1899) 275-93) parte el intento de buscar en el contexto helenístico el marco original del evangelio. A. von Harnack, 'Als die Zeit erfüllet war', *Reden und Aufsätze* (Giessen 1906<sup>2</sup>) 301-6; A. Dieterich, 'EUANGELISTES', *ZNW* 1 (1900) 336-38; Deissmann, *LO*, 313 ss.; 'Die Botschaft der Kirche an die Welt: Das Evangelium', en H. Sasse (ed.), *Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung* (Berlin 1929) 128-36; P. Zondervan, 'Het Woord «Evangelium»', *ThT NF* 6 (1914) 187-213; R. Bultmann, *ThNT* 89 s.; W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen. I Evangelien* (Tübingen 1959<sup>3</sup>) 41-44; W. Marxsen, *Der Evangelist Markus* (Göttingen 1959<sup>2</sup>) 92; G. Bornkamm, *RGG II*, 749-53; 'Christus und die Welt', *GA I*, 168; F. Fascher, *BHH I* (Göttingen 1962) 456 s.; *ThBNT I*, 295-301.

5 Pablo es un misionero que existe anunciando el evangelio del reino realizado en Cristo. Cf. Rigaux, *Thes.*, 178-83; Oepke, *Thes.*, 160; Dibelius, *Thes.*, 6 s.; Fraine, *Thes.*, 79-81. «Se trata de un don total y continuo de sus propias fuerzas y de todo lo que él ha recibido. Su vida y su evangelio están en él enteramente unidos». Devailly, *Eglise*, 30. El anuncio del mensajero es la llamada de Dios al reino, la última intervención de Dios, que salva al mundo a través de Jesús. Cf. B. Rigaux, 'Evangelium im ersten Thessalonicherbrief', *WissWeis* 35 (1972) 1-12. La *eklogé* es el acto suprahistórico, anterior al tiempo (*Rom.* 8.28; 9.11; 11.5, 7, 28) que se distingue de la *klésis* «como el acto histórico, por el que Dios realiza su plan de salvación, en cuanto hace que el mensaje de la gracia alcance eficazmente a los elegidos y despierta en ellos la fe al evangelio». Dobschütz, *Thes.*, 69-70.

6 El evangelio anunciado en Tesalónica, tal como aparece sobre todo en *1 Tes.* 1.9-10, empalma directamente con la predicación judeo-helenística de la diáspora. La comunidad anuncia a los paganos el único Señor y Juez, que va a venir a juzgar la tierra y ante el cual el hombre debe disponerse con la *metánoia* y el cumplimiento de la Ley. Pablo habría asumido esta predicación, pues también él empezó a anunciar al Señor Jesús en la sinagoga, donde se hallaban los paganos, «temerosos de Dios», cf. Dibelius, *ib.*, 6 s.; Rigaux, *ib.*, 892 ss. La predicación de Pablo, empezaría apuntando a la revelación de Dios en la historia de Israel (*Rom.* 9.4 s.) y también, aunque más escasamente, a su manifestación en la naturaleza (*Rom.* 1.19 s.). Bultmann, *ThNT*, 71 s.; G. Bornkamm, 'Glaube und Vernunft bei Paulus', *GA II*, 121 ss.; W. Eltester, 'Schöpfungsoffenbarung und natürliche Theologie in

frühen Christentum', *NTS* 3 (1956-7) 93-114. Pero se concentraría enseguida en Jesús, en su muerte, en su resurrección y en su pronta parusia. Dobschütz, *ib.*, 81. Cf. G. G. Finlay, 'The Gospel of Paul at Thessalonica', *Exp* 2 (1890) 256-62; W. F. Howard, 'The Message of the Epistles: I Thessalonians', *ET* 44 (1932-33) 361-2; J. Munck, '1 Thes. 1.1-10 and the Missionary Preaching of Paul: Textual Exegesis and Hermeneutics Reflexions', *NTS* 9 (1963) 95-110.

La predicación misionera de Pablo tiene, pues, unos elementos que la separan radicalmente de la judío-helenística: la concentración cristológica y la espera de la parusia. Ya desde *1.2 Tes.* advertimos que el *euangélion tou theou* es el *euangélion tou Khristou* o expresado de otra manera, que la llamada a la *basileia* se hace por la proclamación del *Kyrios Iesoús Khristós*. Stuhlmacher, *Paul. Evang.*, 261 ss. El contenido del kerygma aparece en *1 Tes.* 1.9-10 de modo tan concentrado y estilizado que se ha pensado encontrar aquí la primera fijación literaria del catecismo y del credo. Cf. Dibelius, *ib.*, 6; A. Seeberg, *Der Kathechismus der Urchristenheit* (Leipzig 1903) 65 s.; Käsemann, *RGG* II, 995. Esto nos mostraría ya desde el principio la implicación entre evangelio y parádisos.

7 «Nuestro evangelio no fue entre vosotros en palabra sólo, sino también en fuerza y en Espíritu Santo» (*1 Tes.* 1.5). Ellos «recibieron la palabra en mucha tribulación, con alegría del Espíritu Santo» (*1 Tes.* 1.6). En la palabra está actuando la fuerza del Espíritu de santificación, que congrega, apropia y transforma. El evangelio es una *parádisos* (*1 Tes.* 2.13; 4.1; *2 Tes.* 2.15; 3.6), que hace comulgar con las otras iglesias, pero su eficiencia no está en ser palabra de los hombres, sino la misma palabra de Dios. «Al recibir (*paralabóntes*) de parte nuestra la palabra de la escucha de Dios (*lógon akoés tou theou*), no recibisteis palabra de los hombres, sino palabra de Dios (*lógon theou*), cual verdaderamente es, que obra (*energeitai*) en vosotros los que creéis» (*1 Tes.* 2.13). La llamada es el acontecimiento de Cristo, hecho palabra, que actúa en la comunidad de creyentes por el Espíritu.

La fuerza y la gloria de la palabra son obra de Dios, que actúa en la predicación del apóstol, haciéndola «correr» eficazmente, cf. L. M. Dewailly, 'Course et gloire de la Parole (*2 Tes.* 2, 1)', *RB* 71 (1964) 25-41. Es que Dios mismo está hablando en el evangelio. La palabra de Dios (*1 Tes.* 1.5; 2.16) se hace presente en la débil palabra del apóstol (*1 Tes.* 2.3-6, 9.10; 2. 7, 8, 11; 3.2). El anuncio es como acontecimiento salvífico y acción histórica de Dios en la forma del débil acontecimiento humano, encarnación de Dios, encarnación en el presente. Cf. B. Heneeken, *Verkündigung und Prophetie im ersten Thesalonicherbrief*. Ein Beitrag zur Theologie des Wortes Gottes (Stuttgart 1969) 1-42. En el evangelio es Dios mismo quien actúa por Cristo, en el Espíritu. Por eso «la manifestación del poder, el don del Espíritu Santo, crea la alegría del Espíritu Santo», Rigaux, *ib.*, 181.

8 El evangelio «anuncia un mensaje que hace ya saltar definitivamente el viejo tiempo del mundo, pero precisamente despierta y mantiene la esperanza en el señorío cósmico de Dios». Stuhlmacher, *Paul. Evang.*, 266. En esta irrupción del reino se constituye la iglesia. La comunidad «por la palabra vive ya en el campo de fuerza del reino de Dios, que está irrumpiendo». Heneeken, *Verkündigung*, 112. El fin de la llamada es el reino, pero en él y hacia él la misma llamada congrega a la comunidad en el corte de los tiempos. Rigaux, *ib.*, 183. La acentuación del acontecimiento cristológico en el horizonte escatológico de la parusia inmediata hace que Pablo no se detenga a reflexionar en la edificación de la iglesia por el evangelio. Quedan trazadas las coordenadas fundamentales en las que puede desarrollarse después esta dimensión eclesiológica. Sin embargo *euangélion* a este nivel no

es sólo la palabra de Dios que incide sobre la comunidad constituyéndola, sino palabra acogida, que la comunidad ha de proclamar, transmitir y realizar (1 Tes. 1.7, 8; 4.18; 5.11, 14). Heneeken, *Verkündigung*, 59-72; cf. F. Laub, *Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus. Eine Untersuchung zum Wirken des Apostels beim Aufbau der Gemeinde in Thessalonike* (Regensburg 1973).

9 El evangelio es una revelación de algo oculto, anticipándose en la palabra lo que se consumará al fin. Esta manifestación es también llamada al mensajero que ha de anunciar el acontecimiento escatológico (*Gal.* 1.15 = *Is.* 49.1; *Jer.* 1.5). Pero no es él quien lo realiza y revela, sino que se realiza y revela en él. Porque lo que se anuncia en la palabra del apóstol es Cristo. «Evangelio en el sentido del texto *Gal.* 1 s. es Jesucristo, crucificado, muerto, resucitado, revelado por Dios como Hijo, que es la única posibilidad para alcanzar la salvación. Evangelio no es por tanto ninguna fórmula o tradición, aunque se pueda servir de ciertas tradiciones kerygmáticas (así por ejemplo, *Gal.* 1.4), sino la salvación anunciada en Cristo, el Cristo anunciado (cf. 1.16 *hina euangelidsomai auton*)». Wegenast, *Tradition*, 44.

Revelar no significa aquí un acontecimiento psicológico, (cf. J. Munck, 'La vocation de l'Apôtre Paul', *StTh* 1,1-2 (Lund 1948) 131 s.), sino que en sentido apocalíptico es «la acción soberana de Dios, que inicia un nuevo tiempo del mundo». Bornkamm, *Paulus*, 44; *ThW* IV, 821-23; Oepke, *ThW* III, 558-97; Lührmann, *Offenbarungsverständnis*, 84 ss., 98 ss. Dios revela al apóstol su Hijo, es decir, el Señor entronizado. El Hijo de Dios en su revelación al apóstol se manifiesta como el contenido del evangelio, de modo que, donde resuena el evangelio apostólico, allí se hace presente el Hijo en la palabra. Schlier, *Gal.*, 55. Evangelio no es el que da la verdadera concepción de Cristo (Lagrange, *Gal.*, 6), sino en el que Cristo se hace presente y habla. El *en emoi* puede significar que Cristo se ha apropiado poderosamente del apóstol (Wikenhauser, *Christusmystik*, 89 s.) pero al tiempo inserta al apóstol en el acontecimiento escatológico, destinándolo a revelar a los pueblos. De ahí la cualificación del anuncio evangélico, como llamada «en Cristo». *Gal.* 1.6 no significa llamados *in gratiam*, a la gracia de Cristo, «sino en virtud del orden de la gracia (*in gratia*) inaugurado por Cristo; se podría casi traducir «gracias a Cristo»; pues es a causa de Cristo como Dios llama y es por Cristo, por quien viene la eficacia de esta llamada». Lagrange, *ib.*, 5. Cristo es el «evangelista originario» (Zahn, *Gal.*, 45-6) y la llamada es para ser en él (cf. *1 Tes.* 4.7; *1 Cor.* 7.15; *Col.* 3.15; *Ef.* 4.4). Burton, *Gal.*, 21. Pero el apóstol, por ser en él, es evangelizador de Cristo, el evangelio en persona, para toda la ecumene. «Pues el apóstol anuncia a Cristo, en cuanto Cristo se expresa por él en la palabra. Cf. *2 Cor.* 5.20; *1 Tes.* 4.2». Schlier, *Gal.*, 39.

10 La iglesia fundada por el evangelio en la gracia del Padre y del Señor Jesús, tiene un carácter definitivo, inalterable, que no puede cambiarse, ni prostituirse, sin quedar excluido al tiempo del ámbito de la salvación. Por ello este acontecimiento del derecho salvífico de Dios implica una dimensión jurídico-sacral. La justicia de Dios es su derecho que toma posesión de la comunidad y la constituye en su dinámica salvadora. No está en manos de los creyentes manejar el evangelio, utilizarlo para sus intereses, medirlo según sus perspectivas. Los judaizantes, al exigir la circuncisión, invalidan la justificación. Cf. F. F. Bruce, 'Galatian Problems 3. The «other Gospel»', *BJRL* 53 (1971) 253-71. La acentuación de los lazos que vinculan a Israel (descendencia de Abraham, circuncisión) lleva consigo el riesgo de prostituir el mismo evangelio. Cf. J. Eckert, *Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem*

*Galaterbrief* (Regensburg 1971) esp. 31-130. La comunidad está constituida y medida por el evangelio, en cuanto se hace presente en ella la obra escatológica del Padre por Cristo en el Espíritu. Cf. E. Grässer, 'Das eine Evangelium. Hermenutische Erwägungen zu Gal. 1.6-10', *ZThK* 66 (1969) 306-44. «Aunque nosotros o un ángel del cielo os anunciase otro evangelio distinto del que os hemos anunciado, sea anatema» (Gal. 1.8). «Evangelio, pues, significa para Pablo la llegada proléptica, aún oculta en la palabra (del apóstol), de la salvación y el derecho de Dios hecho cuerpo en Cristo en y sobre el mundo». Stuhlmacher, *Paul. Evang.*, 108.

Dios viene anticipadamente con su salvación y derecho realizados en Cristo, abiertos a todo el universo, proclamados en la palabra. Esto significa que por el evangelio se funda en la iglesia y mediante ella el ámbito del derecho santo, que tiene exigencias absolutas. El *éskhaton* es al tiempo gracia y derecho. La manifestación de la *dikaïosyne theou* crea unas relaciones socio-jurídicas, escatológicamente vinculantes. Por eso en la comunidad eclesial, donde aparece la justicia escatológica, la proclamación de la palabra puede fundar la *koinonía* y exigir el *anáthema*. Kässer, *EVB* II, 74 ss. Esta dimensión judicial del anatema se da en el contexto sinagoga (Cf. Schlier, *ib.*, 40; C. H. Hunzinger, *Die jüdische Bannpraxis im neutestamentlichen Zeitalter* (Göttingen 1954), pero queda transcendida por la escatología cristológica. Así se explica que Pablo, muy comprensivo con las personas, se muestre aquí radicalmente intolerante. Ello prueba que en el evangelio no está en juego la obra humana, sino la definitiva acción de Dios, bajo la cual él mismo está sometido. Oepke, *ib.*, 25. Cf. J. C. Lambert, 'Another Gospel that is no Another, Galatians. 1, 6.7', *ExpT* 12 (1900-1) 89-93. Estas dimensiones de la edificación de la comunidad por el evangelio nos revelan la estructura misma de la comunidad carismática y jurídica al tiempo.

11 Pablo tiene ante sí en Corinto unos «cristianos entusiastas», para los cuales el hombre ha entrado ya en el puesto del Cristo resucitado. Baumann, *Mitte*, 280 s. La soteriología corintia, entendida desde la perspectiva gnóstica y estoica, pretende en último término «la superación del mundo con la fuerza del propio ser». El hombre se libera mediante el *pneuma*, en cuanto está en sí mismo y vuelve sobre sí mismo. Wilckens, *Weisheit*, 270. Aquí estaría en último término el fundamento de la *sophia tou kósmou* y del *lógos sophias*, con los que se enfrenta el evangelio, en el que aparece el *lógos tou staurou*. Bornkamm, *GA* II, 120; C. Masson, 'L'évangile et la sagesse selon l'apôtre Paul', *RThPh* III, 7 (1957) 95 ss. Tal vez Pablo esté recogiendo aquí una colección de textos bíblicos usados por la misma comunidad: (*Is.* 29.14; *Ps.* 32.10 + *Is.* 10.12; 33.18; 40.13; 44.25). (Cf. L. Cerfaux, 'Vestiges d'un florilège dans 1 Cor. I.18-III.24', *RHE* 27 (1931) 521 ss.), pero en todo caso estarían asumidos en la típica comprensión paulina del evangelio desde la *theologia crucis*.

El evangelio está indisolublemente vinculado a la cruz de Cristo y, por ello, es de suyo escándalo y locura para el hombre. «El mensaje cristiano del hombre histórico, más aún del que murió como un criminal, como portador de la acción escatológica salvadora de Dios contradice el orgullo intelectual del hombre». Kümmel, *Kor.*, 169. La *sophia tou theou* manifestada en la *moria tou kerygmato*, «no es la propagación de una cosmovisión, sino la destrucción de toda cosmovisión como camino de salvación». Conzelmann, *Kor.*, 63. Así responde Pablo desde la teología de la cruz al humanismo inmanente de Corinto, de modo que el evangelio se ha convertido en escándalo. «El escándalo de la fe pertenece esencialmente al evangelio». G. Stählin, *ThW* VII, 354; *Skandalon* (Gütersloh 1930) 201 ss.; K. Müller, *Anstoss und*



*Gericht. Eine Studie zum jüdischen Hintergrund des paulinischen Skandalonbegriffs* (München 1969) 71-83; U. Wilckens, 'Kreuz und Weisheit', *KuD* 3 (1957) 77-108; H. Schlier, 'Kerygma und Sophia', *Zeit*, 206 ss.; Conzelmann, *ThNT* 266 ss.

El escándalo de la locura de Dios en el Cristo crucificado se acaba atestigüando en la elección de los pobres del mundo, de los que no son. El anuncio del evangelio, la congregación de la iglesia y la iniciación del reino han acontecido en las capas bajas de la sociedad, donde están los «locos», los débiles y los innobles. Cf. J. Bohatec, 'Inhalt und Reihenfolge der «Schlagworte der Erlösungsreligion» in 1 Cor. 1.26-31', *ThZ* 4 (1948) 252 ss. De este modo vemos cómo la perspectiva del «evangelio de Dios», que aparece en la tradición sinóptica, tomada del Deuterocanónico (42.1-7; 61.1-3), está asumida en el «evangelio de Cristo» de Pablo.

12 El detenido análisis de Stuhlmacher, *Paul. Evang.*, 266 ss., sobre evangelio en 1 Cor. 15.3-8, muestra cómo tenemos aquí un puente entre la comunidad cristiana palestinese y la helenística. Tres dimensiones fundamentales se incluyen en esta comprensión del *euangélion tou Khristou*: 1) el pensamiento de la elección histórica salvífica de Dios, documentada en el acontecimiento de Cristo; 2) la concentración cristológica en la muerte y resurrección de Jesús; 3) la implicación de la revelación pascual con la misión de los apóstoles (277). El evangelio, esbozado en las coordenadas escatológicas, se presenta como el Cristo muerto y resucitado en persona, que envía a sus testigos a fundar la iglesia. 1 Cor. 15.3 ss. ofrece una comprensión de la iglesia, naciendo del acontecimiento pascual, con el que se han iniciado los últimos tiempos. Kümmel, *Kirchenbegriff*, 7 ss. Además el evangelio aparece en una fórmula de la tradición comunitaria. La persona y el hecho de Cristo se describen con elementos fijados en la misma comunidad. *Euangélion* es hecho, palabra y hasta fórmula. La comunidad fundada por él existe anunciándolo y transmitiéndolo, de modo que el acontecimiento proclamado acaba expresándose en los límites, condicionamientos y formulaciones de una parádoxis. Cf. E. Lichtenstein, 'Die älteste christliche Glaubensformel', *ZKG* 63 (1950-51) 1-74; Winter, 'Corinthians', 142-50; Bammel, 'Herkunft', 401-19; Wengst, *Christ. Form.* 92 ss.

13 La proclamación del evangelio corta los tiempos, pues en él amanece la nueva creación. La predicación apostólica presenta la *dóksa* y la *dikaïosyne* de Cristo, imagen de Dios, y hace que la comunidad escatológica sea configurada en él y recreada. 2 Cor. 3.18-4.6 sería un comentario a *Gen.* 1.27, en el que la vieja creación estaría asumida y trascendida en la nueva, nacida por el anuncio del evangelio. Jervell, *Imago*, 173 ss. Cf. Aduriz, *Luz*, 36 ss.; Baracaldo, *Gloria*, 65 ss. Así se explica que Pablo acentúe la contraposición que provoca el evangelio en el mundo. «Allí la comunidad, que contempla en el Espíritu la gloria de Cristo, aquí la total ceguera que no puede percibir la *dóksa* divina de Cristo». Wendland, *Kor.*, 186. Esto se debe a que en los que van a la perdición se está haciendo presente el espíritu del mundo empecatado, en el que viven y piensan, el dios de este eón, que ciega los ojos de su inteligencia. Lietzmann, *Kor.*, 115. De este modo el evangelio de la cruz de Cristo corta los eones y divide la vieja y la nueva creación, pues en él se manifiesta «el yo de Dios» que hace «la crisis del mundo», Wilckens, *Weisheit*, 217.

Pero en la nueva creación se está empezando a edificar la comunidad escatológica por Cristo en el Espíritu. «Para la comunidad sólo hay un fundamento, que la soporta. Ella es la comunidad de Cristo. Este es el fundamento de su existencia y le da su posesión, su fuerza, su ley, su meta». Schlatter, *Bote*, 133. Un hecho seguro es que Pablo, como sabio arquitecto

(1 Cor. 3.10), es el que le ha dado este fundamento con el servicio apostólico del evangelio. De todas formas no es el apóstol el que sostiene el evangelio, sino el evangelio al apóstol. Parece que *keimenos* es un término técnico para indicar «el cimiento que está ahí puesto» (cf. A. Fridrichsen, *ThZ* 2 (1946) 316 s.). «Pablo quiere acentuar que ninguno, ni siquiera él mismo, podría poner otro fundamento que el puesto por él». Kümmel, *Kor.*, 172. El servicio apostólico sucede «en aquello, que previamente ha sucedido por Dios en Cristo». Wendland, *Kor.*, 34. En 1 Cor. 3.9-11 el evangelio, anunciado por el apóstol, aparece en su función de fundamentación de la comunidad. Cf. Vilhauer, *Oikodome*, 79 ss.; Pfammatter, *Bau*, 19 ss. «El fundamento es la predicación de Cristo». Lietzmann, *Kor.*, 16. Estamos ante una consideración cristológica-eclesiológica de la obra de fundamentación. «La Iglesia, la comunidad es una casa edificada por Dios, por Cristo, y que ha de edificarse incesantemente por la comunidad y sus dirigentes con Dios en Cristo». K. L. Schmidt, *ThW* III, 63.

14 El *euangélion theou* (Rom. 1.1; 15.16) es el evangelio que tiene a Dios por autor, en cuanto es él quien actúa y habla a través de los mensajeros que lo enuncian, incluso a través de su Hijo. Michel, *Röm.*, 36; Zahn, *Röm.*, 32. La nueva noticia escatológica es creadora. Dios, al revelar, actúa. Por eso Rom. 1.1 debe ser entendido de «Dios mismo que se presenta en el evangelio como el actor». R. Asting, *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum* (Stuttgart 1939) 251. Este carácter creador del Evangelio, que es al tiempo palabra y acción, palabra eficiente de Dios, se expresa en Rom. 1.16 al llamarlo «fuerza de Dios».

*Dynamis* es una de las expresiones más significativas del helenismo, que ve el cosmos penetrado de fuerzas. Sin embargo esta fuerza es *soteria* (Rom. 1.16), salvación escatológica. El evangelio no es una fuerza natural, sino una fuerza histórica, y no de la historia humana, sino de la historia salvífica. En el rabinato se decía que la tora es la fuerza de salvación (Mek. Ex. 15.26 y 15.13), pero para Pablo el puesto central de la ley ha sido ocupado por Cristo. El evangelio es fuerza de Dios (cf. 1 Cor. 1.18, 24), es decir, manifestación de su poder divino, acción creadora, conservadora, salvadora. Por ello «*dynamis* es el signo de Dios, de su aparición y de sus hechos poderosos; por su *dynamis* se impone Dios contra toda resistencia y contra toda impotencia de los hombres y de los poderes... "Fuerza" es aquí manifestación de la divinidad de Dios». Michel, *ib.*, 51-2. Parece que Pablo está dialogando con el helenismo (fuerza de la naturaleza; cf. Dieterich, *Mithrasliturgie*, 46 s.) y con el judaísmo (fuerza de la tora; cf. Grundmann, *ThW* II, 310). Frente a ellos quiere acentuar la manifestación escatológica de Dios en el evangelio con todo el poder de su fuerza, frente a todo señorío y poder satánico que domina el mundo. Cf. W. Grundmann, *Der Begriff der Kraft in der neutestamentlichen Gedankenwelt* (Stuttgart 1932) 84. Esta fuerza consiste en una persona.

El contenido del evangelio de Dios es Jesús, su Hijo y Señor. «Ninguno puede revelar al Hijo más que el Padre. El, ninguno otro, manifiesta quién es el Hijo y por qué lo envía». Schlatter, *Gerecht.*, 19; Baules, *Evang.*, 19 ss. El contenido de este evangelio no es otro que este sólo: el Hijo de Dios». Althaus, *Röm.*, 7. Este Hijo enviado a la carne es el Cristo, nacido de la simiente de David y el Kyrios entronizado en el Espíritu. El *euangélion theou* se revela, pues, como *euangelion Khristou* (Rom. 15, 19). La acción de Dios en el evangelio es sobre todo el Hijo, entregado como Cristo. «*Dynamis theou* en este contexto es la fuerza de Dios que obra y actúa en la historia, precisamente en el acontecimiento de Cristo». *ThW* II, 310. «El evangelio recibe su fuerza porque trata de Cristo y de la acción que Dios realizó

por él». Kuss, *Röm.*, 21: «Cristo es el realizador de la salvación de Dios, el enviado y el revelador de Dios». Nygren, *Röm.*, 54; Asting, *Verkündigung*, 252. Por eso avergonzarse del evangelio es avergonzarse de Cristo (*Mc.* 8.38). Cf. C. K. Barret, 'I am not ashamed of the Gospel', en Barth y otros, *Foi*, 19-41.

15 Sabemos ciertamente que Pablo anuncia el evangelio a la comunidad de Roma, dividida por las tensiones entre judeocristianos y paganocristianos. W. Lütgert, *Der Römerbrief als historisches Problem* (Gütersloh 1913) 82 ss. Recordando sus privilegios, se resisten a la unidad. H. Preisker, 'Die historische Probleme des Römerbriefs', en *Wissenschaftliche Zeitschrift der Fr. Universität Jena* 1 (1952-53) 26 s.; G. Harder, 'Der konkrete Anlass des Römerbriefs', *Theologia Viatorum* 6 (1954-8) 19 ss.; X. L. Dufour, 'Juif et gentil selon Romains I-XI', *Stud. Paul. Congr.* I, 309-15. En esta situación comunitaria, Pablo proclama su evangelio, el plan de salvación del Padre (2.21 ss.; 8.28 ss.; 9-11; 16.26) realizado en su Hijo. (3.24-26 + 5 + 8).

«El evangelio de Pablo (2.16; 16.25), cristalizado en la carta a los romanos, es realmente el del Padre sobre su Hijo Jesucristo. El es el comienzo, medio y fin de este evangelio». Prümm, 'Struktur', 349. El evangelio revela que todos, judíos y griegos, están bajo el pecado (*Rom.* 3.9). A todos se dirige la llamada aparecida en Cristo (*Rom.* 9.24), todos han de ser congregados en torno a él como Señor. El evangelio es la «buena noticia» del Deuteronomio (*Rom.* 10.15 = *Is.* 52.7). La «palabra de Cristo» (*Rom.* 10.17) alcanza hasta los confines del orbe por la misión (apostolé), que anuncia el mensaje (*kérygma*) y posibilita la escucha (*akoé*) (*Rom.* 10.14 ss.). Cf. D. P. Skerry, 'Faith Born of Preaching', *AmER* 158 (1968) 299-318. Evangelio es la proclamación del Kyrios, que congrega y unifica a todos en su señorío: *ou gár estin diastolè loudaiou te kai hēllēnos* (*Rom.* 10.12). Cuando la comunidad, en la obediencia de la fe, lo aclama como Señor en el *rēma pisteos* y se somete a él, todos alcanzan la *soteria* (*Rom.* 10.10), todos, judíos y gentiles (*Rom.* 1.16; 2.9-10; 3.21-30; 9.45).

Parece que la confesión «Jesús es el Señor» (cf. *1 Cor.* 12.3; *Fil.* 2.11) es una fórmula litúrgica del bautismo (*Mc.* 16.16; *Hech.* 8.37); Michel, *Röm.*, 258. Fe y bautismo son la respuesta de la comunidad al evangelio proclamado, que la constituye. De este modo *Rom.* 1.16 s. empalma con 10.8 ss. En el horizonte escatológico, se ha pasado de la dimensión cristológica a la eclesiológica. El evangelio funda la comunidad en cuanto la congrega, la unifica y la salva en el señorío de Cristo. «El evangelio está en el mundo. Aquellos que son enviados a anunciarlo, lo prolongan. De este modo se oye al Señor, se cree en él, se confiesa su nombre y se pertenece a aquellos que se salvan». Schlatter, *ib.*, 316. Pero el evangelio que funda la comunidad, está al tiempo encomendado a ella para que lo irradie. Pablo, el apóstol, está enviado a anunciarlo *eis hypakoèn pisteos* en todos los pueblos (*Rom.* 1.5). El ha de presentar al Padre la ofrenda de los pueblos, *prosphorà tôn ethnôn* (*Rom.* 15.16). Ese será el resultado de la irrupción escatológica, el retorno de la humanidad a Sión (*Is.* 66.20), la recreación de los cielos y de la tierra, asumidos y transcendidos en el señorío de Cristo.

El apóstol y la comunidad han de proclamar al Kyrios en toda la ecumene, haciendo que la humanidad entera lo confiese. Cf. H. W. Bartsch, '...Wenn ich ihnen diese Frucht versiegelt habe. *Röm.* 15:28. Ein Beitrag zum Verständnis der paulinischen Mission', *ZNW* 63 (1972) 95-107. Hablan «la palabra de Dios» (*Fil.* 1.14), predicando a Cristo (*Rom.* 1.15). El evangelio en ellos es una realidad, que empieza (*Rom.* 4.15), que progresa (*Rom.* 1.2), que se confirma (*Rom.* 1.7), por la que se lucha (*Rom.* 1.27), a la que se sirve (*Rom.* 2.22), en la que se comulga (*Rom.* 1.5). El Cristo anunciado (*Rom.* 1.18) es palabra de evangelización, que la comunidad misionera

proclama, traduce en su vida y en su acción, trasmite llamando a la fe y a la sumisión. En el tiempo entre la resurrección y la parusía se extiende la iglesia, que ha de llevar a su plenitud el evangelio, bajo el señorío de Cristo, hacia la liberación de la creación entera en la libertad de los hijos de Dios. Es entonces cuando el evangelio alcanza su plenitud (*Rom.* 15.19) y la comunidad con el apóstol pueden ofrecerlo al Padre como ofrenda cultural, ecuménica y cósmica. (*Rom.* 15.16 *hierourgouinta tò euangélion*) cf. también J. Knox, 'Rom. 15.14-33 and Paul's Conception of His Apostolic Mission', *JBL* 83 (1954) 1-12.

16 La implicación entre evangelio y misterio parte de la apocalíptica. En efecto, en ésta se distinguen dos modos y momentos de revelación: primero, los misterios se revelan a los justos, mientras se mantienen ocultos al mundo (*Dan.* 2.28-29; et. *Hen.* 63.3; *sir.* *Bar.* 81.4; 4 *Esdr.* 14.5; 1 *QHab.* 7.4 s.; 1 *QH.* 4.27 s.); después, se manifiestan al cosmos entero. Sjöberg, *Menschensohn*, 2. Para el análisis del contexto histórico-religioso cf. A. D. Nock, 'Mysterion', *Harvard Studies in Classical Philology* 60 (1952) 201-4; E. Vogt, 'Mysteria in textibus Qumram', *Bibl.* 37 (1956) 247-57; J. Coppens, 'Le «Mystère» dans la théologie paulinienne et ses parallèles qumránienes', *RechB* 5 (1960) 142 ss.; B. Rigaux, 'Révélation des Mystères et perfection à Qumrám et dans le Nouveau Testament', *NTS* 4 (1957-58) 237 ss.; E. Brown, 'The Semitic Background of the New Testament Mysterion', *Bibl.* 39 (1958) 426-48; 40 (1959) 121-25. Misterio es una historia preparada en Dios desde la eternidad que ha empezado ya su cumplimiento; una historia que une principio y fin, creación y consumación; una historia que acontece en la comunidad, pero con una intencionalidad cósmica. El apocalipsis del misterio divide los tiempos de la ignorancia y de la revelación. En este caso, sin embargo, el corte no se obrará por una manifestación de acontecimientos futuros, sino que se ha obrado por un acontecimiento pasado, que está actuando como presente.

La radical diferencia con la apocalíptica, incluso con Qumram, está en que ya se ha iniciado el tiempo escatológico con la epifanía de Cristo en su iglesia. El *mysterium Dei*, la historia pretendida y preparada en la intimidad de Dios desde siempre (*1 Cor.* 2.6-16) se ha desvelado en Cristo (*Col.* 2.2; cf. 1.27; 4.3), el *Kyrios tés dókses*, que reúne la comunidad escatológica en orden a someter el universo entero para gloria del Padre (*Ef.* 1.9, 10); Bornkamm, *ThW* IV, 828 s.; cf. también D. Deden, 'Le «Mystère» paulinien', *ETL* 13 (1936) 405 s.; K. Prümm, '«Mysterion» von Paulus bis Origines', *ZKTh* 61 (1937) 391 ss. El contenido del misterio no es sólo la inhabitación de Cristo en los corazones de los creyentes (*Wagenführer, Bedeutung*, 96), sino sobre todo «el Cristo predicado entre los pueblos, el Señor anunciado en medio de la comunidad». Lohse, *Kol.*, 121 s. El *mysterion* es, en efecto, «la gloria cósmica de Cristo» (Dibelius-Greeven, *Kol.*, 24), pero manifestada y actuada en la comunidad creyente. Señorío e iglesia son inseparables, aunque no se identifiquen.

En estas coordenadas se explica la inserción del evangelio en el misterio, o mejor, el evangelio como expresión del misterio. «La predicación no sólo da testimonio de la revelación acaecida del misterio de Dios, es decir de Cristo (*Col.* 2.2; 4.3), sino que pertenece incluso al suceso del *mysterion* y al acontecimiento de la revelación», *ThW* IV, 827. De este modo, misterio llega a convertirse en término técnico para expresar el mensaje cristiano de salvación: *Ef.* 6.19 *tò mysterion tou euangeliou*; *1 Tim.* 3.9 *mysterion tés pisteos*; 3.16 *tò tés eusebeias mysterion*. El evangelio al fundar la iglesia para el señorío del Kyrios es revelación y realización del propósito oculto del Padre sobre la historia y el universo enteros.

17 En *Col.* y *Ef.* se acentúa aún más la comprensión del evangelio, como tarea a proclamar y realizar por la iglesia. El *plerôsai* la palabra de Dios (*Col.* 1.25), que ya encontrábamos en *Rom.* 15.19, parece una expresión extraña en la teología paulina. Ni el apóstol, ni la comunidad pueden añadir nada al acontecimiento del evangelio, pero sí pueden acogerlo, proclamarlo y actuarlo. «La palabra de Dios se plenifica, si es proclamada en todos los lugares y anunciada a toda criatura bajo el cielo», Lohse, *Kol.*, 118; Asting, *Verkündigung*, 138. Plenificar es «realizar» la palabra, es decir, proclamarla concretamente. Dibelius-Greeven, *Kol.*, 24. La «llamada» del evangelio hace nacer la iglesia y por la iglesia la «llamada» alcanza al universo entero, irradiándose en plenitud el misterio de Cristo. Schlier, *Zeit*, 304 s. «La Iglesia en sí y por sí hace experimentar la sabiduría de Dios a las potencias y poderes. Así es el misterio público del cosmos». Schlier, *Eph.*, 157; Dibelius, *Eph.*, 75; Cerfaux, *Eglise*, 294 ss. En efecto, la iglesia incorporada a la muerte, resurrección y entronización de su Señor (*Ef.* 2.5 s.), se convierte «por su ser fáctico en reveladora de la multiforme sabiduría de Dios» para los *arkhai* y *eksousiai* en *epouraniois* (*Ef.* 3.10). Bornkamm, *ThW* IV, 828.

El evangelio como tarea, es al tiempo palabra y acción. La existencia misma de la iglesia revela, convirtiendo la palabra en hecho. El anuncio misionero del evangelio se actúa en la reconciliación de la humanidad que inaugura la nueva creación. «La iglesia no se integra en los esquemas dados de la vida religiosa, social y política... La manifestación de la multiforme sabiduría de Dios tiene lugar allí, donde la iglesia es lo que debe ser. En la iglesia debe manifestarse que los muros de la enemistad, que separan, han quedado derribados y que la unidad en Cristo es la meta de Dios para su creación». Dahl, *Eph.*, 44. El evangelio como tarea significa, que la iglesia, fundada por él, está comprometida y proyectada por él más allá de sí misma hacia el futuro de la recapitulación en el señorío de Cristo para el reino de Dios.

18 A. Harnack, *Wesen*, 49 ss., intuyó con agudeza el paso del «evangelio de Dios» al «evangelio de Cristo» y planteó el problema del «doble evangelio». Al evangelio anunciado por Jesús, pertenece el Padre, pero no el Hijo. Jesús no es una parte constitutiva del mensaje, aunque sea él su realización personal e incluso el camino hacia el Padre. Jesús fue el «anunciador», pero no el «anunciado». Pero ya en el primer estadio evolutivo, que va desde Jesús a la comunidad de los que creen en él, se advierte que el evangelio sólo se manifiesta plenamente en el Hijo, que hizo la voluntad del Padre. Ya entonces es entendido como evangelio de Cristo. Harnack, *Dogmengeschichte*, I, 81 s. «El "primer" evangelio contiene la verdad; el "segundo" evangelio contiene el camino y ambos dan la vida» (*ib.*, 224).

Pablo ha acentuado la configuración cristológica del evangelio del reino de Dios: *euangélion* ha pasado a ser el centro de su predicación, «el mensaje del propósito salvador de Dios anunciado por los profetas, realizado por la muerte y resurrección de Cristo». 'Evangelium. Geschichte des Begriffs in der ältesten Kirche', en Harnack, *Kirchenverfassung*, 235. Cf. también 'Das doppelte Evangelium im Neuen Testament', en *Aus Wissenschaft und Leben* II (Giessen 1911) 213-24. E. von Dobschütz, 'Gibt es ein doppeltes Evangelium im Neuen Testament?', *ThStKr* 85 (1912) 331-66. Pronto nace la sugerencia en el campo dogmático de que no se podría separar de modo tan radical el Jesús histórico del entronizado, el evangelizador del evangelizado. M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (Leipzig 1896); 'Gehört Jesus in das Evangelium?', en *Dogmatische Zeitfragen*, II (Leipzig 1908) 51-78. Esta perspectiva está recogida por J. Schniewind, *Die Begriffe Wort und Evangelium bei Paulus* (Bonn 1910).

El evangelio es el «orden de la salvación» de Dios, «la revelación fáctica de Dios» (*ib.*, 84), que se realiza como «aparición y presencia de Cristo» (*ib.*, 93). Cristo no es sólo el que lo anuncia y lo funda, sino el que está pneumáticamente presente en él (*ib.*, 108).

«Evangelio de Dios» y «Evangelio de Cristo» es una falsa alternativa. «Jesús es precisamente tanto el *Khristós* como el *euangelidsómenos*. Como dice la sinopsis, él es sobre la tierra, por la fuerza de su palabra, el Mesías oculto; él es según la predicación de toda la comunidad primitiva, el entronizado, el mismo que actúa y obra en el *euangélion*». Schniewind, *Euangelion*, I, 24; cf. II, 1 ss. Este planteamiento, influido tal vez en su origen por la precomprensión dogmática (Cf. H. J. Kraus, *Julius Schniewind. Charisma der Theologie* (Neukirchen 1965) 37 ss.), se continúa en Friedrich, *ThW* II, 726 ss.; Molland, *Euangelium*, 60 ss.; Asting, *Verkündigung* 351 ss. Stuhlmacher, *Paul. Evang.*, 207 ss. ha vuelto a tomar en su radicalidad el planteamiento histórico-tradicional de Harnack y ha analizado la prehistoria del evangelio de Pablo, mostrando que ya desde la comunidad de Jerusalén el evangelio del reino está entendido a la luz de la mesianidad de Jesús y que por tanto el *euangélion tou theou* (1 Tes. 1.9 s.) y el *euangélion tou Khristou* (1 Cor. 15.3-8) aparecen en esencial implicación. Pablo ahondaría en ella al ver en el Cristo muerto y resucitado, al Hijo de Dios entronizado como Señor.

19 Pablo acentúa la concentración cristológica del evangelio, pero siempre en el marco escatológico teocéntrico. El evangelio es acción de Cristo, en cuanto es acción de Dios en él. El evangelio proclama y actúa el plan salvador de Dios, obrado mediante Cristo. Cf. J. Murphy - O'Connor, *La prédication selon Saint Paul* (Paris 1966) 16 ss., 28 ss. Dios es el origen del evangelio; «más aún, Dios mismo se presenta en el evangelio como el que actúa». Asting, *Verkündigung*, 251. Pero a diferencia del evangelio del único Dios, anunciado por los judíos en la diáspora, Pablo anuncia el evangelio de Dios, realizado en Cristo. Cf. C. Bussmann, *Themen der paulinischen Missionspredigt auf der Hintergrund der spätjüdischellenistischen Missionsliteratur* (Bern 1971). *Euangélion tou Khristou* puede, en efecto, ser comprendido, entendiéndolo el genitivo como gen. auctoris. El evangelio es la «acción» y la «presencia» de Cristo. Schniewind, *Wort*, 96. Cristo es el evangelizador por ser «el realizador de la salvación de Dios, el enviado y revelador de Dios». Asting, *Verkündigung*, 352. Pero al tiempo el *tou Khristou* puede ser entendido como gen. object. El centro de la buena noticia es la historia de Jesús con su pasión, muerte y resurrección. «Si se quiere resumir el contenido del evangelio en una palabra, sería ésta: Jesús el Cristo». Friedrich, *ThW* II, 728. Evangelio es el mensaje de Cristo y de su significación salvífica. «La substancia del evangelio es el drama cristológico del Cristo preexistente, que se hizo hombre, que fue crucificado y elevado a la dignidad de Señor». Molland, *Euangelion*, 75. «Las diferencias que nosotros acostumbramos a hacer, no existen para Pablo. Objeto y sujeto de la predicación es Cristo, y el terrestre y el entronizado es el mismo». *ThW* II, 726.

El *euangélion* parte de Cristo y presenta a Cristo. «En su contenido, este mensaje de salvación es la predicación de Jesús Cristo, como crucificado. En la cruz se ha manifestado de tal manera la justicia de Dios, que hay que encontrar en este acontecimiento la irrupción del nuevo eón. Para Pablo, en la cruz y resurrección de Jesús Cristo, ha acontecido ya la irrupción decisiva del señorío de Dios». Michel, *RAC* VI, 1120. Por eso, el Cristo encarnado, muerto, resucitado y entronizado, es el evangelizador y el evangelizado en el *euangélion tês basileias*. Cf. H. Schlier, *Wort Gottes* (Würzburg 1958) 35-52. El anuncia el reino, él es el reino. Por esto, el evangelio, como anuncio de toda la obra del Padre por su Hijo en el Espíritu

para inaugurar la nueva creación y congregar la comunidad escatológica, se concentra en la proclamación del Señor Jesús. El Kyrios es el lugar-teniente del Padre en la *basileia*, que vino y está viniendo en él para toda la humanidad y el universo, hasta su consumación. El contexto teológico del Deuterocanónico y de la apocalíptica, la predicación misma de Jesús aparecen aquí asumidos por Pablo en su comprensión del evangelio como proclamación del señorío del Kyrios para el reino de Dios.

20 El evangelio se expresa en la palabra. El acontecimiento de Cristo sucedió en la historia cósmica y humana. Los hombres pueden hacer presente y apropiarse de lo acontecido por la palabra. El hecho pasado es irreplicable, pero se puede historiar, contar en el presente para el futuro. La historia se hace con la palabra, se convierte en palabra, pero las palabras no sustituyen ni expresan adecuadamente los hechos. Para el griego, la palabra recuerda la historia; para el hebreo, la hace presente, sobre todo cuando se trata de la historia salvífica, hecha por la palabra de Yahvé, presencializada en el pueblo por el memorial de la proclamación y por los signos. Claramente se advierte que el NT no empalma directamente con el *lógos* griego, sino con la «palabra de Dios» del AT. Kleinknecht-Procksch, *ThW* IV, 76 ss. Pero *euangélion* tiene una configuración cristológica mayor, de modo que en él se expresa el kerygma, proclamado autoritativamente por el apóstol. El *lógos* es término más amplio y con mayor enraizamiento veterotestamentario. Pero ambos términos tienen una radical unidad. Para todo este problema cf. R. Schuster, *Evangelium und Wort. Untersuchungen zur Frage nach dem Wortsinn des Evangeliums bei Paulus*, Dis. (Marburg 1967-68).

La comunidad tiene que obedecerlos (*hypakoúein*) (2 Tes. 3.4), recibirlos (*dékhesthai*) (1 Tes. 1.6; 2.13) y plenificarlos (2 Cor. 11.4; Rom. 15.19; Col. 1.25). Cf. Schniewind, *Wort*, 115 ss.; Asting, *Verkündigung*, 423. La palabra del evangelio no expresa una doctrina, cf. Baur, *Vorlesungen*, 159; Paulus, 353; C. Holsten, *Das Evangelium des Paulus and Petrus* (Rostock 1868) 97-110; Pfeleiderer, *Paulinismus*, 17 s. Expresa y es un acontecimiento, «continuación de la acción reveladora de Dios». Asting, *Verkündigung*, 749. El evangelio es «palabra activa, creadora, que hace lo que dice». Schlatter, *Gerechtigkeit*, 32. Se muestra como fuerza viviente, «pues el evangelio no sólo atestigua el acontecimiento salvador, sino que él mismo es acontecimiento salvador». Friedrich, *ThW* II, 729. Es una «palabra que tiene fuerza, que es actuante». Bultmann, 'Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament', *Glauben und Verstehen* I (Tübingen 1933) 280.

Hay una implicación esencial entre la historia y la palabra. La historia de Cristo «no ha pasado, sino que se realiza en la palabra». A Jesús no se le recuerda «en la palabra presente; se presenta él mismo» (*ib.*, 292 s.). Por eso evangelio es «la palabra actuante de Dios», que es Cristo. Molland, *Evang.*, 101 s.; Murphy-O'Connor, *Prédication*, 16 ss., 28 ss. «Como Dios ha obrado en Cristo reconciliando el mundo, así está presente actuando en la palabra de reconciliación». Esta presencia acontece en la fuerza del Espíritu. O. Schmitz, *Die Bedeutung des Wortes bei Paulus* (Gütersloh 1927) 21. El evangelio es aparición de Cristo que se actualiza por el Espíritu, pues «la presencia de Cristo es el Pneuma (2 Cor. 3.4, 17)». Schniewind, *Wort*, 95-6. «El Espíritu es la fuerza impulsora en la predicación cristiana y por la predicación se da el Espíritu a los creyentes (1 Cor. 12.4 ss.; Gal. 3.2)». Asting, *Verkündigung*, 178. Cf. G. Dellling, 'Nahe ist dir das Wort'. *Wort-Geist-Glaube bei Paulus*, *ThLZ* 99 (1974) 401-12.

21 La palabra del evangelio, como acción reveladora de Dios en Cristo, se presenta en la forma de predicación misionera. A. Oepke, *Die Missionspre-*

*digít des Apostel Paulus*. Eine biblischtheologische und religionsgeschichtliche Untersuchung (Leipzig 1920) 50 ss. El hecho de que *euangélion* vaya unido con los verbos anunciar, proclamar, escuchar y recibir, atestigua que siempre es un «mensaje hablado». Bornkamm, *RGG* II, 749. Evangelio, ya en la primera carta de Pablo, es «el término para la predicación misionera». Jeremías, *Abba*, 119. Conviene que siempre tengamos ante la vista la implicación entre predicación y evangelio. «El evangelio y la predicación se mantienen en una unidad indisoluble. El evangelio sale al encuentro de los hombres siempre en la forma de predicación y la predicación expresa el evangelio tal como se enfrenta con los hombres. Sin embargo está claro que estas dos realidades no pueden ser valoradas de igual manera. El evangelio no desaparece nunca en la predicación. Mantiene siempre su carácter de algo absolutamente divino». Asting, *Verkündigung*, 408.

Si el evangelio por la predicación va destinado a la comunidad, no es extraño que Pablo acentúe matices distintos según que los oyentes sean judíos o griegos (Oepke, *Missionspredigt*, 112 ss.) y que incluso use distintos esquemas cristológicos para expresar el mismo acontecimiento Dahl, 'Cristus-Verkündigung', 3-9. La palabra del evangelio tiene, según hemos visto, un carácter proclamatorio. Pero la proclamación del Kyrios en el *kérygma*, bajo formas distintas, necesita una explicación en la *didakhé*. «Ciertamente nunca hay frases de proclamación sin que se den expresiones y tradiciones didácticas». Michel, *RAC* VI, 1120. Es así como *euangélion* se va acuñando y fijando en las fórmulas de la *parádosis*. Evangelio, predicación y fe empiezan a cristalizar en textos formularios. «Puesto que el contenido de la fórmula era el objeto de la predicación y puesto que la fe era aceptación de lo predicado, el contenido de la fórmula debía ser también objeto de la fe». Seeberg, *Katechismus*, 56. En la misma *parádosis* cristalizó, en palabras y fórmulas, el evangelio anunciado a la comunidad y la confesión de la comunidad al evangelio.

El evangelio de la *parádosis* tiene en la limitación histórica un carácter absoluto, su relatividad ha sido absolutizada, porque en aquel instante irrumpió el *éskhaton*, la plenitud del tiempo. En la *parádosis*, transmitida por el apóstol, habla Dios mismo por Cristo; habla Cristo mismo en persona, pero no en cuanto es una fórmula, sino en cuanto es un «símbolo», una expresión que refiere y proclama el hecho. La palabra del evangelio lo es en la medida, y sólo en la medida, que expresa el acontecimiento del evangelio. Tiene pues una misión de mediación, que consiste en la presencIALIZACIÓN inmediata, porque el hecho y la palabra del hecho están asumidas en la acción escatológica. El acontecimiento no queda integrado e instrumentalizado en la palabra y en la fórmula, sino que es el Kyrios en su obra quien actúa en la palabra asumiéndola y trascendiéndola. Por esto la respuesta de la comunidad es la *homología*.

La confesión no es primariamente una formulación del acontecimiento salvífico en sus rasgos fundamentales, sino aclamación del Señor, presente en la palabra del *kerygma*. «El grito de aclamación es "confesión", en el sentido preciso de la palabra: la comunidad confiesa a este Señor y está dispuesta en último término a enfrentarse por esta confesión a todos los otros "señores" hasta el martirio», Kramer, *Kyrios*, 62 s. Las confesiones de la comunidad empezarán siendo un sólo grito: *Kyrios Iesous* (1 Cor. 12.3; Rom. 10.9). Lietzmann, 'Symbolstudien', 22 (1923) 263. «El centro y el coronamiento de la confesión es el Cristo elevado a la derecha de Dios», «el Cristo que ejerce el reino de Dios desde ahora». Cullmann, *Confessions*, 47, 52. «La homología básica en las cartas de Pablo es la simple fórmula *Kyrios Iesous*». Neufeld, *Confessions*, 51. Después vendrá el desarrollo en dos partes (Padre-Hijo y Señor) y más tarde en tres (Padre-Hijo-Espíritu), de modo que las



confesiones de fe acaban siendo fórmulas que proclaman todo el acontecimiento salvador del Padre por el Hijo en el Espíritu. Para todo este problema cf. Kattenbusch, *Symbol*, III, 522 ss.; Lietzmann, 'Anfänge', 1-34.

22 La implicación entre palabra y derecho se plantea con toda agudeza en la perspectiva paradójica de R. Sohm, *Kirchenrecht*, 2. «La esencia del derecho es contrapuesta a la esencia de la iglesia». Sin embargo la palabra, proclamada por el servicio apostólico en sus diversas formas, es «la fuente decisiva para el orden de la *Ekklesia*» (*ib.*, 29). En la comunidad no hay derecho eclesiástico y, sin embargo, en la mesa del pan y de la palabra nace un orden nuevo con el poder más alto en nombre de Dios (*ib.*, 87). «Del orden del culto eucarístico ha nacido el orden de la iglesia» (*ib.*, 68), al que se debe obediencia como «deber de amor» (*ib.*, 28). La Iglesia católica habría confundido este derecho santo con el derecho canónico, cf. Sohm, *Wesen*, 345. Esta acentuación de la diástasis entre el orden humano, nacido de la justicia de los hombres, y el orden divino fundada por la palabra que anuncia la justicia de Dios, apunta a un hecho de gran significación: el evangelio funda el derecho santo.

Esta perspectiva insinuada por Holl, 'Kirchenbegriff', 920 ss., es desarrollada por Käsemann, 'Sätze des heiligen Rechtes', *EVB* II, 69-82. Analizando algunos textos de Pablo (1 Cor. 3.17; 14.38; 16.22; 5.3 ss.), muestra cómo «la palabra del carismático, que descubre en la comunidad la medida de la acción divina del último día, anticipa el juicio del último Juez» para el servicio de la gracia (*ib.*, 705). Se trata del derecho de Dios, en el que Dios mismo actúa. Ahora bien, Käsemann acentúa que «este derecho escatológico de Dios, mediado por el carismático, está determinado por el hecho de que en la tierra (este derecho) sólo permanece unido a la mediación de la palabra y sólo se realiza en la proclamación de esta palabra» (*ib.*, 75). Esta paz escatológica que se proclama y se exige, sólo puede ser cumplida en el amor, pues el amor es la radicalización del derecho.

Continuando en esta misma línea y analizando con detención la significación de evangelio en Gal. 1-2, Stuhlmacher, *Paul. Evang.*, 108, cree que «el evangelio de Pablo anuncia el derecho salvador de Dios (*dikaio syne theou*) y tiene por tanto un carácter vinculante, sacral-jurídico». La iglesia, como ámbito del señorío de Cristo, estaría penetrada por este derecho de Dios sobre su creación. La iglesia, que acepta y aclama al Kyrios en la *homología*, es el ámbito del derecho creador de Dios aparecido en la palabra del evangelio y tiene la tarea de representarlo y ejercerlo en el mundo (2 Cor. 5.21; 1 Cor. 6.1 ss.; 5.1 ss.). *Gerechtigkeit*, 216.

23 El acontecimiento de Cristo actuado por el evangelio en la palabra tiene ciertamente una dimensión existencial, apela a los creyentes, los sitúa en la decisión por la *soteria* o la *apóleia*, les abre a la *pistis* (Bultmann, 'Wort', 280 ss.; *ThNT*, 808), pero su última intencionalidad es comunitaria y cósmica. La palabra creadora del evangelio está destinada a crear la iglesia para el reino, la nueva humanidad para la nueva creación. El evangelio va destinado a la edificación de la iglesia.

Conviene partir de las circunstancias concretas. Pablo es un apóstol, un misionero, que empieza llamando a los hombres con su mensaje. Su llamada, según atestigua 1 Cor. 14.13 ss., va dirigida a todos, lo mismo a los *pistoí* que a los *ápistoi* e *idiôtai*. Proclama el evangelio, como lo harán después las primeras comunidades, en la publicidad del mundo. W. Bauer, *Der Wortgottesdienst der ältesten Christen* (Tübingen 1930) 17 ss. En estas reuniones en torno a la palabra, el evangelio es «la actuación de Dios en la historia humana, la llamada a los hombres concretos. Solamente en esta dimensión

el hombre es alcanzado por la palabra y es llamado a la respuesta desde la profundidad de su existencia». K. Maly, *Mündige Gemeinde*. Untersuchungen zur pastoralen Führung des Apostels Paulus in 1 Korintherbrief (Stuttgart 1967) 246; Schmitz, *Bedeut. Wort*, 28 ss. Pero la llamada congrega y santifica en el Espíritu. Bultmann, *ThNT* 309.

«La palabra de la predicación llama y congrega para la *ekklesia*, para la *iglesia*, para la *comunidad* de los *kletoi* y *hágioi*. Como está llamada por la predicación, así también la predicación funda su existencia. La *diakonia kainés diathékes* (2 Cor. 3.6 ss.), es decir, la predicación apostólica está en el marco de la historia salvífica, cuyo sujeto es el pueblo de Dios». La palabra sirve para la edificación de la iglesia. «El que es vencido por la revelación y se doblega con fe a ella, llega a ser un miembro del pueblo elegido de Dios, un miembro de la iglesia». Así la iglesia nace por la llamada (Rom. 1.7; 1 Cor. 1.2), «surge por la palabra de Dios». Astring, *Verkündigung*, 177. El Espíritu es la fuerza impulsora en la predicación cristiana y por la predicación se da el Espíritu a los creyentes (1 Cor. 12.4 ss.; Gal. 3.2, etc.). Y es precisamente también el Espíritu el que reúne a los creyentes en un cuerpo, la iglesia (1 Cor. 12.13 ss.). H. Schlier, 'La notion paulinienne de la Parole de Dieu', en A. Descamps y otros, *Litterature et théologie pauliniennes* (Paris 1960) 140 s. De este modo se ve con claridad, que la palabra es el medio por el que la comunidad se edifica» (*ib.*, 178). La *klésis* es para la *koinonía*. El evangelio llama para la unión en Cristo, para la comunión en su condición de Hijo (1 Cor. 1.9; Rom. 8.29; Col. 3.15), unidos todos a él en un cuerpo. Cerfaux, *Eglise*, 158.

24 En el anuncio del evangelio y en las reuniones en torno a la palabra, no sólo se proclama al Cristo, entregado por la comunidad, sino al Señor frente a ella. Precisamente en esta congregación de los creyentes, «debió tener su puesto firme la permanente presencialización de Jesús, como el único y verdadero *Kyrios*». Bauer, *Wortgottesdienst*, 48. En la palabra apostólica «se revela de un modo provisional (*en mysteriōi*, dice Pablo 1 Cor. 2.7), lo que se revelará definitivamente y a ojos vistas en la parusía de Cristo. Esto significa que el evangelio es nada menos que la presencia, provisional y oculta en la palabra, del Cristo que llegará definitiva y patentemente. Donde se anuncia el evangelio, allí se manifiesta anticipadamente el Señor entronizado, en su palabra; allí anticipa él su futuro en el anuncio de sí mismo, como el que ha de venir». Schlier, *Wort Gottes* (Würzburg 1962<sup>2</sup>) 18; Dodd, *Apost. Preach.*, 13.

Esta proclamación del *Kyrios* dice relación directa a la iglesia, de la que exige la obediencia y la sumisión de la confesión. Neufeld, *Christ. Conf.*, 53 s. La comunidad se entrega al Señor, que ejerce el señorío desde ahora, un señorío que es reconocido en la comunidad, pero que desborda los límites de ella y pretende alcanzar el mundo universo. Cullman, *Confes.*, 51 ss. La proclamación del evangelio somete a la iglesia a su Señor y la compromete con él a realizar su obra hasta la entrega del reino al Padre. La epifanía anticipada del *Kyrios* en la palabra funda y trasciende la comunidad, la constituye y la proyecta, la edifica en cuanto la subordina a la *basileia theou*. El evangelio se presenta así como palabra poderosa que empalma el presente de la comunidad con el futuro de Dios, el acontecimiento escatológico, hecho palabra, entre la venida de Jesús y el juicio final de Dios. Schlatter, *Gerechtigkeit*, 39 s.; *ThNT* I, 376 s.

## 2.—Bautismo

25 El bautismo cristiano debe ser encuadrado originariamente en el contexto de las abluciones judías, cuyas formas más cualificadas y singulares son el bautismo de los prosélitos y el de Juan el Bautista. Cf. J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie* (Gembloux 1954) 10 ss. Su significación fundamental es ser un baño para la purificación de los pecados: *StB* I, 102 ss.; *Jüd. Lex.* IV, 177 ss., 1146 ss.; V, 876 s.; Schürer, *Geschichte*, III, 181 ss.; W. Brandt, *Die jüdische Baptismen* (Giessen 1910) 57 ss.; G. Polster, 'Der kleine Talmudtraktat über die Proselyten', *Angelos* 2 (1926) 2 ss.; J. Jeremias, 'Der Ursprung der Johannestaufe', *ZNW* 28 (1929) 312 ss.; J. Leipoldt, *Die urchristliche Taufe in Lichte der Religionsgeschichte* (Leipzig 1928) 1 ss. Para Qumran: 1 QS. V. 4 s. 26; 1 Qp Hab. XI, 13. J. Thomas, 'Le Baptême des Esseniers', *Recueil Cerfaux*, I, 221-36; J. A. T. Robinson, 'The Baptism of John and the Qumran Community', *HThR* 49 (1957) 175-91.

En Juan el Bautista, el elemento primario es la unión entre bautismo y escatología. Empalmando con la tradición profética (*Is.* 1.15 s.; *Ez.* 36.25, cf. *Is.* 4.4; *Jer.* 2.22; 4.14; *Zac.* 13.1; *Ps.* 51.9) este baño de purificación pretende preparar al pueblo para la venida de Yahvé, que se acerca. Cf. G. Dellling, 'Báptisma, baptisthénai', *NovT* 2 (1958) 92-115. El bautismo de Juan quiere ser un rito de iniciación para reunir a la comunidad mesiánica. Oepke, *ThW* I, 535. Aquí hemos de buscar el empalme más inmediato del bautismo cristiano. H. G. Marsch, *The Origin and Significance of the NT. Baptism* (Manchester 1941) 168 s. El bautismo de Juan ha sido confirmado por Jesús y realizado después de pascua en su nombre, como señal de entrada en la comunidad escatológica inaugurada por él. El signo del baño expresa el acontecimiento de incorporación a la acción salvadora de Dios. En Juan Bautista era un baño de purificación, que abría a la participación en el juicio escatológico de Dios, que estaba por venir. Los creyentes en Jesús, el Cristo, han visto cumplido ya en él el corte de los tiempos. Por tanto las dos dimensiones del acontecimiento bautismal (purificación/santificación) están cualificados en el marco de una escatología cristológica. El eskhaton ha empezado ya con el Ungido de Dios. La comunidad primitiva entendió pues el bautismo como «puerta hacia la comunidad mesiánica», que era la comunidad de los creyentes en Jesús. «Significaba la aceptación de los deberes y la recepción de los bienes de esta comunidad: confesión de Jesús como el Mesías, que ha de venir pronto, sería preparación para el reino por la penitencia y una vida según las normas de Jesús para participar en el reino de Dios, liberación del señorío de Satanás y defensa contra él y purificación de los pecados». W. Heitmüller, *Taufe und Abendmahl im Urchristentum* (Tübingen 1911) 11.

26 Las cartas de Pablo contienen fragmentos que nos permiten alcanzar el nivel prepaolino de la comprensión del bautismo. Cf. G. Braumann, *Vor-paulinische christliche Taufverkündigung bei Paulus* (Stuttgart 1962). *1 Cor.* 6.11 nos presenta un documento significativo. Cf. G. R. Beasley-Murray, *Die christliche Taufe* (Kassel 1968) 215 ss. El contexto *1 Cor.* 6.1-11 plantea el problema de la disputa ante los tribunales paganos a la luz de la escatología. Quiere enjuiciar la conducta ética desde el acontecimiento escatológico anticipado ya en el bautismo. F. Dinkler, 'Zum Problem der Ethik bei Paulus', *ZThK* 49 (1952) 187 ss. El horizonte es la herencia de *la basileia theou* (*1 Cor.* 6.9), a la que están llamados los que han sido bautizados (6.11). El bautismo ha consistido en un baño de purificación: *apelouásthe*. El término tiene una clara referencia bautismal (cf. *Hech.* 22.16; *Ef.* 5.26). Weiss, *Kor.*, 154. Incluso su sentido pasivo obliga a pensar que tenemos en él un término

técnico, que expresa la purificación de los pecados. J. Isebaert, *Greek Baptismal Terminology* (Nijmegen 1962) 63; R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostol Paulus. Eine Studie zur paulinische Theologie* (München 1950) 2.

Al tiempo que purifica, el bautismo santifica (*hegiásthete*) y justifica (*edikaióthete*) cf. *1 Cor.* 1.30 *dikaíosyne te kai hagiasmós kai apolytrois*. Estos términos no pueden ser interpretados desde el sentido dogmático tradicional: «un estado inicial de justicia y de santidad interiores y sobrenaturales». Allo, *Cor.*, 138; Hering, *Cor.*, 45. La santificación es un dato primario de la autoconciencia de la comunidad primitiva, que se llama a sí misma «los santos», como nuevo pueblo apropiado y poseído por Dios. *ThW* I, 107 s. El bautismo, según la tradición comunitaria, sería el instante del *hagiasmós*. Tal vez, *edikaióthete* deba ser interpretado como perdón de los pecados, más bien que con el sentido estrictamente paulino. Cf. Bultmann, *ThNT* 139; E. Lohse, 'Taufe und Rechtfertigung bei Paulus', *KuD* 11 (1965) 321 s.; K. Kerlge, «*Rechtfertigung*» bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsinhalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriff (Münster 1967) 242 ss. El bautismo sería el corte en el cual el pecador es perdonado y purificado, entrando en una nueva relación con Dios, la santificación obrada por su apropiación.

Este acontecimiento bautismal se diferencia del baño escatológico de Juan el Bautista, en que está realizado y mediado por el Cristo. A este nivel de la comunidad palestiniense, el rito bautismal se realiza invocando el «nombre del Señor Jesús Cristo». Los judíos acostumbraban a invocar el nombre de Yahvé sobre el pueblo, la ciudad y el templo: *Deut.* 28.10; *2 Sam.* 6.2; 12.28; *1 Rey.* 8.43; *Is.* 4.1; 63.19; *Jer.* 7.10 ss.; 25.29; *Dan.* 9.18,19, etc. Esta proclamación significa entregar en posesión, poner bajo la defensa, marcar con un sello. W. Heitmüller, *In Namen Jesu. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristliche Taufe* (Göttingen 1903) 109, 127. El nombre no sólo puede usarse para el exorcismo, sino también para la consagración (242-4). En el bautismo, la invocación pone al bautizado bajo el señorío del Kyrios, le hace posesión suya. Heitmüller, *Taufe*, 14. Según esto, el baño bautismal purifica de los pecados y santifica sometiendo y apropiando la comunidad para el Señor Jesús, el Cristo que inaugura el reino de Dios. «El nombre de Jesús les muestra a aquél que ha perdonado su culpa y actúa la justificación de Dios para ellos y en ellos». Schlatter, *Bote*, 197. Cf. M. de Jonghe, 'Le Baptême au nom de Jésus d'après les Actes des Apôtres', *ETL* 9 (1933) 647-53.

A este mismo nivel prepaulino pertenecería *Ef.* 5.26. Con la expresión paulina «Cristo amó a la iglesia y se entregó por ella», que traduce el «por nosotros» (*Gal.* 2.20) a toda la comunidad eclesial, se une la expresión tradicional «para santificarla purificándola *tōi lytrōi toū húdatos en rhémati*» (*Ef.* 5.26). *Katharidsein* no se usa en Pablo referido al bautismo, pero aquí aparece determinado por *tōi lytrōi*, dat. instrumental que expresa el medio por el que sucede la purificación. Ahora bien, el baño de agua está cualificado a su vez por el término *en rhémati*. La «palabra» no es el evangelio, sino la fórmula bautismal, el *ónoma* de Cristo, que se invoca (*1 Cor.* 6.11; *Hech.* 2.38 ;10.43; *Sant.* 2.7; *Did.* 9.5). Schlier, *Eph.*, 256 s.

27 La santificación y apropiación de la comunidad, que Dios realiza en el bautismo por el Señor Jesús, acontecen «en el Espíritu de nuestro Dios» (*1 Cor.* 6.11). Parece que es también prepaulina la comprensión de esta obra como «unción» y «sigilación»: *2 Cor.* 1.22. Este breve fragmento no debe referirse a la acción del Espíritu en los carismas (Cornely, *Cor.*, 48 s.; Hering, *Cor.*, 28), sino en el bautismo: Belser, *Kor.*, 60; Lietzmann, *Kor.*, 103;

Plummer, *Cor.*, 119 s. Allo, *Cor.*, 29 s., ve también una alusión a la confirmación. Prümm, *Diak.*, I, 46 lo refiere al sacramento del orden, cf. Bachmann, *Kor.*, 79. E. Dinkler, 'Die Taufterminologie in 2 Kor 1, 21-22', *Neotestamentica et Patristica*, Festschrift O. Cullmann (Leiden 1962) 173-91 ha demostrado efectivamente que tenemos aquí una terminología bautismal prepaulina. Cf. Beasley-Murray, *Taufe*, 226 ss. *Khrío* es un término usado en el NT con una significación muy cualificada: Jesús está ungido por el Espíritu (*Luc.* 4.18; *Hech.* 4.27; 10.38; *Hebr.* 1.9); la comunidad tiene la unción del Santo: *1 Jn.* 2.20; cf. 2.27. El *khrisas hemás* (*2 Cor.* 1.22) expresa sobre todo la unción de la comunidad por el Espíritu Santo, aunque tampoco deba excluirse el rito de la unción bautismal, que tal vez apareciera ya en las primeras comunidades. Wendland, *Kor.*, 172.

La sigilación hace referencia a un contexto histórico-religioso más complejo. En el mundo judío encontramos, por una parte, la designación de la circuncisión como sello: T. Berakh 7.13 (16); Semoth Rc. 19; Targ. HL 3.8; Pirqe R El. 10, cf. *StB* IV, 32 s. Un eco de esta concepción se encuentra en *Rom.* 4.11 y *Col.* 2.11 ss. Por otra parte aparece la sigilación escatológica como apropiación del pueblo por parte de Dios: *Is.* 44.5; *Ez.* 9.4 ss.; *Ps. Sal.* (LXX) 15.6; *4 Esdr.* 6.5 s.; *Apoc.* 7.35, 5, 8; 9.4; 14.1; 22.4 s.; cf. Fitzner, *ThW* VII, 943 ss. En el mundo helenístico se da la sigilación de esclavos y soldados y la marca de los creyentes en los cultos místéricos de Cibeles (Prud. Perist. 10, 1076) y de Mitra (Tert., Praescrip. 40), como señal de posesión, de defensa y de reconocimiento. Cf. F. J. Dölger, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung und ihre Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums* (Paderborn 1911) 22 ss.; G. Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum* (Göttingen 1894) 120 ss.; W. Heitmüller, 'Sphragis', *Neutestamentliche Studien*. Festschrift Heinrici (Leipzig 1914) 45 ss.; Bousset, *Kyrios*, 277 ss.; Reitzenstein, *Hell. Myst.*, 388 ss.

Con el término *sphragis* no se designa el bautismo, como ocurrirá después (Herm. 9.16, 3.5, 17.4; II Clem. 7.6; 8.6) ni probablemente se hace referencia directa a un rito bautismal, sino que se apunta al acontecimiento que sucede en y por el signo sacramental. Sellar con el nombre del Kyrios, es hacer al creyente propiedad suya y ponerle bajo su protección. Dölger, *Sphragis*, 56 ss. Por eso bautizarse se dirá después *lambánein* y *phorein tò ónoma* (Herm. 9.12, 4, 5, 8, 13, 14). Pero la sigilación con el nombre del Señor Jesús se realiza por la donación del Espíritu: *doús tôn arrabóna tou pneúmatos* (*2 Cor.* 1.22). Esta terminología bautismal de las primeras comunidades empalma con la línea profética y apocalíptica. El bautismo es la sigilación escatológica que sella con el Espíritu el nuevo pueblo de Dios, la comunidad de los últimos tiempos. Wendland, *Kor.*, 172. «El Espíritu Santo como anticipo de la herencia es el sello con el cual el creyente está signado, determinado y guardado para la redención», *ThW* VII, 950. Merece notarse que tanto en *1 Cor.* 6.11, como en *2 Cor.* 1.21-22 el acontecimiento escatológico presencializado en el bautismo, es obra del Padre, del Señor y del Espíritu. Schlatter, *ib.*, 197; Prümm, *ib.*, II, 585. «El Padre (*ho theós*) da la unción, uniendo al Hijo (*Khs.*) por el lazo del *Espíritu (Pn.)* derramado en los corazones». Allo, *ib.*, 29.

28 El bautismo purifica, justifica, santifica, sella y apropia la comunidad escatológica para entrar en el reino. Esta última dimensión de la comprensión prepaulina del bautismo, se nos hace asequible por el fragmento de *Col.* 1.12 ss. E. Käsemann, 'Eine urchristliche Tauf liturgie', *EVB* I, 34 ss. ha demostrado que este himno cristológico, reelaborado en las comunidades helenísticas, tiene sin duda un trasfondo judío-palestiniense, nacido en el ámbito de la apocalíptica. Las expresiones *basileia*, *ho huiós tés agápes*

*autoù, hágioi, skótos, phôs*, nos remiten a la comunidad primitiva y al contexto apocalíptico de Qumram, aunque estén ya en el himno reinterpretadas desde la perspectiva helenística. Los aoristos *errysato / metétesen* describen el acontecimiento bautismal como traspaso al ámbito de poder del Señor del universo.

El universo y la historia están divididos en dos ámbitos de poder, en dos eones, la luz y las tinieblas. El bautismo es baño de *apolytrois* (Cf. *Rom.* 3.24; *1 Cor.* 1.30; 6.11) para la *áphesis tôn hamartiôn* (*Mc.* 1.4; *Lc.* 3.3; *Hech.* 2.38). Estamos ante la primera terminología bautismal, que ve la purificación en orden al reino, iniciado ya por el Cristo. La *basileia Khristoù*, comienzo de la *basileia theoù*, es el verdadero horizonte del bautismo. La comunidad en el signo sacramental realiza un «traspaso», un cambio de eones y de señoríos. Cf. Käsemann, *ib.*, 44-6. Comienza la lucha escatológica hasta que amanezca definitivamente el día del Señor. Esta entrada en la luz se encuentra también en el fragmento *Ef.* 5.14, que parece ser un himno bautismal. Bauer, *Wortgottesdienst*, 29; F. J. Dölger, *Sol Salutis* (Münster 1925) 364 ss.; Knox, *Church. Gent.*, 198 ss.

La llamada a ser iluminado por la gloria del Señor aparece en la profecía (*Is.* 60.15-26; 19.21; 51.17). La llamada a despertar del sueño y a empezar el camino militante del día (*1 Tes.* 5.1-11; *Rom.* 13.11-14; *Ef.* 6.11-20) es también un elemento parenético, que procede de un nivel palestinense originario, donde el corte de eones aparece en la lucha de la luz y tinieblas a la espera del día del Señor. Pero tal vez encontremos aquí también una referencia al grito para despertar de los cultos místéricos. Reinzenstein, *Hell. Myst.*, 233 s., 314; Jonas, *Gnosis I*, 127 ss.; B. Noack, 'Das Zitat in Eph. 5.14', *StTh* 5 (1952) 52-64. Cf. Dibelius, *Eph.*, 90 s.; Schlier, *Eph.*, 240 ss. El día está amaneciendo (*1 Tes.* 5.4-10; *Rom.* 13.11-14). Viene la llamada a los muertos para resucitar (*1 Tes.* 4.16; *Jn.* 5.28). Ahora bien, esta llamada para entrar en el reino se ha anticipado en el bautismo, pues también allí se anticipó la resurrección (*Ef.* 2.1-10). Dahl, *Eph.*, 65. Vemos, pues, cómo los fragmentos de la tradición bautismal prepaolina se van elaborando en la reflexión teológica de Pablo, en el paso del mundo judío al helenístico.

29 El hombre helenístico tiene un sentido distinto del hombre hebreo para la comunión sacramental. Por su sentido naturalista y dinamista entiende más la comunión desde la comunicación de fuerza, que desde la comunidad de destino histórico. La presencia de lo divino es más natural que histórica, más inmanente que trascendente, más presente que futura, más individual que comunitaria. Dentro de esta cosmovisión, las religiones místicas habían dramatizado el camino de salvación, transformando el proceso viviente de la naturaleza en la historia de la divinidad, en la que se participa. Así entendían las religiones místicas su drama cultural. La comunidad cristiana en el marco helenístico se hace cargo de la cosmovisión de los hombres a los que va dirigido su evangelio y se esfuerza por empalmar con su experiencia religiosa.

El contexto helenístico del bautismo cristiano ha sido estudiado detenidamente por la exégesis histórico-religiosa. Un buen resumen de la historia de la investigación lo ofrece G. Wagner, *Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6, 1-11* (Zürich 1962). Se esbozan tres posturas fundamentales. En primer lugar, el bautismo cristiano depende por entero de los ritos místicos de iniciación: Heitmüller, *Namen*, 272 s.; 319 s.; *Taufe*, 17 s.; 24 s.; Reitzenstein, *Hell. Myst.*, 307 ss.; *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe* (Leipzig-Berlin 1927<sup>3</sup>) 81 ss.; 220 ss.; 257 ss. En segundo lugar, el bautismo cristiano se ha apropiado de los signos místicos, pero dándoles un sentido nuevo y distinto: Leipolt, *Taufe*, 57 ss.; Bousset, *Kyrios*, 135 ss.; Dibelius,

*Isisweihe*, 30 ss.; Oepke, *ThW* I, 527 ss.; Bultmann, *ThNT* 142 ss.; N. Gäumann, *Taufe und Ethik. Studien zu Röm. 6* (München 1967) 45 ss. En tercer lugar, el bautismo cristiano es un hecho independiente de los cultos místéricos, aunque tenga con ellos una relación terminológica: Deissner, *Mystik*, 129 s.; Schweitzer, *Mystik*, 24, 113 s.; 256; Wikenhauser, *Christusmystik*, 124 ss.; O. Cullmann, *Die Tauflehre des Neuen Testaments* (Zürich 1948) 10; J. Schneider, *Die Taufe im Neuen Testament* (Stuttgart 1952) 43; Kuss, *Röm.*, 371 ss.; Wagner, *ib.*, 281 ss. Aquí, como en tantos otros momentos centrales de la reflexión teológica, Pablo intenta traducir el acontecimiento de Cristo al pensamiento y al lenguaje de la comunidad que evangeliza. Hoy, después de este largo período de la investigación histórico-religiosa sobre el bautismo, podemos distinguir mejor los elementos originarios de las referencias adyacentes.

30 El *baptidsein eis Khristón* (cf. *Rom.* 6.3; *1 Cor.* 10.2) expresa la incorporación sacramental a Cristo. El bautismo funda una comunión óptica con Cristo. «Este ser tomado, envuelto, llevado y exigido por el nuevo fundamento del ser, este ser-en-Cristo-Jesús, se actúa según Pablo por el acto del bautismo». Schlier, *Gal.*, 172; cf. Beasley-Murray, *Taufe*, 195 ss. El drama bautismal, como presenciarización del acontecimiento escatológico, debe ser entendido con categorías históricas: incorporación a la historia de Cristo en la comunión de vida y de ser con él.

El *endyesthai* no significa revestirse de la máscara de otro (Zahn, *Gal.*, 118), ni tampoco adquirir sus disposiciones. Cf. Dion. Hal. 11.5, 5. Cf. también la expresión metafórica del AT: revestirse de fuerza (*Is.* 51.9), de poder (*Ps.* 92.1), de justicia (*Job* 29.14). Pablo habla aquí de la «participación en el ser de Cristo» (Schlier, *ib.*, 173), de la «participación en la adopción» (Lagrange, *Gal.*, 92). Los bautizados son hijos del Padre con él y en él, pues «Cristo es el fundamento de su filiación de Dios» (Burton, *Gal.*, 203). «Haberse vestido de Cristo por el bautismo es la prueba de que nos hemos convertido en hijos de Dios». A. Grail, 'Le Baptême dans l'épître aux Galates (3, 26-4, 7)', *RB* 58 (1951) 507 s. *Gal.* 3.26-27 debe ser entendido desde *Gal.* 4.6 (*Rom.* 8.14-15). Cf. H. J. Venetz, '«Christus anziehen». Eine Exegese zu *Gal.* 3.26-27 als Beitrag zum paulinischen Taufverständnis', *FzThPh* 20 (1973) 3-36; S. Légasse, 'Foi et baptême chez Saint Paul: Etude de Galates 3.26-27', *BullLitEccl* 74 (1973) 81-102; E. Haulote, *Symbolique du vêtement selon la Bible* (Paris 1966) 210-333. Oepke, *ThW* II, 321, cree que detrás está la «concepción escatológica de Cristo como segundo hombre originario, como *anima generalis*», pero más bien, aparece aquí el esbozo inicial, como veremos después, del primer Adán, el hombre nuevo, personalidad corporativa que comulga en la misma vida.

En la comunión de ser nace la comunidad de vida hasta la muerte. Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, 57 ss.; J. Leal, 'Christus confixus sum cruce' (*Gal.* 5.19)', *VD* 19 (1939) 76-80; 98-105. Cuando el bautizado grita Abba (*Gal.* 4.6; *Rom.* 8.15) en la fuerza del Espíritu, se somete en obediencia a la voluntad del Padre, como lo hizo Jesús, el Hijo obediente (*Mac.* 14.36). Cf. Taylor, 'Abba', 62-71. En esta perspectiva parece probable admitir que el *estaiúrosan* de *Gal.* 5.25 puede hacer referencia al bautismo, en el cual, no sólo se libera el creyente del pecado y de los poderes, sino que entra en la nueva obediencia fundada en la entrega «por nosotros» del Crucificado, que avoca a tomar parte en ella. En este sentido *Gal.* 2.20 sería un anticipo de *Rom.* 6.2-11. Cf. J. D. H. Dowling, 'Possible Baptismal References in Galatians', *StEv* 1 (1963) 551-56. La comunión en una misma persona, que vive y muere, rompe todas las diferencias en la comunidad, es decir, la recrea de nuevo y la constituye. *Gal.* 3.29 pretende decir más que la desaparición de las

diferencias «por lo que toca a la vida espiritual de los cristianos». Lagrange, *ib.*, 93. Es que las diferencias que caracterizan la vieja creación (sexo, condición social, cultura, religión) se han desintegrado porque ha aparecido en la comunidad por el bautismo la *kainè ktisis* (Gal. 5.15). Pablo habla aquí más de la nueva humanidad, que del cuerpo de Cristo (Schlier, *ib.*, 175), aunque éste, como veremos, se incluye en aquélla.

El avance de la reflexión hasta implicar bautismo y cuerpo de Cristo lo encontramos en 1 Cor. 12.13. En Cristo por el bautismo acontece una persona comunitaria (Gal. 3.28) Pablo añade ahora: Cristo es así. La comparación estoica del cuerpo (12a) queda trascendida en la afirmación de su realidad (12b). La causa aquí, como allí, es el Espíritu. «Pues todos nosotros hemos sido bautizados en un único Espíritu, para formar un solo cuerpo» (13). El Espíritu es el que hace presente el acontecimiento de Cristo. El bautismo es la incorporación por el Espíritu de Cristo al cuerpo, que es Cristo.

La exégesis más reciente ha permitido superar en el análisis de 1 Cor. 12.13 los presupuestos histórico-religiosos que veían en Cristo una personalidad difusa y en el Espíritu el fluido vital, en el que se sumergían los bautizados. Weiss, *Kor.*, 303. *Eis hèn sóma* no significa el lugar, sino la consecuencia, o mejor aún, el fin. Lietzmann, *Kor.*, 63; Conzelmann, *Kor.*, 249. El bautismo es para incorporarse «a un cuerpo». La inmersión crea una relación interpersonal: *eis Khristón* (Gal. 3.27; Rom. 6.3); cf. 1 Cor. 10.12 *eis Mosén*. Aquí se trata de una personalidad corporativa *Khristós*, que es un *sóma* (1 Cor. 12.12) cf. Käsemann, *Leib*, 159 ss.; Wikenhauser, *Leib*, 92, 100; Percy, *Leib*, 45. «Los cristianos, por el bautismo, han sido incorporados a un cuerpo, el cuerpo de Cristo. Cristo no surge por la conjunción de los cristianos, sino que los cristianos son incorporados al cuerpo existente». Kümmerle, *Kor.*, 187. Esto acontece por el Espíritu. «Porque Cristo actúa por el Espíritu, es obra del Espíritu lo que el bautismo hace de la comunidad». Schlatter, *Bote*, 346; Wendland, *Kor.*, 111 s.; Cerfaux, *Eglise*, 230 ss.

Los creyentes, por la acción escatológica del Espíritu, entran en el ámbito del Kyrios, al que aclaman y se someten por el Espíritu: *en penúmati hagiōi* (1 Cor. 12.3), *en heni pneúmati* (12.13), incorporándose a su único cuerpo. El *sóma* no hace relación inmediatamente al cuerpo eclesial, sino al cuerpo de Cristo que funda el cuerpo eclesial, es decir, en último término, a su personalidad corporativa. En 1 Cor. 12.13 todavía no ha predominado, como ocurrirá en los versos siguientes, el sentido estoico del organismo. La rotura de las diferencias desde la imagen estoica del cuerpo, sería una inconcisión del pensamiento (Lietzmann, *ib.*, 63; Conzelmann, *ib.*, 249), porque lo que se acentúa en esta imagen es la *conjunción* de las diferencias. Sin embargo la anulación de las diferencias de la vieja creación (judíos-griegos, libres-esclavos) parece ser un elemento fundamental de la catequesis bautismal, que entiende el bautismo como nueva creación (Gal. 3.28; Col. 3.11) y la comunidad como la nueva humanidad del nuevo Adán.

31 El fragmento Rom. 6.1-11 recoge posiblemente la comprensión del bautismo en las comunidades helenísticas (Gäumann, *Taufe*, 68), pero es sobre todo ciertamente un resultado de la experiencia misionera y de la reflexión teológica de Pablo. El *é agnoeite* (6.3) presupone al menos que la comunidad conoce «la explicación del bautismo *eis Khristón*, como un bautismo *eis tòn thánton autoû*». Wagner, *Relig. Prob.*, 293. El acontecimiento de Cristo y el acontecimiento del bautismo, no sólo se ponen en analogía, sino que se identifican. «En el acontecimiento del bautismo se hace presente el acontecimiento de Cristo». G. Bornkamm, 'Taufe und neues Leben bei Paulus', GA I, 39. J. K. Howard, '«...into Christ»: A Study of the Pauline Concept of Baptismal Union', *ExpT* 79 (1967) 147-51 pretende comprender



con acontecimientos veterotestamentarios (siervo, pascua, pentecostés) la acción escatológica de Cristo, que incorpora en el bautismo a la comunidad. Pablo no expresa ni una metafísica ni una mística. Mira hacia atrás, «al acontecimiento salvador mismo, acontecimiento pasado, pero el pasado se apodera del presente y lo trasciende hacia el futuro... Se trata de un acontecimiento histórico, cuyas consecuencias se desarrollan en la vieja y nueva humanidad». Michel, *Röm.*, 155.

*Rom.* 6.1-11 está pensado en el trasfondo de la contraposición Adán-Cristo de *Rom.* 5.12-21. Dos humanidades se entrecruzan en la historia con la irrupción del acontecimiento escatológico en la muerte y resurrección de Cristo y este mismo corte se hace presente en el creyente y en la comunidad por el bautismo. Nygren, *Röm.*, 172 ss.; cf. Beasley-Murray, *Taufe*, 169 ss. «En la cruz y resurrección de Cristo está alcanzada de antemano la humanidad entera. Ella por parte de Dios ha muerto en el Gólgota y ha sido en Pascua llamada a la vida con Cristo... En el bautismo se atestigua y se ejerce esta inclusión del hombre en el destino de Cristo». Althaus, *Röm.*, 66. Bautizarse es morir con él y resucitar con él. Para la inserción de esta teología bautismal en la reflexión de Pablo, cf. R. C. Tanneill, *Dying and Rising with Christ. A Study in Pauline Theology* (Berlin 1967).

La muerte de Cristo, aunque en forma distinta, se hace presente en su acontecimiento esencial: como entrega en obediencia al Padre (*Rom.* 5.19) para arrancar a la humanidad del pecado y de la muerte. Kuss, *Röm.*, 306. El bautizado comulga en este acontecimiento. En primer lugar, por la obediencia de la fe el creyente proclama al Señor Jesús Cristo, cf. Heitmüller, *Taufe*, 30 s.; Cullmann, *Gottesdienst*, 25; *Tauflehre*, 26; Michel, *ThW V*, 211, 214. En la confesión se dispone a seguirle hasta la muerte en su obediencia de inmolación, Wagner, *Relig. Prob.*, 306. Tendríamos aquí un eco de la tradición sinóptica (*Mat.* 10.38 s.; 16.24 s.) del seguimiento llevando sobre sí la cruz (*synestauróthe*, *Rom.* 6.6). E. Klaar, *Die Taufe nach paulinischen Verstandnis* (München 1961) 9; Larsson, *Vorbild*, 77 ss. Pero Pablo en *Rom.* 6.3 apunta más allá. El bautismo no es acto nuestro detrás de Cristo, sino una acción de Cristo en nosotros. Por esto, en segundo lugar, el bautismo da muerte en nosotros al pecado y al hombre viejo. El *sōma tēs hamartias* (6.6), que se destruye, es el «cuerpo que está bajo el señorío del pecado, es decir, sometido a la muerte (*Rom.* 7.24)» (Michel, *ib.*, 155) «el hombre en cuanto vive *kata sárka*» (Gäumann, *Taufe*, 54). Bajo el señorío del pecado y de la muerte, el hombre es un *palaiōs ánthropos* (6.6). Nygren, *ib.*, 179; Lagrange, *ib.*, 146. El bautismo da muerte al cuerpo del hombre viejo poseído por el pecado y sometido a él. H. Schlier, 'Die Taufe nach dem G. Kapitel des Römerbriefes', en *Zeit*, 49. «El bautismo es el sacramento de la muerte del hombre adámico», Hering, *Röm.*, 90. Pero la totalidad y radicalidad de este acontecimiento se expresa en el *synetáphemen* (6.3). La sepultura es el sello de la muerte. Cf. P. Rossano, 'Consepolti... conrucifissi (*Rom.* 6.4, 6)', *RivBlit* 2 (1954) 51-55. Jesús ha muerto por entero al pecado, Wagner, *Relig. Prob.*, 249. El bautizado entra con su «total personalidad en la plena esfera de la muerte», pero no de la muerte en general, sino la «esfera de la muerte de Cristo entre su muerte y su resurrección». E. Stommel, 'Begraben mit Christus (*Röm.* 6, 14) un der Taufritus', *RömQuart* 49 (1954) 10; L. Fazekas, 'Taufe als Tod in *Röm.* 6.33 ff', *ThZ* 22 (1966) 305-18.

Esta comunión con Cristo en su muerte, la expresa Pablo con el término audaz *symphytoi* (6.5). Aquí no estamos ante la comunión natural en una fuerza divina, como en los misterios, sino ante la comunión en el acontecimiento histórico salvífico realizado en Cristo (Michel, *ib.*, 154; Kuss, *ib.*, 302), que lleva consigo «una estrecha unión en el ser entre nosotros y nuestro Señor». Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, 44. Cf. también F. Mussner,

'Zusamengewachsen durch die Ähnlichkeit mit seinem Tode. Der Gedankengang im Röm. 6.1-6', *TrThZ* 63 (1954) 257-65; O. Kuss, 'Zu Röm. 6, 5a', *ThGl* 41 (1951) 430 ss. Para la exégesis de los Padres, cf. K. H. Schelkle, 'Taufe und Tod. Zur Auslegung von Römer 6, 1-11', en *Von christlichen Mysterium*. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von O. Casel (Düsseldorf 1951) 9-21. Los creyentes, en comunión con el Señor crucificado, se entregan en obediencia al Padre por la fe, al tiempo que se obra en ellos, por el signo bautismal, la liberación del pecado y de la muerte. «Con la fuerza creadora de Dios, Jesús, por su muerte, da muerte a la muerte de los suyos», Schlatter, *Gerecht.*, 201; cf. W. Diezinger, 'Unter Toten Freigeworden. Eine Untersuchung zu Röm. III-VIII', *NovT* 5 (1962) 268-98.

32 En el bautismo se hace presente el Señor crucificado y resucitado. El murió para resucitar, y la comunión con su muerte se convierte en comunión con su vida. El Kyrios inaugura y extiende, como nuevo Adán, el señorío de la vida, al que se incorporan los suyos. *Rom.* 6 se construye sobre *Rom.* 5. La muerte y resurrección como base de nueva vida es el paso de un señorío a otro. Cf. Tannehill, *Dying*, 7-74; P. Siber, *Mit Christus leben*. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffung (Zürich 1971) 214 ss. El Crucificado y Resucitado se hace presente en su acontecimiento escatológico inclusivo. Por eso en el bautismo entramos a compartir la vida de Cristo, somos incorporados a la personalidad corporativa del nuevo Adán. Tannehill, *ib.*, 22; Siber, *ib.*, 233 ss. La vida no es sólo el corte con el pecado y el comienzo de un nuevo caminar. El caminar sigue al vivir. Schlatter, *ib.*, 204. Empieza una nueva vida, en *Khristōi*, nacida de la comunión *syn Khristōi*. Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, 38. «El bautismo es la apropiación de la nueva vida y la nueva vida es el acontecimiento del bautismo». Bornkamm, *GA* I, 50. Todo el signo bautismal tiene su intencionalidad última en la participación en la resurrección: 6.4, 5, 8, 11. Cf. V. Gérard, 'Viventes Deo in Christo Jesu (Rom. 6.11)', *CollN* 24 (1930) 1-14.

Esta comunión con el Resucitado está insuficientemente descrita si la llamamos una «verdadera resurrección mística», Lagrange, *ib.*, 145. Bornkamm, 47 s. habla sobre todo, de un «nuevo comienzo» en un «nuevo horizonte» no dominado ya por el pecado. Indudablemente se trata de la anticipación de la comunión definitiva con el Resucitado. *Sydsésomen autōi* (6, 8) es un futuro lógico que expresa una «nueva vida presente». W. Hahn, *Mitsterben un Mitaufstehen mit Christus bei Paulus* (Gütersloh 1937) 36; Grundmann, *ThW* VII, 79; Percy, *Leib*, 31 ss. Es la irrupción del acontecimiento escatológico en la comunidad de los creyentes (Michel, *ib.*, 153), por obra del Espíritu (Lietzmann, *ib.*, 86). El *Pneûma Khristoû* habita en ella y por eso tiene *dsoè dià dikaiosynen* (*Rom.* 8.9, 10). Cf. E. Schweizer, 'Dying and Rising with Christ', *NTS* 14 (1967) 11. Es «vivir para Dios en Cristo Jesús» (6.11). Aquí se alcanza el término del indicativo bautismal. Ha nacido un hombre nuevo. Al *palaiòs ánthropos* (6.6), se opone la *kainòtes dsoès* (6.4). «La realidad de los bautizados es que viven para Dios en Jesús Cristo y que están muertos al pecado. Ya no viven más en Adán; su cuerpo adamítico está aniquilado. Están incorporados a Jesús Cristo, como criaturas nuevas. Su ser, mediante el bautismo, ha sido transformado misteriosa, pero realmente, por la muerte y resurrección de Jesucristo». Schlier, *Zeit*, 50. El morir y el resucitar se convierten en la estructura del nuevo camino y de la nueva vida (Tannehill, *Dying*, 75-129), hasta que la resurrección se consume con su venida. *ib.*, 130-34. A. Feuillet, 'Mort du Christ et mort du chrétien d'après les épitres pauliniennes', *RB* 66 (1959) 481-513; 'Le Mystère Pascal et la Résurrection des chrétiens d'après les épitres pauliniennes', *NRTh* 79 (1957) 337-54. «Porque los creyentes han muerto en el bautismo *syn Khristōi*, resu-

citarán para vivir siempre *syn Khristōi*. La afirmación sacramental es, en efecto, presupuesto de la escatología». Gäumann, *Taufe*, 57 s.

33 El bautismo en *Col.* 2.11 aparece en relación con la circuncisión. El término *peritomé* presupone que los hermanos que se distancian del evangelio por el sincretismo judío-estoico, debían entender también así el bautismo. Cf. desde su interpretación: Bornkamm, *GA I*, 147. Posiblemente estamos ante la confluencia de la circuncisión judía y el desvestimiento místico. Lohse, *Kol.*, 153 s. La paralelización «apunta, en primer lugar, al carácter del bautismo como sacramento de iniciación, como signo exclusivo de pertenencia, ordenado por el Señor». Dibelius, *Kol.*, 30. Parece que el momento de incorporación al pueblo santo queda en un segundo plano (frente a Wikenhauser, *Leib*, 15) para acentuarse sobre todo la marca de la propiedad del Kyrios, que señala al bautizado. No es la circuncisión judía la que sirve para interpretar el bautismo, sino éste el que interpreta y asume aquélla. En efecto, la *peritomé* es la *apékdysis tou sómatoús sarkós* (2.11). El nuevo signo de la alianza no anula y desplaza al viejo, sino que despoja el *sóma* entero. Dibelius, *Kol.*, 31. Para explicar esto no hay que recurrir a la gnosis. El paralelo de *Col.* 2.11 es 3.9 *apékdysámenoi tón ánthropon*. De nuevo volvemos a encontrar la misma implicación que aparecía en *Rom.* 6.6 entre *palaiós ánthropos* y *sóma hamartías*, aquí *sóma sarkós*, es decir, el hombre dominado por el poder del pecado, que vive «según la carne».

La circuncisión humana está hecha por manos de hombre, pero las realidades *kheiropoieta*, tienen en el AT una cualificación negativa (LXX *Lev.* 26.1, 30; *Is.* 2.18; 21, 9 etc.), frente a las que Dios mismo hace (cf. *Mc.* 14.58; *1 Cor.* 5.1). Ha sido Dios mismo quien nos ha circuncidado en Cristo, haciéndonos pasar de la muerte a la vida. La *peritomé Khristoú* no es la circuncisión realizada en Cristo, esto es, su muerte. Cf. Moule, 96. Es en Cristo (2, 11 *en hōi*), en quien somos circuncidados, por la obra que el Padre ha realizado asociándonos a él. Esta circuncisión no consiste en la *peritomé kardias* (*Rom.* 2.29) (Meyer, *ThW VI*, 82), que debía tener el nuevo pueblo de Dios, como «sello de la justicia de la fe» (*Rom.* 4.11). Pablo está trascendiendo en este momento las categorías del nuevo pueblo hacia las de la nueva humanidad. La obra de Cristo en nosotros no consiste en circuncidarnos el corazón, sino en despojarnos del hombre viejo.

34 Pablo avanza en su reflexión sobre el bautismo empalmado con *Rom.* 6.1-11. El bautismo presencializa el acontecimiento de Cristo (muerte-sepultura-resurrección), como se proclama en el kerygma (*1 Cor.* 15.3-5). El bautismo es ser muerto y sepultado con él (2.12 *syntaphétes*), es decir, morir con él hasta las últimas consecuencias. Nosotros «estábamos muertos por las trasgresiones» (2.13). La causa de que entrara el pecado en el mundo y por el pecado la muerte fue el *paráptoma* de Adán (*Rom.* 5.15-18, 20). En seguimiento de su desobediencia nosotros hemos cometido los *paraptómata* (*Gal.* 6.1; *2 Cor.* 5.19; *Rom.* 5.16). Las trasgresiones convertidas en fuerza de pecado han dominado y configurado la existencia humana convirtiéndola en *sárks*, dándole muerte. Pablo expresa este hecho, siguiendo la comparación de la circuncisión, diciendo que el estado de muerte, en que yacía la comunidad («vosotros») creyente, antes de alcanzarla el bautismo, era la *akrobystia tés sarkós hymón* (2.13). Dibelius-Greeven, *Kol.*, 31; Lohse, *Kol.*, 161. En la paralelización entre los datos de Israel y de la humanidad, que Pablo acostumbra, encontramos la comparación entre incircuncisión y empecatamiento. La intención es trascender el ámbito del viejo pueblo, radicalizando y universalizando la muerte de la vieja humanidad, en la que se actúa la nueva vida por la muerte de Cristo, mediante el signo bautismal.

Cf. A. Feuillet, 'Mort du Christ et mort du chrétien d'après les épîtres pauliniennes', *RB* 66 (1959) 481-513.

34\* El acontecimiento bautismal se ultima en la resurrección que aparece en *synegérthete* (Col. 2.12) como algo ya sucedido. Conviene subrayar que estamos ante un nuevo estadio de la reflexión paulina, con una singular acentuación de la escatología presente: Käsemann, *Leib*, 143; Tannehill, *Dying*, 47 ss.; Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, 62 ss.; G. Dellings, *Die Taufe im Neuen* cida consiste en la incorporación a la comunión de la misma vida del Resucitado y Entronizado: *synegérthete tōi Khristōi = he dsoè hymón kékryptai syn tōi Kristōi en tōi theōi* (Col. 3.1-3). El *syn Khristōi* sacramental inicia una anticipación, todavía oculta, de la plena y desvelada comunión nuestra con Cristo al Padre, que sucederá en el último día. Tannehill, *Dying*, 47 ss.; Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, 62 ss.; G. Dellings, *Die Taufe im Neuen Testament* (Berlín 1963) 122 ss.; Th. Camelot, 'Resuscités avec le Christ', *VSp* 84 (1951) 353-63. El bautismo realiza en indicativo el despojamiento de Adán, el hombre viejo, y el revestimiento de Cristo, el hombre nuevo. Por eso *Gal.* 3.9-11 exhorta en imperativo a actuar en la vida este acontecimiento.

En primer lugar se trata de un cambio de señoríos. El contraste *apekdy-sámenoi / endysámenoi* presenta la rotura de la vinculación al pecado, que es un *kyrios*, y la sumisión y obediencia al Señor Jesús. Lohse, *ib.*, 205; Käsemann, *Leib*, 147 ss. Pero los términos indican más que cambio de propiedad y de cambio. El bautismo es revestirse de Cristo (*Gal.* 3.27 *Khristōn enedúsasthe*) y obliga a continuar revistiéndose de él (*Rom.* 13.14 *endysasthe tōn Kyriōn Iesouin Khristōn*). Revestirse expresa, según ya vimos, una comunión de ser y de vida. Se trata de que en la comunidad nace una humanidad nueva recreada según Cristo (*Rom.* 8.29), el primogénito, la imagen de Dios. En el acontecimiento bautismal la comunidad se reviste del nuevo Adán, se configura en él, se incorpora a él. Jervell, *Imago*, 231 ss.; Eltester, *Eikon*, 156 ss.; R. Scroggs, *The Last Adam* (Philadelphia 1966) 29 ss., 54 ss.; P. Joüon, 'Note Sur Col. 3.5-11', *RsSC* 26 (1936) 185-89; Conzelmann, *Kol.*, 143 s. Ya no cuenta la *peritomé*, ni la *akrobystia*, sino la *kainè ktisis* (*Gal.* 6.16). Al aparecer del tema de la nueva humanidad en Cristo, que seguramente formaba parte esencial de la catequesis bautismal paulina, se saca también la misma consecuencia que en *Gal.* 3.28 y *1 Cor.* 12.13. Se han roto las diferencias que dividían a los hombres en la vieja creación, la cultura y la fe, la raza y la condición social, y aparece el hombre nuevo, que a todos reconcilia en su cuerpo: *pánta kai en pásin Khristós* (Col. 3.11).

35 En *Ef.* 2.5 s. tenemos un himno de iniciación que da gracias al Padre por la obra realizada en la comunidad mediante el bautismo. G. Schille, *Liturgisches Gut im Epheserbrief*, Dis. (Göttingen 1952) 122 ss.; *Frühechristliche Hymnen* (Berlín 1965) 74 ss.; R. Schnackenburg, '«Er hat uns auferweckt». Zur Tauflehre des Epheserbriefes', *LJ* 2 (1952) 167; Larson, *Vorbild*, 105 s. El acontecimiento que se agradece está unido al acontecimiento de Cristo (*legeiras-kathisas-hyperáno páses arkhés*), que se proclama en *Ef.* 1.20-22. En el transcurso de ambos fragmentos subyace la disputa por el derecho al cosmos y el cambio de señoríos. Schille, *Früh. Hym.*, 79. Conviene acentuar estas coordenadas para alcanzar las implicaciones eclesiológicas. «Los términos del himno cristológico, 1.20 ss. se traspasan a los cristianos», Dibeliuss, *Eph.*, 67.

Cristo fue resucitado de entre los muertos; la comunidad que estaba muerta ha sido vivificada. Los creyentes estaban *nekroí tois paraptómasin* (2.5). Con esta expresión catequética se designa la existencia prebautismal empecatada. Bultmann, *ThW* IV, 898. Por las trasgresiones se llegó a la muerte. Dahl, *Eph.*, 26. Pero según indica *Ef.* 2.1-3, las trasgresiones son

fruto de la existencia en la *sárks*, dominada por el poder de la *hamartía*. Más aún, la comunidad antes del corte del bautismo, pertenece a un *kyrios*, el *árkhon* que penetra a los suyos en su *pneûma* y los sitúa en el *aion tou kósmou toutou*. Schlier, *Eph.*, 100 ss. El bautismo es la acción del Padre de las misericordias que nos arranca del señorío del pecado y de la muerte, al incorporarnos al acontecimiento de Cristo. J. C. Kirby, *Ephesians Baptism and Pentecost* (London 1968) 130 ss. El término *synedsoopóiesen* (2.5) señala este paso de la muerte a la vida. Vivificar expresaría, según Haupt, *Eph.*, 123 s., la nueva situación de los cristianos desde la conversión y el bautismo. Dibelius-Greeven, *Eph.*, 67 hacen equivaler esta vida al «salvados por la gracia» de 2.5. Pero en el NT *dsoopóiein* significa lo mismo que *egeírein* (cf. *1 Cor.* 15.21-22; *Rom.* 4.17; 18.11; *Jn.* 5, 21). Cf. Bultmann, *ThW* II, 877. Por eso el «con-vivificó debe ser explicado desde el «con-resucitó» y «con-entronizó».

El *syn* puede ser entendido de dos maneras: a) La conjunción de judíos y gentiles en el cuerpo de Cristo para formar el hombre nuevo (2.15 s.). Así podría estar sugerido por la lección *en tōi Khrīstōi* de P. 46 B33. b) La coimplicación de la acción de Dios en Cristo con su acción en los creyentes. Nosotros hemos recibido del Padre la misma vida dada a Cristo, juntamente con él. Hemos de preferir esta segunda posibilidad que tiene un importante paralelo en *Col.* 2.13, *synedsoopóiesen... syn autōi*. Schlier, *ib.*, 109 s. La conresurrección es una real comunión con el Resucitado de entre los muertos, que vive para el Padre, es el acceso común a él en el Espíritu (2.18). Schnackenburg, 'Auferlweckt', 171 s. Esta anticipación de la resurrección en la comunidad se explica porque «para Pablo, Cristo es el comienzo de una nueva humanidad, una contraimagen de Adán (*Rom.* 5.12-21; *1 Cor.* 15.20-22; 44.49). El es la cabeza de su cuerpo. Cuando Cristo fue resucitado, fueron resucitados también los suyos con él... Por ello «ser bautizado en Cristo, significa llegar a ser hijo y por tanto participar en su justicia y en su vida». Dahl, *Eph.*, 27 s.

36 El paso de la muerte a la vida en el bautismo transpasa a otro señorío, somete bajo otro señor (cf. *Col.* 1.13). El término *synekáthisen* (*Ef.* 2.6) apunta a este hecho. Ciertamente aquí se entiende el acontecimiento bautismal como ascensión. «En cuanto por el bautismo llegaron a ser "en Cristo", fueron resucitados con él y elevados a los cielos. Así están en Cristo, junto con él en los cielos. Así están elevados óntica y personalmente más allá de sí mismos y unidos en Cristo con Cristo». Schlier, *Eph.*, 111. Pero más que el momento de ascender, se acentúa el de ser entronizados: *kathisas* (1.20); *synekáthisen* (2.6). La comunidad pertenece al *Kyrios* y está asociada con él al ejercicio de su señorío. El *sympasileúsomen* (*2 Tim.* 2.12) escatológico, se anticipa ya ahora de acuerdo con la acentuación presente de la escatología cristológica. «Ya, ahora, tomamos parte con el Señor entronizado en su señorío, con él subimos al trono del Padre, con él compartimos la obra de sumisión y aniquilación de todos los poderes». M. Legido, 'La iglesia entre la comunión y la tentación. Análisis exegético en torno a *Ef.* 2.5-7', *Salm* 18 (1971) 229.

El nuevo Adán es el *Kyrios*, que incorpora a los suyos para hacer un hombre nuevo (*Ef.* 2.15) y llevar a su plenitud todas las cosas (1.22; 4.10). El paso de la muerte a la vida es, en verdad, un paso de la nada al ser, la irrupción de la nueva creación. *Ktídein* es término para designar tanto la vieja (*Rom.* 1.25; 8.29; *1 Cor.* 11.9; *Ef.* 3.9; *Col.* 1.16; *1 Tim.* 4.3; *Apoc.* 4.11; 10.6), como la nueva creación (*Gal.* 6.15; *2 Cor.* 5.17; *Col.* 3.10; *Ef.* 2.15; 4.24). Aquí se habla de creación, porque se inicia un nuevo ser, el ser en Cristo. Schlier, *ib.*, 116. «Los distintos aspectos y momentos de este gran camino

de salvación, que Dios en su misericordia ha abierto a los hombres, son que la redención se ha realizado históricamente *dià Iesoù Khristoù* (1.5), que el individuo se apropia de ella *syn Khristôi* en la fe y en el bautismo y que realmente existe *en Khristôi*. Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, 74. Desde aquí debe ser entendido el *ktisthéntes en Khristôi Iesoù* (2.10) del bautismo. «Nueva es la existencia del hombre por la nueva relación a Dios. Esta relación se ha hecho nueva por Cristo. Lo decisivo en la nueva creatura no es el cambio de la conducta moral del hombre, sino el decir sí (es decir, fe) a la nueva relación a Dios. Esta nueva relación está vinculada a Cristo, por él entró en la historia y se hizo historia». Foerster, *ThW III*, 1033. En Cristo, el Señor, ha aparecido la nueva humanidad, como don de Dios, *tēi kháriti* (2.8), y la comunidad se incorpora a ella en el acontecimiento bautismal, *dià pisteos* (2.8).

37 No podemos perder nunca de vista que el acontecimiento escatológico, presencializado en el bautismo, es primariamente obra del Padre, de donde parte. «El nombre "Padre" de Dios revela su última profundidad en el fin de Jesús y da a conocer que hace de su muerte, sepultura y resurrección, la vivencia salvadora de todos. Su unidad con Dios, que le hace el Hijo del amor del Padre, da a su muerte la fuerza que libera a los pecadores, y a su resurrección el poder que les garantiza la novedad de la vida». «Donde la gloria del amor de Dios está actuando, terminan el pecado y la muerte». Schlatter, *Gerechtigkeit*, 203; Althaus, *Röm.*, 55.

Pero hemos de añadir que la concentración cristológica es la clave para la comprensión cristiana del bautismo. *Rom.* 6 se construye sobre *Rom.* 5, aunque la contraposición Adán-Cristo está aquí «decisivamente configurada por el credo», que confiesa su muerte y su resurrección (*1 Cor.* 15.3 ss.). Gäumann, *Taufe*, 64. El bautismo en el nombre de *Khristós* hace presente «el acontecimiento salvador unido a este nombre (Jesús)». G. Delling, *Die Zueignung des Heils in der Taufe. Eine Untersuchung zum neutestamentlichen «Taufen auf den Namen»* (Berlín 1963) 81, 97. Sabemos, en efecto, que el título de Cristo está especialmente vinculado a kerygma, evangelio y fe, que constituyen el inmediato contexto del bautismo. Bornkamm, *GA I*, 40 ss. La fórmula de fe, que es el texto principal de la predicación, está proclamada y confesada en la celebración bautismal. «Predicación y bautismo no se bastan a sí mismos, sino que viven igualmente de la referencia al acontecimiento salvador de la muerte y resurrección de Cristo. Este acontecimiento salvador que está *extra nos* en el pasado se hace presente por la predicación y el bautismo creando la fe y así es *pro nobis*». Kramer, *Christos*, 60. Cristo en su «mediación» y en «su representación» actúa en la obra salvadora, que es el fundamento del acontecimiento bautismal. «Así el suceso salvífico del bautismo en Pablo está encuadrado en el marco cristológico-soteriológico y concentrado teológicamente en la realidad de Cristo». Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, 287, 105 ss.; Wagner, *Rel. Prob.*, 302.

Este acontecimiento sucede en el Espíritu, según la tradición cristiana primitiva (*1 Cor.* 6.11; *2 Cor.* 1.22; *Ef.* 1.13; 4.30; *Tit.* 3.5), pero en Pablo, la obra del *Pneûma* está configurada cristológicamente. Cf. Bultmann, *ThNT* 144 ss.; Scholowski, *Geist*, 95 ss. El Espíritu no es don del bautismo, sino que es el que actúa en la acción sacramental, dándose a sí mismo. Dinkler, 'Ethik', 189. Pero es el Espíritu de Cristo, que se identifica con él. Si muerte y resurrección son hechos salvíficos, es porque están dinamizados «por la realidad del *Pneuma*. Este parte de Cristo a nosotros y nos llena de la misma manera (en el modo, pero no en la intensidad) que a él mismo». Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, 114. Por eso la posesión del Espíritu nos da «la consumada comunión con Cristo». Büchsel, *Geist*, 332; Stalder, *Werk*, 484; Schmidt, *Leib*, 67 ss.

38 Es indudable que el drama sacramental debe ser entendido en el paso de la categorización judía a la helenística. En la perspectiva judía el mundo y el hombre aparecen más bajo la categoría de historia que de naturaleza. El bautismo de Juan y el de la comunidad primitiva eran un fragmento de historia, el acontecimiento de Dios en los últimos tiempos. Palabra y hecho se unen en él, porque la palabra es actuante y el hecho es palabra en acción. El bautismo como drama es una acción visible, que afecta al hombre entero en una comunidad visible que comparte aquella historia. Pero cuando la misión en la ecumene dialoga con la mentalidad helenística y asume ésta, el drama bautismal es comprendido en las categorías del dinamismo de la naturaleza. De hecho se corría el riesgo de entenderlo como cosa que da fuerza sobrehumana y diviniza. Pero a su vez, desde esta perspectiva se descubría y subrayaba un aspecto importante: es en el signo y por el signo como sucede el acontecimiento; la historia no es mero quehacer, sino también comunión vital.

En alguna ocasión se pudo caer en el riesgo grave del sacramentalismo, de la valoración independizada, antropocéntrica y mágica del signo. El signo dejaba de ser lugar de encuentro del creyente con la historia de Dios en Cristo, para convertirse en instrumento que potencia la propia vida, que puede manejarse para vida de otros y hasta llegar a ser medicamento de inmortalidad. El *báptisma hypèr tòn nekron* (1 Cor. 15.29) es un buen testimonio de cómo un signo de presencialización del acontecimiento escatológico puede acabar siendo comprendido como medio de fuerza divina, manejable por los hombres. Para el bautismo por los muertos, cf. Conzelmann, *Kor.*, 327-28; Lietzmann-Kümmel, *Kor.*, 82, 194. El problema está tratado con una historia de la investigación en M. Rissi, *Die Taufe für die Toten* (Zürich 1962). De todas formas el sentido exacto de este bautismo nos es desconocido. Marsch, *Baptism*, 146 ss.

El culto, para el pueblo hebreo, era una inserción de la comunidad en los acontecimientos históricos originarios de la historia santa que lo habían constituido como tal. H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*. Grundriss einer Geschichte des alttestamentlichen Gottesdienstes (München 1962<sup>2</sup>) 127 s. Con este sentido entendería la primitiva comunidad los signos sacramentales. Pero en las comunidades helenísticas no podríamos excluir el sentido de presencialización de la fuerza divina y participación en ella por los ritos del «misterio del culto». Esta perspectiva fue acentuada con exclusividad o, al menos, con exceso por O. Casel y toda la teología de los misterios, que no tuvo suficientemente en cuenta el sentido histórico escatológico, que está en el fundamento de la comprensión cristiana de los signos sacramentales. Cf. *LThK*, 7, 724-7. Respecto del bautismo, un cierto equilibrio, aunque con un excesivo afán constructivo, fue pretendido por V. Warnach, 'Taufe und Christusgeschehen nach Röm. 6', *ALW* 3 (1954) 283-366.

39 No hay unanimidad sobre el significado de *homoïoma*. El peso de la teología dogmática sacramental ha ocultado a veces el significado de los textos. Cf. Lagrange, *Rom.*, 150 s.; F. J. Leenhardt, *Le Baptême chrétien, son origine, sa signification* (Neuchâtel 1946) 45 ss. Por una parte parece tener sentido instrumental y hacer referencia al bautismo. Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, 39 ss.; J. Gewiess, '«Das Abbild des Todes Christi» (Rom. 6.5)', *HistJ* 77 (1958) 343; Kuss, *ThGl*, 430 ss. Significaría un acontecimiento en semejanza de otro, una presencialización de un acontecimiento. El término *homoïoma* indica que la esencia de lo que se copia y actualiza alcanza su plena manifestación. Según esto, Pablo quería decir que «en el acontecimiento bautismal está presente la muerte de Cristo, aunque en una forma distinta de la del Gólgota». Michel, *Röm.*, 154.

Por otra parte el dat. parece tener también un carácter sociativo. «El concepto no se refiere al bautismo como imagen de su morir y resucitar, sino inmediatamente a la persona de Cristo». Bornkamm, 'Taufe', 42. «La muerte, que mueren el bautizado y Cristo, es solamente una, esto es, la muerte de Cristo mismo que llega a ser por el bautismo, la muerte de los creyentes» (ib. 41). El *homoíoma* es «la imagen de la muerte de Cristo o el morir de Cristo, pero de ningún modo el bautismo». Gäumann, *Taufe*, 51. «Significa concretamente la imagen del crucificado». Conzelmann, *ThNT*, 298. Pero tal vez ambos sentidos (instrumental y sociativo) no se excluyan. La comprensión del bautismo como drama, en el que actúa y está presente la persona de Cristo, exige la implicación entre hecho y actor. De aquí que el bautismo, como instrumento, sea medio de asociación e incorporación a la persona, que obra en el hecho.

40 Esta asociación no sucede por la comunicación natural de fuerza divina, sino después de una decisión histórica personal de los creyentes. Nadie es incorporado si no está dispuesto a asociarse por la fe. Ante nosotros, fuera de nosotros, está el acontecimiento de salvación, la obra de Dios por Cristo en el Espíritu, proclamada en el evangelio. El evangelio del acontecimiento, hecho palabra, es llamada a participar en él. O se rechaza el don o la respuesta sólo puede ser *hypakoé* y *homología*, de cuyo proyectadas al bautismo. La llamada del evangelio y la incorporación del bautismo, son dos momentos esencialmente unidos. Por el evangelio somos abogados al bautismo, como presencialización actuante del evangelio. Ambos son acontecimiento de Cristo que nos llama y nos da parte en su obra.

El paso de la llamada a la asociación no sucede sin nuestra decisión libre a entregarnos a él en obediencia. La fe es la condición previa, el primer paso al bautismo, donde se actúa la comunión con Cristo. El bautismo nos hace ser en Cristo *diá pisteos* (Gal. 4.26), en quien morimos y resucitamos *diá piteos* (Col. 3.12). En él se realiza el encuentro con la persona y obra de Cristo, la apropiación y asociación a él por la que consiste la iglesia. La fe es presupuesto del bautismo, pues en éste se confiesa al Señor, cuyo nombre es invocado sobre los bautizados. Fe y bautismo tienen una relación complementaria. La obediencia de la fe conduce al bautismo y en el bautismo la fe se hace actual y dura más allá de él como fuerza fundamental de la condición cristiana. La fe es un acto de obediencia, que se asocia a la obediencia de Cristo al Padre, desde la cual él recorrió todo su camino hasta la Pascua. El bautismo inserta en esta comunión de destino. G. Voss, 'Glaube und Taufe in den Paulusbriefen', *US* (Niederalt.) 25 (1970) 371-78.

El camino del hombre está marcado por lo que Dios ha hecho en Cristo y por lo que hará en él. Gäumann, *Taufe*, 122-3. Para Pablo «el bautizado está incorporado a la "historia" empezada con Cristo, es decir, al acontecimiento escatológico de muerte y resurrección». El bautismo es el momento, «en que el hombre se somete al anuncio del Señor muerto y resucitado y empieza el camino del seguimiento». Wagner, *Relig. Probl.*, 306. Pero la comunión de destino está asumida en la comunión de vida y realizada desde ésta. El acontecimiento salvador se proyecta sobre los bautizados constituyéndolos en la comunidad en Cristo, que ya no es sólo comunidad de creyentes y de seguidores, sino de vivientes con la misma vida de su persona. En realidad ya todos son uno con él y uno entre ellos. Jesús, el Cristo, el Señor que existe en el Espíritu, es una persona comunitaria en proceso de muerte y resurrección.

41 La fundamentación del acontecimiento de la iglesia por el acontecimiento de Cristo, realizada en el bautismo, está entendida por Pablo desde



la cristología del nuevo Adán. «La idea fundamental del con-morir, etc., sacramental se apoya sobre una forma de pensamiento específicamente paulina, que une la historia salvífica (paralelo Adán-Cristo) y lo pneumático supratemporal (*en Khristōi*). Este puente que empalma lo temporal y lo objetivo se ha hecho posible sólo en la figura de Cristo mismo, que por una parte es siempre el Jesús histórico y como tal permanece siendo el Mesías de la historia salvífica y, por otra, continúa viviendo como el Señor pneumático a través de los tiempos (no intemporalmente) hasta que vuelva el Cristo de la Parusía». Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, 159.

Claramente sabemos que *Rom.* 6.1-11 es la consecuencia eclesiológica y sacramental de la contraposición cristológica entre Adán y Cristo (*Rom.* 5.12-21), como dos personas corporativas, como dos humanidades. Schweizer, 'Homologoumena', 164 s., 169 s. Lo que hace una persona, lo hace también por todas aquellas que representa. El hombre, sobre todo el que encabeza una familia, un pueblo, la humanidad, crea al obrar un ámbito de solidaridad, en el que se incorporan todos los suyos. Cf. H. W. Robinson, 'The Hebrew Conception of Corporate Personality', en *Werden und Wachsen des Alten Testaments*. Beih. ZAW 66 (1936) 44-66. El acontecimiento bautismal debe ser comprendido desde la entrega de Cristo en inmolación de representación por todos, que crea el ámbito de comunión en el hecho salvador de su muerte y resurrección. Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, 109 ss. Esta vicariación y representación corporativa es la que permite pasar de uno a muchos, porque ya de antemano los muchos estaban asociados al uno. Schnackenburg, 'Todes und Lebensgemeinschaft mit Christus. Neue Studien zu Röm. 6.1-11', *MThZ* 6 (1955) 32-53. «El *syn* nace del *hypér*». Schlatter, *Gerechtigkeit*, 207. El *Khristòs hypér hemòn* (*Rom.* 5.6, 8-10) constituye el *hemeis syn Khristōi*. «La unión del individuo con la persona corporativa de Adán se realiza por la generación y el nacimiento; la unión con Cristo por el bautismo. La cruz de Jesús se trasciende sobre sí a los hombres, por los que aconteció; el bautismo nos remite a este origen y "nos" une con el "Cristo por nosotros". El bautismo es para Pablo el reconocimiento del señorío proclamado de Jesús Cristo, que él alcanzó en la cruz y en la resurrección». Grundmann, *ThW* VII, 790.

El acontecimiento salvífico en el bautismo, está ahí, en orden a la iglesia. J. M. Bover, 'El simbolismo bautismal en las epístolas de S. Pablo', *EstB* 4 (1945) 343-419; J. Giblet, 'Le baptême sacrament de l'incorporation à l'Eglise', *LV* 27 (1956) 53-80; Gäumann, *Taufe*, 48 s.; W. Bieder, *Die Verheissung der Taufe in Neuen Testament* (Zürich 1966) 250 ss.; Beasley-Murray, *Taufe*, 366 ss. En el cuerpo crucificado y resucitado de Cristo, cuya acción se hace presente en el signo bautismal, empieza a incorporarse el cuerpo eclesial. No creemos aceptable que el *symphytoi* apunte directamente a la eclesiológica del *sōma Khristōu* como defiende Mussner, 'Zusammengewachsen', 260. «En el "cuerpo de Cristo" han "concrecido" todos, Cristo y sus miembros». Si hay una referencia eclesiológica, es por la comprensión del acontecimiento desde la personalidad corporativa de Cristo, en contraposición a la de Adán. «Si somos incorporados a este cuerpo, entonces sucede en nosotros lo mismo que sucede en aquél que es la cabeza y las primicias. La muerte de Cristo es nuestra muerte, la resurrección de Cristo es nuestra resurrección». Nygren, *Röm.*, 172. El que se bautiza «se sumerge en este cuerpo de Cristo, en el que fue muerto por nosotros en la cruz y resucitado por Dios». Wagner, *Relig. Prob.*, 305. El cuerpo eclesial nace del cuerpo inmolado de Cristo, precisamente porque él es «el nuevo Adán, el representante de una nueva humanidad. En él han sido vencidos el pecado y la muerte; han sido dados gracia y justicia y vida para todos» (*ib.*, 303).

La nueva humanidad ha sido configurada con su ser personal de Hijo,

que es *eikôn theou* (Col. 1.15 s.), irrumpiendo en el bautismo la verdadera imagen, que en Gen. 1.27 estaba prefigurada. Rom. 8.5 *tōi homoiōmati... tēs anastáseos* es una anticipación de Rom. 8.29 *symmórhous tēs eikónos tou huiou autoú* (Kürzinger, BZ 294-99) y está destinada a la configuración consumada con el Hijo en la gloria del Padre. El bautismo por la comunión en la muerte y resurrección de Cristo, que realiza la configuración en su filiación, es verdaderamente la irrupción de la *nova creatio*. Käsemann, EVB I, 45; N. A. Dahl, 'Christ Creation and the Church', *The Background of the New Testament and its Eschatology*. In Honour of C. H. Dodd (Cambridge 1956) 441; G. Lindeskog, *Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken* (Upsala-Wiesbaden 1952) 252 ss.; R. L. Faricy, 'Christ, Creation and Baptism', *BibTod* 56 (1971) 486-91. Por eso, en la catequesis bautismal es elemento imprescindible la proclamación de que se han roto ya todas las diferencias que separaban a los hombres en la creación vieja, la cultura y la religión, la raza, el sexo y la condición social. (Gal. 3.27; 1 Cor. 12.13; Col. 3.11). En el hombre nuevo se existe en la absoluta fraternidad, nacida de la configuración en la filiación del Primogénito. Dada la profundidad y radicalidad del corte que se ha obrado en la comunidad de los creyentes al ser traspasada al reino del Hijo amado y sometida a su señorío, no es extraño que la parénesis bautismal exija una y otra vez imperativamente la realización e irradiación de la nueva creación en las tinieblas de la vieja. La comunidad ha de edificarse hacia el reino en una vuelta permanente al bautismo.

### 3.—Cena del Señor

42 Estamos ante la reunión eclesial propiamente dicha, en torno a la mesa del Señor. Cf. H. Schürmann, 'Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier', *MThZ* 6 (1955) esp. 117-22. Tanto 1 Cor. 11.18 «al reuniros en asamblea», como 11.10 «cuando os reunís en común», son expresiones técnicas: cf. 14.23 «si se reúne toda la asamblea», cf. Hech. 1.15; 2.1, 44, etc. Posiblemente se reúnen en casa de un hermano o en una sala pobre alquilada para estar todos en su mismo sitio (1 Cor. 11.20). La asamblea es una «iglesia en familia». La insistencia con que aparece *synérkhesthai* sugiere que ante la mirada de Pablo el hecho de venir del mundo a reunirse tiene ya de suyo exigencias muy cualificadas. «La reunión para la cena es el fundamento y la meta de todas las reuniones». Cullmann, *Urchristentum*, 31. La reunión en torno a la palabra, que también podría darse independientemente, parece que empalma casi siempre con la eucaristía (Hech. 2.42; 20.7). Cullmann, *ib.*, 28. La meta de ambas era la *oikodomé*, la edificación de la comunidad, su avance *eis tò kreisson* (1 Cor. 11.17).

Parece que la edificación tiene como momento fundamental la unidad. En Corinto la comunidad claramente va a peor, porque hay *skhismata* (18), *hairéseis* (19). No es fácil diferenciar ambos términos, como lo hace Schlier, *ThW* I, 182. La división ocurre cuando cada uno toma algo común a todos y lo retiene para sí. En 1 Cor. 1.10 las divisiones provienen de que «cada uno de vosotros dice: yo soy de Pablo, yo de Apolo». Todos son de Cristo, porque Cristo es de todos, y ellos, al dividirse en grupos, han dividido al mismo Cristo. «¿Está Cristo dividido?» (1 Cor. 1.13). Aquí las divisiones han nacido «porque cada uno se adelanta a comer su propia cena y mientras uno está hambriento, el otro está embriagado» (11.21). En este mismo momento ha quedado destruida la reunión eclesial eucarística. Pues *ekklesia* y *hairesis* están efectivamente en contradicción, pero no tanto por la destrucción de la ortodoxia, cuanto por la desintegración de la unidad.

Ahora bien, si en la cena del Señor, como veremos, se da una anticipación del juicio, las divisiones de algún modo lo manifiestan. «Para que se manifiesten los probados» (11.19) debe ser entendido en un contexto apocalíptico. No se trata de que las divisiones ayuden a perfeccionarse a «una élite, los "probados"» (Allo, *Cor.*, 271), ni tampoco que sean un medio para distinguir lo auténtico de lo inutilizable (Schlatter, *Bote*, 371), o un camino para un bien ulterior previsto en el orden providencial de Dios (J. Pérez Fernández, 'Oportet haereses esse', *CTom* 92 (1965) 291-311), sino que se trata de la prueba escatológica prevista en el plan de Dios, en la que quedará un resto. El v. 19 no está dicho ni irónica ni resignadamente, sino que describe una necesidad divina, escatológica (cf. *1 Cor.* 15.25, 53; *2 Cor.* 5.10 y W. Grundmann, *ThW* II, 23 ss.): la aparición de divisiones sirve para la clara separación en el juicio (cf. 3.13). Kümmel, *Kor.*, 185. Conzelmann, *Kor.*, 228. En la comunidad reunida en iglesia en torno a la mesa, está anticipándose el juicio último, que Dios va a hacer de la historia. Conviene tener presente este hecho como las coordenadas fundamentales para comprender la asamblea eucarística.

43 Para el análisis de la cena del Señor en *1 Cor.* 11.23 ss., es necesario precisar en qué consisten los *skhismata*, que son aquí el verdadero puesto en la vida. Podríamos señalar dos líneas principales de interpretación. En primer lugar, se les pone en relación con la valoración del sacramento: los corintios no distinguen el cuerpo del Señor del banquete común. Weiss, *Kor.*, 283. Llegaron a eliminar «la concepción de la comunión del cuerpo de Cristo: el pan bendecido ya no era más *sôma* y ellos lo comían como comida común». H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926) 254. Esta posición ha sido asumida y renovada recientemente por W. Schmithals, *Gnosis*, 209 ss. Los pneumáticos gnósticos se desinteresan radicalmente por el *Christus secundum carnem* y, en consecuencia, por la cena del Señor. Toman parte en ella, pero la profanan ostentosamente, celebrando en medio de ella un banquete normal sin ningún valor cultural. En segundo lugar, las divisiones se ponen en relación con la dimensión comunitaria de la cena del Señor. Conzelmann, *Kor.*, 288 s. empalma estas divisiones con las que aparecen en *1 Cor.* 1.10 ss., viendo nacer a ambas del pneumatismo individualista que refieren los apóstoles y las reuniones comunitarias al provecho personal, a la edificación espiritual del individuo, desconociendo las implicaciones y exigencias comunitarias. Cf. H. W. Bartsch, 'Der korinthische Missbrauch des Abendmahls', en *Entmythologisierende Auslegung* (Hamburg-Bergstedt 1962) 169 ss.

Pero la clave de todo el fragmento está en las exigencias sociales de la cena del Señor. Ya advertía J. Weiss, *Urchristentum*, 509 s., que «todo el desarrollo de *1 Cor.* 11.20-34, externamente considerado, está determinado por dos puntos indicadores: el social: v. 20-22, 33-34 y el sacramental: v. 23-32». En efecto, la cena del Señor está precedida del ágape fraternal, al que cada uno aportaba lo que tenía para compartirlo con todos. Es el momento en el 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. «Ahora con equidad, vuestra abundancia alivie la escasez de aquellos, para que así mismo su abundancia alivie vuestra pobreza» (*2 Cor.* 8.13-4). Por eso lo que prostituye la cena no es que los hermanos no respeten el signo 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 acen-

tuación del *opus operatum*, sin implicar en él el *opus operantis*. Por eso separan el ágape de la cena del Señor; comulgan su cuerpo y su sangre sin compartir sus bienes. E. Schweizer, 'Abendmahl', *RGG* I, 11; C. Schneider, 'Die paulinische Abendmahlsstellen', en *Abendmahlsgespräch*, Evangelische Akademie der Pfalz (ed.) (1958) 32 s. Entonces aparecen en toda su gravedad las diferencias entre ricos y pobres. Así, «la comunidad, que debía ser una comunidad de hermanos, sobre todo en la reunión cultural, ofrece una imagen indecente de división social» y se ha convertido en «algo imposible». G. Bornkamm, 'Herrenmahl und Kirche bei Paulus', *GA* II, 142-43.

«No se puede realizar al fin una santísima celebración sacramental, si antes se ha dañado escandalosamente el deber fraterno», pues los «abusos en la cena comunitaria hacen ilusoria toda la cena del Señor», *ibid.*, 145. Ya no se comen el *kyriakòn deipnon* (11.20), porque (*gár*) cada uno come *tò idion deipnon* y mientras uno pasa hambre, el otro está harto. «La desigualdad social se muestra de una manera vergonzosa en el momento en que la unión fraterna debería afirmarse más que nunca». Hering, *Cor.*, 99. Allí, la unión «debería manifestarse en que los pudientes sirvieran a los pobres». Wendland, *Kor.*, 96; Reicke, *Diakonie*, 32 s. El desprecio de la *ekklesia tou theou* proviene de la postura egoísta de comer para sí (Weiss, *ib.*, 282), de no tener en cuenta las necesidades de los hermanos (Schlatter, *ib.*, 318), y sobre todo, según dice el texto, de avergonzarse a los pobres que no tienen (11.22). P. S. Minear, 'Paul's Teaching on the Eucharist in First Corinthians', *Worship* 44 (1970) 83-92. La eucaristía es el signo de la unidad y por eso podemos concluir que «esta acepción de personas (cf. Sant.), esta indiferencia y este desdén de los ricos con los pobres, en asambleas destinadas a llamarlos inmediatamente a su fraternidad en la Redención de Cristo, son el desorden, cuya necesaria represión ha inspirado a Pablo toda esta perícopa». Allo, *ib.*, 274.

44 El texto de la institución que aparece en *1 Cor.* 11.23-25 tiene una estructura y una significación singulares. Heitmüller, *Taufe*, 45 pensó que se trataba de una leyenda etiológica para explicar la «cena de la comunidad», como «cena del Señor». A. Loisy, 'Les origines de la cène eucharistique', en *Annales d'histoire du Cristianisme*, I (Paris 1928) 85, cree que se trata de una interpolación tardía del tiempo de la Didakhé. Hoy sabemos, sin embargo, que la singularidad del texto nos remite al tiempo de los orígenes y que tenemos en él un fragmento prepaulino de la tradición comunitaria, que sin duda ha sido también modificado por Pablo. Los datos lingüísticos (el uso absoluto de *paradidónai*, el *eukharistein* absoluto para la oración de la mesa; el *klán* sin objeto, *anámnesis*, *deipnein*, *hosákis*, etc.) lo revelan a simple vista. Cf. E. Lohmeyer, 'Von urchristlichen Abendmahl' [I] *ThR* NF 9 (1937) 184; J. Jeremias, *Die Abendmahls Worte Jesu* (Göttingen 1967) 98; H. Schürmann, *Der Einzetzungsbericht Lk. 22, 19-20* (Münster 1955) 59 s. El hecho de que aparezca en Pablo de texto aislado de los relatos de la pasión, presupone que el fragmento era autónomo y estaba acuñado en la tradición litúrgica.

Se discute su antigüedad. Jeremias, *Abendmahls Worte*, 132 ss., centrándose sobre todo en los semitismos, pretende mostrar que *Marc.* 14.22-25 es el texto más antiguo de la institución. *1 Cor.* 11.23-25 sería un fragmento paulino, helenizado por Pablo, configurado por las reuniones litúrgicas, en el que sin duda se alcanza un resto muy antiguo de la tradición antioquina, de hacia la mitad de los años cuarenta. Cf. *ibid.*, 95 ss., 179 ss. W. Marxsen, *Die Einzetzungsberichte zum Abendmahl* (Göttingen 1951); 'Der Ursprung des Abendmahls', *EvTh* 12 (1952-53) 293-303 acentúa la prioridad del texto paulino. Hay una falta de paralelismo entre el pan y la copa,

que, aunque ambos se compartieran al final, presupone su separación a lo largo del banquete, según se atestigua por el *metà tò deipnètai* (11.25). Incluso en la reflexión teológica, Pablo unirá motivos distintos al cuerpo y a la sangre, revelando así un estado anterior a la praxis de comulgarlos juntos al final. De la última cena de Jesús procedería un texto arameo del que se parte. «Había que admitir que en tiempo muy antiguo, probablemente en Antioquía, se hizo una traducción de la forma originaria, que muy probablemente coincide literalmente con la que nos ha llegado en *1 Cor. 11*». Marxsen, *ib.*, 301. Esta opinión es defendida también por Bornkamm, *GA II*, 150-5; cf. E. Schweizer, 'Das Herrenmahl in Neuen Testament. Ein Forschungsbericht', *ThLZ* 79 (1954) 351 ss. Tal vez no podamos alcanzar en toda su pureza el texto más antiguo de la institución. Tanto *Mc.* como *Pl.* contienen elementos viejos y recientes, pero podría decir «con buen fundamento que *1 Cor. 11.23-25* es prepaolino y la forma más originaria que podemos alcanzar de un relato canónico de la institución». P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl* (München 1960) 120.

El texto de la tradición está citado como parádoxis (11.23). Estamos ante términos técnicos (*paralambánein / paradidónai*), que expresan la transmisión de un hecho, por una cadena de testigos, en la que Pablo se incluye como un eslabón más. Posiblemente haya una referencia al contexto helénístico (Dieterich, *Mithrasliturgie*, 53 ss.; A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile* (Paris 1932) 121; Conzelmann, *Kor.*, 230) pero es, sobre todo, el contexto judío el que explica esta estructura de la parádoxis: Weiss, *ib.*, 283; Schlatter, *ib.*, 320; Wendland, *ib.*, 97; cf. G. Kittel, *Die Probleme des palästinensischen Spätjudentum und des Urchristentums* (Stuttgart 1926) 63 s.; M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen 1966<sup>3</sup>) 20, 207; Davies, *Rab. Jud.* 248 s.; E. Käsemann, 'Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre', *EVB I*, 21. Pablo añade, además, que lo ha recibido *apò tou kyriou* (11.23). En principio, parece que la apocalipsis (*Gal. 1.11 s.*) no necesita de la parádoxis comunitaria y sin embargo aquí aparece la parádoxis cualificada como apocalipsis. La expresión puede ser entendida como revelación inmediata. La revelación de Damasco sería el lugar originario donde Pablo ha descubierto el sentido de la cena. Cf. Lietzmann, *Messe*, 255. Pero el texto presenta sin duda el testimonio de una mediación en la recepción. Por eso Schlatter, *ib.*, 320 entiende el Kyrios como el garantizador y Kümmel, *ib.*, 185 como el iniciador de la tradición. Pablo querría decir que él tiene en cuenta la proveniencia, el sentido y la garantía de ella. Allo, *ib.*, 279. Pero no hay alternativa entre la palabra del Resucitado y la palabra de la tradición comunitaria. La tradición, que pasa de mano en mano, nace al mismo tiempo inmediatamente de su origen. La implicación de tradición y revelación acontece por la presencia del mismo Señor en la comunidad, cuando se anuncia la palabra del evangelio y se realiza la acción de la cena. Cf. Büchsel, *ThW II*, 175. «La tradición no trasmite la palabra del Señor de entonces —naturalmente también lo hace—, pero como tradición *es* su palabra. El mismo sale a nuestro encuentro en esta palabra y esto da a la tradición su cualidad de revelación». Bornkamm, *GA II*, 148; Wegenast, *Veständnis*, 93 ss. La tradición «en la trasmisión de mano en mano mantiene permanentemente la inmediatez de su origen». Conzelmann, *ib.*, 231.

45 La parádoxis proclama un acontecimiento histórico. Estamos más allá del mito. *Iesoús* es el Jesús histórico entronizado ahora como *Kyrios*. La expresión litúrgica (*1 Cor. 12.3; Rom. 10.9*) «Señor Jesús» remite a un nivel prelitúrgico que es un eco de la historia. Jeremias, *Abend*, 130. «En la noche, en que fue entregado» (11.23) hace referencia sin duda a las circunstancias históricas de la última cena y de la pasión que sigue. Weiss,

Kor., 284. Incluso esta datación pretende en sí afirmar la institución precisándola cronológicamente. «La fecha citada expresamente, que es parte constitutiva de esta fórmula santa, determinaría el término a quo de la validez de la acción y de la fórmula y resaltaría el carácter institucional del sacramento». Käsemann, *EVB* I, 23. En el memorial de la institución lo que se hace presente en último término es la historia de Dios. El *paredidoto* 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 Is. 53; K. H. Schelke, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments* (Heidelberg 1949) 70 ss. Por eso detrás del término hay más que una fijación cronológica. Es un encuadramiento en la historia salvífica que interpreta ésta como la acción de Dios, que entregó a su Hijo: Rom. 4.25 *paredóthe*; 8.32 *parédoken*. Lohmeyer, 'Abend.', 184 s.; Jeremias, *Abend.*, 106; Bornkamm, *GA* II, 149.

Este hecho se actualiza cuando el Señor Jesús parte el pan. Es un gesto judío del padre de familia a la mesa: dar gracias sobre el pan (*eukharistésas*) y partirlo (*éklasen*) (j. Ber, VI, 10a, 51; b. Ber, 37b). El gesto va acompañado de unas palabras, que más que explicar, proclaman deícticamente 11.24: *toútó mou estin tò sôma*. Algunos quieren ver en estas palabras un cierto sentido simbólico o parabólico. Cf. A. Jülicher, 'Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche', en *Theologische Abhandlungen. Festschrift C. von Weizsäcker* (Freiburg 1892) 243; K. G. Goetz, *Das Abendmahl eine Diathéke Jesu oder sein letztes Gleichnis?* (Leipzig 1920) 58-61; Jeremias, *Abend.*, 210 ss. parte de la comprensión de Jesús como cordero pascual. El pan se rompe y se entrega roto. En 1 Cor. 11.24 aparece la vieja variante *klómenon*. Por eso al entregar el *sôma*, «Jesús habla de sí mismo como víctima sacrificial» (*ib.*, 213). S. Aaalen, 'Das Abendmahl als Opfermahl in Neuen Testament', *NT* 6 (1963) 128-52. Sin embargo la expresión deíctica parece apuntar más lejos; indica «la presencia» (Behn, *ThW* III, 739) y, más aún, la «identidad». Cf. K. Grobel, 'sôma as «Self, Person» in the Septuagint', *Festschrift Bultmann* (1954) 52-9. El Señor Jesús no sólo se hace presente en el pan para estar con los suyos, sino que se identifica con el pan, para darse a los suyos. Cf. Bultmann, *ThNT* 148; Käsemann, *EVB* I, 30; Bornkamm, *GA* II, 157. En *sôma* se entrega el cuerpo del Cristo, inmolido en la cruz, resucitado y entronizado. El *sôma* es «el cuerpo del Señor en la comprensión total de la persona del Jesús Cristo histórico y del entronizado, idéntico con aquél». Neuenzeit, *Herrenmahl*, 175.

La cualificación con *tò hypèr hymôn* (11.24) está añadida por Pablo. Es una construcción típica suya (p. e. 2 Cor. 7.12; 9.3), que hace pensar en una glosa, con una profunda intencionalidad teológica, como veremos después. Jeremias, *Abend.*, 160; G. Friedrich, 'Ursprung, Urform und Urbedeutung des Abendmahls', en *Abendmahlsgespräch*, 21. En la tradición de *Mc.-Mt.* aparece aplicada al cáliz: *Mc.* 14.24 *ekkhynnómenon hypèr polôn*; *Mt.* 26.28 *peri polôn ekkhynómenon*; *Lc.* 22.19 lo aplica también al cuerpo, *tò hypèr hymôn didómenon*. Pablo acorta el texto acentuando el valor salvífico, que para la comunidad tiene la muerte de Cristo, presente en el pan partido. Schürmann, *Einsetz.*, 17 ss. Tanto el gesto y la palabra del pan como el gesto y la palabra de la copa parecen significar, dentro del contexto judío, la comunicación de una bendición. Jesús ofrece y da a los suyos el don salvífico escatológico, la entrega sacrificial de sí mismo, que es el don de la nueva alianza. Cf. H. Schürmann, 'Palabras y acciones de Jesús en la última cena', *Conc* 40 (1968) esp. 635-40. En esta acentuación cristológica se apunta a importantes consecuencias eclesiológicas.

46 La palabra, pronunciada al alargar la copa, está desconectada de la pronunciada sobre el pan. En Corinto ambos dones eucarísticos se daban

juntos al final del banquete. Pablo en el «después de cenar» (11.24) conserva un resto arcaico que nos permite alcanzar su primitiva situación al comienzo (pan) y al final (copa) de la cena. La falta de paralelismo en las palabras de la institución y en los motivos teológicos que se implican con ella nos sitúa también en los orígenes.

El término *diathéke* «es típico del AT y no cabe duda alguna sobre su origen palestiniense». Marxsen, 'Ursprung', 298; E. Rietschel, 'Der Sinn des Abendmahls nach Paulus', *EvTh* 18 (1958) 269-84 disiente sobre la procedencia del texto paulino. El texto de *Mc.* 14.24, *tò haimá mou tés diathékes* ha sido ya paralelizado con *tò sóma*. Pablo en 11.25, *he kainè diathéke estin en tõi emõi haimati* no presenta una construcción con fin apologético, para evitar que los pagancristianos entiendan la cena como bebida mística de la sangre de la divinidad. Jeremias, *Abend.*, 163; P. Benoit, 'Le récit de la cène dans Lc. XXII, 15-20', *RB* 48 (1939) 363. El mismo peligro se correría al entregar el cuerpo. La tradición seguramente no presta gran atención al color rojo sanguíneo del vino (cf. *Gen.* 49.11; *Deut.* 34.14; *Is.* 63.3, 6; *1 Mac.* 6.34; *Apoc.* 14.20; b. Sannh, 70a) como imagen sensible (Sinnbild) de la sangre derramada, que expresaría la entrega de Jesús «a la muerte como víctima pascual». Jeremias, *Abend.*, 213. En *haima* tenemos también una «identificación», que va destinada a la *koinonia*. Es en verdad la sangre del Cristo inmolado y entronizado la que se comparte a la comunidad reunida (*1 Cor.* 10.16). No debemos incluir categorías griegas (p. e. substancia) en un texto formulado con categorías hebreas. A pesar de todo, hay que hablar de identidad, aunque no podamos precisar el cómo. Käsemann, *EVB* I, 28; Neuenzeit, *Herrenmahl*, 181.

Sabemos que en Pablo, la sangre de Cristo sólo aparece en fragmentos tradicionales: *Rom.* 3.24 s.; 5.9; *Col.* 1.20; *Ef.* 2.13. Cf. H. Schürmann, 'Das apostolische Interesse am eucharistischen Kelch', *MThZ* 4 (1953) 223-31. Concretamente, en el texto prepaolino *Rom.* 3.24 s. aparecen unidos el sacrificio de expiación y de alianza. La preposición *en* equivaldría aquí a *diá*. El *en tõi emõi haimati* determinaría toda la frase, pues expresa el origen y el constitutivo de la alianza. La alianza ha nacido por la sangre y consiste en la sangre. Esta es la conclusión fundamental del estudio de C. Fernández da Cruz, *Analysis exegetica calicis eucharistici formulae Paulinae 1 Cor 11, 25, sub luce conceptuum biblicorum «sanguinis Christi» et «Novi Foederis»*, Dis. (Roma 1959). Cf. *VD* 37 (1959) 232-6. «La alianza se hace y continúa haciéndose por la sangre». Hering, *Cor.*, 102. «Esta copa es la nueva alianza, porque contiene mi sangre». Weiss, *Kor.*, 287; Allo, *Cor.* 280. «La nueva alianza tiene su fundamento en la sangre de Jesús; la nueva disposición de Dios existe gracias a la sangre de Jesús... El poder salvador de la copa es la consecuencia y el fruto de su muerte». Schlatter, *Bote*, 324. De este modo vemos la implicación entre sangre-alianza-iglesia. Cf. J. Copens, 'L'eucharistie sacrement et sacrifice de la nouvelle alliance. Fondement de l'Eglise', en J. Gilet y otros, *Aux origines de l'église* (Bruges-Paris 1966) 125-58. Cf. W. C. van Unnik, 'La conception paulinienne de la nouvelle alliance', *RechB* 5 (1960) 109-26.

Lo que se da en la copa es la «alianza nueva», la acción escatológica de Dios en Cristo, que ha empezado la nueva creación (*2 Cor.* 2.17) y el reino en la comunidad reunida en torno a la mesa. La nueva alianza en la sangre es el «medio constitutivo de la iglesia». Fernández, *VD*, 235. Por esta sangre, compartida en la mesa, banquete mesiánico, se constituye la iglesia, como el nuevo pueblo de Dios y cuerpo del Mesías, en donde se realiza la unidad de judíos y gentiles. Cf. L. Dequeker-W. Zuidema, 'La Eucaristía según San Pablo', *Conc* 40 (1968) 560-71. Volveremos sobre ello. Ahora sólo nos interesa subrayar que, según Pablo, «Cristo está presente

en la cena del Señor con cuerpo y sangre bajo el pan y el vino. En su presencia, Cristo hace "presente" el acontecimiento histórico de la muerte en cruz y da a su comunidad sus frutos de salvación, sin que por esta presencia se elimine el carácter único de la acción histórico-salvífica de Jesús». Neuenzeit, *Herrenmahl*, 183.

47 Pablo, después de cada una de las palabras de la institución, añade el mandato de hacerlo *eis tèn emèn anámnesin* (11.25). Esta anámnesis aparece como proclamación de su muerte: *tòn thánaton tou kyriou katangélete* (11.26). Lietzmann, *Messe*, 249 ss. planteó la hipótesis de la existencia en la comunidad de una doble cena: el banquete escatológico de la alegría y el banquete del recuerdo de la muerte del Señor. Los discípulos reunidos después de la resurrección continuarían con el Resucitado la cena común (*koinonia*), que habían tenido con el Jesús histórico. Con una gran alegría se constataba la presencia del Kyrios y con el Maranatha se pedía su venida definitiva en breve. Pablo representaría el segundo estadio propio de las comunidades helenísticas. La cena es ahora una cena sacrificial; los dones cualificados por el *hypèr hymón* adquieren un valor expiatorio y la mirada se dirige a la muerte del Señor, que se recuerda como en los banquetes helenísticos de los muertos o de los fundadores de comunidades religiosas. *Ib.*, 250, 215 ss.

Behm, *ThW* III, 738 ss. advirtió que ya en este segundo tipo de cena se daba una implicación esencial entre muerte y parusía. Cullmann, *Urchristentum*, 35 ss., centra también la cena, continuación de la experiencia pascual de Jesús con los discípulos, en el Resucitado, Señor de la iglesia. Pablo habría acentuado la muerte sobre la base de la fe común de que «el futuro se realiza en el presente sobre el fundamento del pasado» (*ib.*, 36). Pero el carácter originariamente tradicional de la proclamación de la muerte, empieza a ser acentuado por E. Gaugler, *Das Abendmahl in NT* (Zurich 1943) 39 ss. La *diathéke* aparece en los cuatro relatos. «La institución de la alianza en el sacrificio del Mesías, que actúa el perdón de los pecados para la comunidad y la hace la comunidad de salvación de los últimos tiempos..., debe ser transmitido a ella por la mediación de la realización creyente de esta acción» (45). Cf. N. A. Dahl, 'Anamnesis. Mémoire et Commémoration dans le christianisme primitif', *StTh* I (1947) 69-95, esp. 83. En esta misma línea M. Barth, *Das Abendmahl- Passamahl, Bundesmahl und Messiasmahl* (Zürich 1945) 30 ss. La dicotomía de la hipótesis de Lietzmann queda superada en la doble tensión de la cena hacia el pasado (*thánatos tou kyriou*) y hacia el futuro (*ákhri hou elthēi*) (11.26). Ya en la última cena se «dieron unidos la participación en el resultado de la muerte de Jesús y la gozosa mirada hacia el banquete escatológico del Mesías». Kümmel, *Kor.*, 186. Para todo este problema cf. E. Schweizer, 'Das Abendmahl eine Vergegenwärtigung des Todes Jesu oder ein eschatologisches Freudenmahl', *ThZ* 2 (1946) 81 ss.

La anámnesis puede ser entendida desde el contexto helenístico y judío. Lietzmann, *Herrenmahl*, 218 ss., tomando la sugerencia de H. Leclercq, 'Agape', *DACL* I (1907) 786, aporta numerosos paralelos, entre los cuales es especialmente significativo el texto del testamento de Epicuro: Diog. Laert. X, 18. Cf. también *lepi tōi poiēin autoūs análmnēlsin mou* en B. Laum, *Stiftungen in der griechischen und römischen Antike* 2 (1914) 165, n. 6; Heitmüller, *Taufe*, 69 ss.; Weiss, *Urchristentum*, 506; Fridrichsen, 'Eglise', 353. Sin embargo Bornkamm, *GA*, 158 s., aún contando con estos documentos helenísticos como base de explicación de *1 Cor.* 11.26, reconoce que son insuficientes y que apenas van más allá de la semejanza terminológica. Jeremias, *Abend.*, 229 ss. estudia la anámnesis en el AT, en el judaísmo (cf. sobre todo *Lev.* 24.7; *Ps.* 37.1; 69.1; *Sab.* 16.6; *Jos. Ant.* 19, 318; *Just. Dial.* 27.4; 41.1; 70.4;



117.3) y en las fórmulas palestinas de recuerdo, concluyendo que «1. *eis anámnesin* se dice predominantemente en vistas a Dios, y 2. designa siempre y sin excepción un hacer valer ante Dios, que quiere invocar la intervención de la acción de Dios». (240). Sobre anámnesis en el contexto judío, cf. también D. Jones, 'Anámnesis in the LXX and the Interpretation of 1 Cor. XI.25', *JThSt* 6 (1955) 183 ss. Reicke, *Diakonie*, 141 ss. estudia las despedidas de los patriarcas: *Job* 22.1-9; 23.1-3; 31.22 s.

Sin excluir la referencia al recuerdo helenístico de los muertos, en *1 Cor.* 11.26 se trataría de proclamar un hecho histórico que se hace presente sacramentalmente. Behm, *ThW* III, 739. La tensión hacia el pasado y el futuro se explica mejor desde la actualización de la alianza en la pascua; la identificación en sentido realista de eucaristía y muerte en cruz se descubriría mejor desde el helenismo. Cf. Neuenzeit, *Herrenmahl*, 146. Ahora bien, no cabe duda que aquí hay también una acentuación propia de Pablo, que intenta proclamar el valor salvífico de la muerte para la comunidad frente al entusiasmo corintio, que cree haber anticipado la resurrección. Käsemann, *EVB* I, 22 s. El cuerpo continúa siendo víctima, la sangre continúa siendo precio de la alianza y la misma glorificación es la prueba de que el sacrificio del Siervo ha sido aceptado. Cf. G. S. Sloyan, '«Primitive» and «Pauline» Concepts of the Eucharist', *CBQ* 13 (1961) 1-13. Este predominio del motivo de la muerte no sólo apunta hacia la constitución de la iglesia, como veremos, sino que es también la signatura de su tiempo intermedio. «La eucaristía es el sacramento de una realización positiva de la vida, que se ha hecho necesaria por el retraso de la parusía, bajo las tentaciones de esta temporalidad. A este estado intermedio corresponde más bien la «representación» de la muerte de Jesús, que la de su resurrección». Neuenzeit, *Herrenmahl*, 172. En este sentido el memorial llamaría al seguimiento y a la comunión en los sufrimientos de Jesús. Cf. H. Kosmala, 'Das Tut zu meinem Gedächtnis', *NovT* 4 (1960) 81-94.

48 En *1 Cor.* 11.17-22 Pablo ha contrapuesto la situación de la comunidad eclesial (divisiones, desprecio de los pobres) con la verdadera realidad de la cena del Señor descrita en 23-26. Ahora en 27-34 quiere sacar las consecuencias (11.27 *hóste*). Este último fragmento tiene una abundancia sorprendente de términos jurídicos de derecho santo: *anaksios*, *énokhos* (27); *dokimadséto* (28); *krima* (29); *krinómenoí de hypò tou kyriou* (32). «Hay que proclamar el orden escatológico de Dios en la tierra y toda la comunidad cristiana lo hace precisamente en la celebración de la eucaristía». Käsemann, *EVB* I, 21. Sobre la relación entre sacramento y juicio, cf. C. F. D. Moule, 'The Judgment Theme in the Sacraments', en Dodd, *Background*, 464-81. Este aspecto fundamental de la cristología y la eclesiología paulinas aparece también en *1 Cor.* 3.16 «si alguno destruye el templo de Dios, Dios lo destruirá». Cf. también 6.19. La eucaristía es la epifanía del Kyrios, la anticipación de lo que aparecerá a plena luz en el último día. Cf. Käsemann, *EVB* I, 24. *1 Cor.* 11.27 es una expresión del derecho santo: «el que come el pan o bebe la copa del Señor indignamente, será reo del cuerpo y de la sangre del Señor». En principio, pues, parece que el juicio se realiza por la actitud de los hermanos frente al «cuerpo de Cristo» y a la «sangre de Cristo», que están presentes y se identifican con el *tò arton* y el *tò potérion*.

El término *aksios* más que «dignamente» debe traducirse por «adecuadamente», o «correspondientemente». Se trata de corresponder a la obra de Dios. (Cf. *1 Tes.* 2.12; *Rom.* 8.18; 16.2; *Fil.* 1.27; cf. *Mat.* 3.8; *Hech.* 26.20). Bauer, *WNT* 154. El término *énokhos* significa reo. El gen. expresa la ley o el valor o la persona contra la que se ha pecado: Cf. *Sant.* 2.10; *ThW* II, 828. Tanto *aksios* como *énokhos* refieren la comunidad al *sóma* y al *haina tou*

*kyriou* (11.27). «Es la praesencia del Señor, que se sirve de este medio para su epifanía. Inadecuadamente se comporta en la eucaristía el que no corresponde a la epifanía del Señor». Käsemann, *EVB* I, 24. El es la persona que compromete, al incorporar la comunidad al ámbito de su señorío. Pero la pregunta aún no está resuelta. El v. 29 ayuda a precisarla. Para recibir dignamente la cena hay que discernir el cuerpo. El *sôma Khristou* (11.27) es sin duda el cuerpo inmolado de Cristo presente sacramentalmente en la cena.

Hay una línea de interpretación que entiende el discernimiento del cuerpo como valoración adecuada de su realidad sacramental. Pecan contra el cuerpo los que comen la cena como un banquete común, los que no distinguen éste del pan común. Weiss, *Kor.*, 290 s. El creyente peca, si no ha reconocido la santidad del cuerpo (Robeston-Plumer, 250 s.); «si no ha apreciado su valor», acercándose a él con la indignidad del egoísmo y la ligereza (Allo, *Cor.*, 282), «si no distingue el cuerpo de Cristo de un simple trozo de pan, es decir, que lo come solamente para su alimentación» (Hering, *Cor.*, 104). Por otra parte, se advierte que la parádoxis de la institución (11.23-6) pretende dar respuesta a la situación comunitaria (11.17-22). A partir del v. 26 tendríamos la implicación entre sacramento y comunidad.

El *sôma* de v. 29 parece tener más implicaciones eclesiales, fundadas en el *sôma Khristou* de v. 27. De aquí nace otra línea de interpretación que entiende el discernimiento del cuerpo como participación adecuada en la edificación de la comunidad. Lietzmann, *Kor.*, 58, advertía que «lo que haya que entender por comida "indigna", depende claramente de v. 21 s.». «El que toma parte en la cena del Señor, sin reconocer como tal el cuerpo del Señor, que se constituye en la cena del Señor, es decir, la comunidad, atrae hacia sí el juicio que amenaza v. 31». Kümmel, *Kor.*, 186; Käsemann, *EVB* I, 34 advierte que distinguir el cuerpo en 11.26 es saber que «con él, el Kyrios realiza su epifanía y se apropia de nuestros cuerpos». Bornkamm, *GA* II, 169 precisa aún más: «distinguir el cuerpo es advertir el cuerpo de Cristo en su singularidad, es decir, comprender que el cuerpo de Cristo, entregado por nosotros y recibido en el sacramento, reúne a los que lo reciben en el "cuerpo" de la comunidad y los hace responsables en el amor de unos por otros». Si un miembro padece, todos los miembros padecen con él y si un miembro es honrado, todos los otros a una se gozan. Pues vosotros sois el cuerpo de Cristo (12.26 ss.). Wendland, *Kor.*, 99, entiende también esta anticipación del juicio en la comunidad, desde 20 ss.: «destruyen la cena del Señor porque no la entienden como *communio*, como edificación de la comunidad para el cuerpo de Cristo... «la comunidad del amor».

El Kyrios se hace presente en la mesa estableciendo el derecho santo, como anticipación del último día. En esta irrupción de la *basileia* aparece la implicación entre el cuerpo inmolado de Cristo y el cuerpo eclesial, la identificación entre Cristo y los hermanos, sobre todo, los pobres. El que no distingue este *sôma* que les abarca en la unidad, se hace reo del pan y de la copa, que comparte en la mesa. Frente al sacramentalismo corintio, Pablo acentúa la unión del indicativo y el imperativo de la cena del Señor y el ágape donde se comparten los bienes. De este modo deben someterse a la pedagogía anticipada y exigente del Kyrios, para no ser condenados con el mundo.

49 El fragmento *1 Cor.* 10.14-22 presenta un carácter extraño dentro del contexto. Mientras en 8.9 ss. y 10.23-33 se habla de que los ídolos no valen nada y su posición ante ellos depende de la conciencia del creyente, que ha de esforzarse por edificar a su hermano, parece afirmarse en 10.14-22

que los ídolos tienen una fuerza demoníaca, que funda una comunión distinta y opuesta a la de Cristo. Esta antinomia ha hecho pensar en la existencia de dos cartas distintas. Este fragmento pertenecería, según Schmithals, *Gnosis* 14 s., a la «carta previa». Cf. Dinkler, *RGG* IV, 18. A. H. von Soden, 'Sakrament und Ethik bei Paulus. Zur Frage der literarischen und theologischen Einheitlichkeit von 1 Kor. 8-10', en *Urchristentum und Geschichte* I (Tübingen 1951) 254 ss., que acentúa esta antinomia, pretende resolverla excluyendo de la fe de Pablo toda *deisidaimonia* (Weiss, *Kor.*, 264), pero señalando que el temor a los demonios es la otra cara de la fe verdadera, como si se implicaran el *Deus revelatus* y el *Deus absconditus* (Soden, *ib.*, 261).

Sin necesidad de postular una dualidad de cartas (Neuenzeit, *Herrenmahl*, 235), creemos que hay una perspectiva distinta del problema. En los caps. 8-10 se desarrolla el tema de la idolatría, referido sobre todo a la responsabilidad frente a los hermanos, pero aquí la reflexión se concentra en la mesa y en la comida que se comparte, bajo la perspectiva de la *koinonia*. Lietzmann, *Kor.*, 48. Es decir, en la implicación ética-sacramento, la mirada se fija ahora en el sacramento, que se entiende bajo dos presupuestos: la cena somete al señorío de la divinidad e incorpora a su comunidad. Aquí radica la gravedad de la idolatría. Aunque sociológicamente los banquetes sacrificiales sólo sirvan para saciar el hambre y cumplir un deber social, aunque teóricamente los ídolos no sean nada, existencialmente dominan al hombre y le insertan en su *koinonia*. La mesa de los demonios «arranca la comunión con el Señor». Bornkamm, *GA* II, 140.

50 *1 Cor.* 10.16 empalma con la parádoxis de la institución 11.23-25. La expresión *tò potérion tés eulogias* es estrictamente judía. Después de comer, el padre de familia pronuncia la bendición sobre la copa: b. Ber. 51 a. *StB* IV, 630 s. G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) 138 ss. En la cena de pascua, la acción de gracias se daba en la tercera copa. Pes. 10.7. *StB* IV 72, 627 s. Cf. Goppelt, *ThW* VI, 155. Este elemento fundamental de la tradición judía, presente en la parádoxis eucarística cristiana (Cf. Did. 9.2; M. Dibelius, 'Die Mahlgebete der Didache', *ZNW* 37 (1938) 33), apunta a que el orden del pan y la copa en la cena del Señor, continúa según el orden judío. En cambio en el v. 16 vemos que la copa antecede al pan. Detrás de esto no hay que buscar una práctica eclesiástica aberrante. Los versos 11.23 ss. muestran qué orden y disposición se seguía en las comunidades paulinas de acuerdo con la tradición. El cambio de esta disposición en 10.16 sólo se puede explicar por el hecho de que Pablo desea trasladar el punto de gravedad.

La palabra sobre la copa no se compaginaba bien con su argumentación al final del v. 16, pues el v. 17 sólo podía deducirse de la palabra sobre el pan. El cambio de la disposición normal demuestra lo mismo que la terminología del v. 16: mientras Pablo se refiere en el último verso a la tradición cristiana primitiva, interpreta en el v. 17 esta tradición. Käsemann, *EVB* I, 13; Bornkamm, *GA* II, 162; Conzelmann, *Kor.*, 203. Junto con el «cáliz de bendición», que remite al contexto judío, aparece el término *koinonia* que hace, según veremos enseguida, una referencia muy especial al contexto helenístico. De aquí que podamos concluir con cierta posibilidad, que mientras *1 Cor.* 11.23-25 tienen sus últimas raíces en la comunidad palestinese, la confesión de *1 Cor.* 10.16 debe tener su origen en las comunidades judeohelenísticas, tal vez en la misma Antioquía.

51 La expresión *hò eulogoumen* está construida paralelamente a *hòn klômen* (10.16). Aquí surge una pregunta, cuya contestación es difícil, por falta de datos suficientes. Ciertamente son dos actos distintos, la entrega

del cuerpo y la sangre, realizada por el Señor, y la comunión en el cuerpo y la sangre, realizada por la comunidad. Pero, ¿quién proclama las palabras de la institución? ¿Quién confiesa las palabras de la comunión? Probablemente las palabras de la *koinonía* son una confesión de la comunidad entera. Pero, ¿quién dice las palabras en el puesto del Señor? ¿Es el apóstol? ¿Es un hermano que preside? ¿Son todos? El pan lo parte el que preside la mesa como padre de familia. Pero los que están a la mesa lo com-parten. Este sería el sentido del *klômen* (11.16) que la comunidad confiesa. La *eulogía* es una bendición y una acción de gracias, hecha por el padre de familia en nombre de todos. Todos se asocian a él (*eulogoúmen*), en el amén. Pero, aunque el «benedicimos» fuera dicho por todos, sabemos que la institución no se identifica con él, sino que viene detrás de él, después del corte de un hiato: *kai eipen* (11.24), *légon* (11.25). De todas formas parece que lo mismo que el «partimos» describe todo el signo del pan, el «benedicimos» aquí describe todo el signo de la copa.

El problema de si el hermano que preside o todos proclaman y hacen el acontecimiento eucarístico no podemos precisarlo con seguridad. Ciertamente sabemos que lo mismo cuando se trata del evangelio que de la eucaristía, es el apóstol el portador autorizado, el garantizador y el realizador de la parádoxis (1 Cor. 11.23; 15.2 ss.). En un momento de edificación inicial de la comunidad y en ausencia suya, presidirían las reuniones eucarísticas, «los que se esfuerzan entre vosotros y los que os presiden en el Señor y os exhortan» (1 Tes. 5.12). Probablemente éstos que presiden en el puesto del Señor, haciendo las veces del padre de familia, proclamarían la institución. El hecho de que ésta, en primera persona del singular, fuera anunciada frente a la comunidad, parece reforzar esta hipótesis y hacerla más probable. Lo que no debe perderse de vista es que el «benedicimos» y el «partimos» pertenecen a una fórmula de comunión y tienen en la *koinonía* sacramental su puesto en la vida. Lo que desde ella pueda entrelazarse sobre la proclamación de la institución es tan sólo noticia indirecta.

52 El concepto de *koinonía* en el AT sólo se usa 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 sencillamente que los elegidos de Israel «comieron y bebieron» (Ex. 24.11) y, cuando se narran las comidas de los holocaustos, no se habla de entrar en comunión con Yahvé, sino de comer en su presencia (Deut. 12.7, 12, 18). La comunión del culto es tan sólo la toma de conciencia de la cercanía de Yahvé a su pueblo y de su radical dependencia de él. Cf. P. Grelot, 'Presencia de Dios y comunión con Dios en el Antiguo Testamento', *Conc* 40 (1968) 526-8. Por primera vez en el judaísmo helenístico, para traducir en categorías griegas la religación con Dios, la distancia se contrapesa con la cercanía y Filón (Spec. leg. 1.221; 1.131) puede hablar de comunión, en las relaciones culturales.

Pablo en Corinto ha encontrado seguramente el término en labios del pueblo. Ya desde Homero los dioses preparan los banquetes culturales e invitan a los creyentes como comensales a participar de su mesa. Esta teología pública era la que daba sentido religioso a los cultos de los dioses tradicionales, cuya intención en su sostenimiento, por parte de los grupos dirigentes, era muy distinta. No sólo las fuentes literarias, sino también los documentos populares atestiguan esta comunión de los banquetes sacrificiales. Cf. Hom. II. 1.67, 423 ss.; Od. 3.51 ss., 436; Plat. Symp. 188b; Ael. Arist. 8.54; POxy. I.110; III.523; XIV.17 ss. Además, la filosofía estoica popularizada veía el mundo como una inmensa comunión de dioses y hombres. El hombre por ser inteligente puede «ser partícipe de Dios» (Epic. Dis. 1.9, 5) y alcan-

zar la «participación» en la divinidad (M. Ant. 11.8; Epic. Dis. 2.19, 27). La comunión es también término que expresa las relaciones interpersonales. *Koinonikós*, en Epicteto, expresa a veces el hombre que «está con otros», *koinonoi toioútois* (Dis. 1.1, 9; cf. 1.12, 16; 22, 10, 13; 2.14, 8; 3.1, 21). Dentro de estas relaciones, la familia y la amistad en la mentalidad griega son la expresión adecuada de la comunión. Por eso el término *koinonía* expresa una comunicación íntima. Para el contexto judío y helenístico de *koinonía* cf. Hauck, *ThW* III, 798 ss. Sobre los banquetes culturales de los dioses tradicionales y de las nuevas divinidades del movimiento místico, cf. Lietzmann, *Kor.*, 49-51. Dieterich, *Mithrasliturgie*, 96 ss.; Cumont, *Relig. Orient.*, 65 s., 222; *Die Mysterien des Mytra*. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit (Darmstadt 1963<sup>2</sup>) 124, 146 s.; *Textes*, I, 175 s., 220 s.; H. Hepding, *Attis*, 177 s.; E. Reuterskiöld, *Die Entstehung der Speisesakramente* (1913); K. Völker, *Mysterium und Agape* (Gotha 1927) 212 ss.

La escuela histórico-religiosa da una interpretación de la comunión sacramental en Pablo, que aparece típicamente en Heitmüller, *Taufe*, 69 ss. Sostiene que el hecho, en principio, no puede explicarse desde la herencia judía y del AT, sino desde el sincretismo helenista. Muchos de los convertidos habían sido miembros de las comunidades místicas y traerían a las comunidades cristianas sus experiencias y sus concepciones. Pablo acepta la *koinonía* sacramental, la sublima, la transforma y, aún siendo un «cuerpo extraño», la toma para expresar su mística de «comunión con Cristo». Hay otra posición que, aceptando el influjo helenístico como elemento sustancial, pretende valorar la herencia judía. A. Eichorn, *Das Abendmahl im Neuen Testament* (Leipzig 1898) 23 ss. Pablo parte del banquete pascual judío, donde Jesús se da a sí mismo como ofrenda sacrificial (*ib.*, 16 s.). Pero, por influjos orientales, especialmente gnósticos, culturalizó la cena, haciéndola sacramento que da la vida eterna, *phármakon athanasias* (*ib.*, 30).

El análisis de *1 Cor.* 10.14-22 nos revela que la *koinonía* se entiende desde la cena del Señor (11.17-22), que tiene su origen en la comunidad palestinese, incluso en la última cena de Jesús. Desde aquí y hacia aquí Pablo dialoga con los hermanos venidos del helenismo, tal vez con experiencias sacramentales místicas, y hasta se cree con libertad para asumir sus vivencias y su lenguaje, para expresar y mostrar dimensiones que ya tenía la cena del Señor. Käsemann, *EVB* I, 17 ss.; Bornkamm, *GA* II, 172. Su posición no puede confundirse ni con el animismo naturalista, que subyace a los misterios, ni con el masivo sacramentalismo que profesan algunos de los hermanos de Corinto. Soden, 'Sakrament', 260 ss. Los próximos análisis nos lo mostrarán.

53 El término *koinonía* (10.16) necesita ser precisado en su significación. Puede significar: 1) dar parte, 2) tomar parte, 3) comunidad. El gen. que le acompaña, puede tener el valor: 1) de gen. sub. de la persona que da parte, o 2) gen. ob. de la cosa en la que se toma parte (p. e. Plat. Sof. 250b). Es posible también el gen. ob. de la persona en la que se toma parte (por ejemplo Plat. Sof. 264e). *ThW* III, 798 s.; Bauer, *WNT*, 868 s. En *1 Cor.* 10.16 parece que el sentido primario, aunque no exclusivo, es tomar parte, según aparece después en el v. 17 *metékhomen*. Cf. Neuenzeit, *Herrenmahl*, 178 ss.; J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, I (Freiburg 1961) 110 ss. La *koinonía* es en *potérion* / *háima* y en *ártos* / *sôma*. Mientras en el primer caso (copa y pan) parece tratarse de cosas, en el segundo (sangre y cuerpo) se trata sin duda de realidades personales. El v. 16, sin embargo, presenta como realidades idénticas la copa y la sangre, el pan y el cuerpo. Tendríamos que decir sencillamente que al beber la copa «comulgamos en» la sangre de Cristo y al comer el pan «comulgamos en» su

cuerpo. Cf. G. Dellling, 'Das Abendmahlsgeschehen nach Paulus', *KuD* 10 (1964) 61-77.

Este dato tan sencillamente aceptado por la comunidad primitiva (cf. *Jn.* 6.53-6; *1 Cor.* 11.27-30) puede ser interpretado desde la perspectiva judía o helenística. En el primer caso se acentúa más el acontecimiento y se descalifican los elementos y la comunión con Cristo mediante ellos. Comer el pan y beber la copa «dan parte en la obra salvífica del salvador Jesús... Perdón de los pecados es el don del tiempo de la salvación. Jesús no puede dar nada más grande que la participación en la fuerza redentora de su muerte». Jeremias, *Abend.*, 228. «La participación en la sangre de Cristo consiste en tomar parte en lo que ésta sangre actúa: recibir la reconciliación con Dios, ser aceptados en su beneplácito por el que somos justificados». Schlatter, *Bote*, 296; Lohmeyer, 'Abendmahl', 290. En el segundo caso se comprende la cena del Señor desde los banquetes helenísticos y pasan a primer plano los elementos y la comunión sacramental con la divinidad mediante ellos: Lietzmann, *Kor.*, 48; *Messe*, 233 s.; H. Seesemann, *Der Begriff KOINONIA in NT* (Giessen 1933) 34 ss. «Puesto que al gustar el pan y el vino nos apropiamos el cuerpo y la sangre de Jesús, el pensamiento fundamental es la comunio sacramental, la comunio de los celebrantes con el *Kyrios*». En el sacramento se come el cuerpo crucificado de Jesús, que se identifica con su cuerpo pneumático de entronizado. Bultmann, *ThNT*, 148 ss.; S. Aalen, 'Das Abendmahl als Opfermahl im Neuen Testament', *NovT* 6 (1963) 128 ss ha subrayado con razón que la perspectiva sacrificial continúa estando presente en *1 Cor.* 10.16-21.

En todo caso, hemos de afirmar, una vez más, que la cena del Señor no se identifica ni con la perspectiva judía ni con la helenística. Es un hecho histórico originario que la comunidad entiende asumiendo ambas perspectivas en él. No se puede independizar la persona de los elementos, el acontecimiento de la comunión. Weis, *Kor.*, 257 s., lo intuyó con profundidad. El Señor se da a sí mismo en el pan y la copa. La *koinonía* es «comunión en algo» = «comunión con alguien»: comulgando en el pan y la copa, comulgamos con el Señor que se nos da en ellos. Cf. también Allo, *Cor.*, 238 s. El «cómo» no se precisa. Wendland, *Kor.*, 81. Los elementos ni tienen fuerza mágica ni misteriosa, ni son símbolos. «Todo el que come el pan partido y bebe la copa bendecida, al gustarlo corporalmente, se encuentra inseparablemente con la manifestación del Señor entronizado, que se entregó por él». Goppelt, *ThW* VI, 143. «El pan eucarístico, la unión más estrecha con el cuerpo, el cáliz eucarístico, la unión más estrecha con la sangre de Cristo. Es al mismo tiempo el dar parte del Señor y el tomar parte en el Señor». Maly, *Gemeinde*, 137. El término *koinonía* expresa la comunión total de los creyentes con Cristo en y por el signo sacramental. Sobre la significación del término, cf. también C. V. Jourdan, 'KOINONIA in 1 Corinthians 10, 16', *JBL* 67 (1948) 111 ss.

54 *1 Cor.* 10.17 es una glosa teológica que Pablo añade al fragmento del himno eucarístico de v. 16. Su singular significación radica en que se pretende explicar la realidad de la iglesia desde la cena del Señor, mostrando que el pan partido funda la comunidad eclesial como un cuerpo. Sabemos que este hecho se explica con el signo del pan, que se pone detrás de la copa: *heis ártos — ek tou henòs ártou* (17). En primer lugar, se acentúa el «un pan». Tal vez tengamos aquí una cierta referencia al «pan único» que se usaba para la cena del Señor (*Did.* 9.4). Lietzmann, *Kor.*, 48; Roberston-Plummer, *Cor.*, 214 s., «porque los numerosos fragmentos del pan partido son todos un pan». Pero el punto de gravedad está en *ártos*. En v. 16 *ártos = sòma Khristou*. Bornkamm, *GA* II, 164. No está suficientemente justificado

pensar que aquí tenemos una tradición eucarística donde el pan/cuerpo no estuviera visto bajo la perspectiva de la inmolación. Weiss, *Kor.*, 259. Por el contrario *tò sôma tò hypèr hymôn* (11.24) es el que aparece en el fragmento himnico de v. 16 y el que está asumido en la reflexión teológica de Pablo en v. 17. «El cuerpo de Cristo, en el que participamos en el pan, es su cuerpo entregado por nosotros a muerte». Bornkamm, *GA II*, 184; Schlatter, *Bote*, 297.

Todos los hermanos que se sientan a la mesa tienen «comunidad en el cuerpo de Cristo» (16), es decir, «participan del único pan» (17). *Koinonia* está traducida aquí por *metékhomein*. El resultado es que del *metékheim* se pasa al *einai*, o, para decirlo más exactamente, 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 *sôma* en el paso del v. 16 al 17. Kümmel, *Kor.*, 182 entiende en ambos casos *sôma*, como iglesia: «*Koinonia tou sômatos tou Khristou* 10.16 significa por tanto que la comida en común del único pan en la cena del Señor, confirma siempre de nuevo a los cristianos como miembros del cuerpo de Cristo, al que fueron unidos por el bautismo (L, 12.13)»; cf. también Hanson, *Unity*, 86 ss.; Friedrichsen, 'Eglise', 337 ss., 353 s. Schmithals, *Gnosis*, 233 interpretando el texto desde el antisacramentalismo de la gnosis corintia, cree también que *sôma* en ambos casos no es más que la iglesia. Cerfaux, *Eglise*, 236, universalizando las bases de su interpretación, cree que en *1 Cor.* 10.17 *sôma* es el cuerpo inmolado de Cristo, «el cuerpo real que es el centro y el origen de la unidad del mundo cristiano. Nosotros podemos ser uno entre nosotros, porque la unión mística incorpora a todos a este mismo cuerpo».

Frente a estas dos posiciones parece que tenemos aquí un paso del cuerpo inmolado al cuerpo eclesial, o, por mejor decir, la fundamentación del *sôma* (17) de la comunidad por el *sôma Khristou* (16), el cuerpo inmolado en la cruz del Cristo resucitado y entronizado. Cf. Conzelmann, *Kor.*, 203; Neuenzeit, *Herrenmahl*, 211-18. En el *sôma* (10.17) encontraríamos «un significado adicional en el sentido de una estrecha intercomunidad de los que están unidos con Cristo. La comunión real y pneumática con Cristo es fundamento y causa de la comunión social del "único cuerpo" de la comunidad». J. Ernst, 'Significado del cuerpo eucarístico de Cristo para la unidad de la Iglesia y del cosmos', *Conc* 40 (1968) 620. «La terminología eucarística tradicional permite alcanzar a través de la palabra sobre el pan, el teologómenon de la comunidad, cuerpo de Cristo. Y precisamente este teologómenon es constitutivo para su visión de la cena. Según la comprensión cristiana primitiva tradicional, el elemento del pan hace participar en el cuerpo de Cristo. El apóstol modifica la tradición en este sentido: la participación en Jesús y su cuerpo es idéntica con la incorporación al cuerpo de Cristo de la comunidad». Käsemann, *EVB I*, 13.

55 Pablo tiene ante la vista dos comunidades reunidas en torno a su mesa. Desde la eucaristía ha dialogado con los banquetes sacrificiales paganos, ha alcanzado la implicación entre cena y comunidad bajo la categoría de comunión. Para el contexto de este problema cf. W. T. Sawyer, *The Problem of Meat Sacrificed to Idols in the Corinthian Church*, Dis. (Southern 1968). Ahora se vuelve a la comunidad judía y a la pagana.

La designación «Israel según la carne» (10.18) tiene un claro matiz anti-tético. El viejo pueblo está visto desde el nuevo. La iglesia se siente en su autoconciencia como «Israel de Dios» (*Gal.* 6.16), que ha roto los límites nacionales de la carne. De Israel procede el Cristo según la carne (*Rom.* 9.5), pero a Pablo no le interesa, en cuanto fue el Cristo de Israel, sino en cuanto inició la nueva creación (*2 Cor.* 5.16-17).

El viejo Israel nació en la alianza, que se confirmó en un sacrificio y en un banquete (*Ex.* 24.1-11). Por eso los levitas, la porción que representa ante Yahvé al pueblo entero, existen en comunidad con él, perteneciéndole, comulgando del altar, pues Yahvé es su herencia. (*Lev.* 7.6-15; *Deut.* 18.1-4). Pero no sólo el personal del culto, sino la familia grande del pueblo («vosotros, vuestros hijos, vuestras hijas, vuestros siervos y vuestras siervas») comerán el banquete del sacrificio en presencia de Yahvé (*Deut.* 12.11-12). Pablo con perspectiva helenística describe este hecho diciendo que los hijos del Israel según la carne, al comer el sacrificio, son «partícipes del altar» (10.18). Al participar en la ofrenda y en la comida atestiguan su pertenencia a Yahvé, que es sumisión a él y relación entre ellos.

Por otra parte, junto a la comunidad eclesial, está también la comunidad de los gentiles en torno a su mesa, la *trápedsa daimoniou*, donde bebe el *potérion daimoniou* (10.21) y así se hace propiedad de ellos y comulga con ellos. Sacrifican, «a los demonios y no a Dios», dice Pablo tomando la expresión del *Ps.* 106.37, que habla del pueblo, cuando se olvidó de la alianza y sacrificó sus hijos a los ídolos de Canaán. Pablo está pensando en la parénesis contra la idolatría, desde la perspectiva del pueblo escogido (10.7). Pero, ¿caso tienen realidad los demonios? En la polémica judío-helenística se afirmaba que los ídolos no existían. Pablo partía de este presupuesto: «sabemos que el ídolo no es nada en el mundo y que no hay más que un Dios sólo» (*1 Cor.* 8.4). En el v. 19 se adelanta a la objeción que podían hacerle los hermanos, que han escuchado su evangelio: «¿Qué digo, pues?, ¿que las carnes sacrificadas a los ídolos son algo, o que el ídolo es algo?». Aunque no existieran los ídolos, los sacrificios a ellos proyectarían ante los hombres fuerzas, señores y dioses y someterían a esclavitud a los que en ellos participan. El problema de los banquetes sacrificiales es que sitúan en una comunidad, que está en otro ámbito de poder, bajo otro señor, aunque éste sea imaginario.

56 El fragmento *1 Cor.* 10.18-22 se articula en la contraposición entre *trápedsa kyriou* y *trápedsa daimonion* de acuerdo con la intencionalidad de todo el capítulo, que llama a huir de la idolatría. *1 Cor.* 10.16-17 muestra cómo la cena del Señor funda, congrega y unifica la comunidad; *1 Cor.* 10.18-22 muestra cómo esta misma cena la separa de la mesa de los ídolos y la obliga imperiosamente a apartarse de ella. Si en v. 16-17 Pablo argumenta a partir del signo del pan, aquí, en v. 18-22, lo hace a partir del signo de la copa. La comida y la bebida de la eucaristía se comparan, por una parte, con la acogida del maná y del agua salida de la roca en tiempos de Moisés (*1 Cor.* 10.3 s.), y, por otra, con la participación en la carne sacrificial y en el cáliz de libación de los banquetes helenísticos (*1 Cor.* 10.18-21). Estas son las coordenadas del análisis.

El punto de partida es la comida sacrificial del «Israel según la carne» (18). El sentido de la mesa de los demonios se descubre desde el horizonte judío. Cf. H. Gressmann, 'He koinonía tón daimonion', *ZNW* 20 (1921) 224 ss. En el transcurso subyace la comprensión paulina de la identidad de la historia salvífica en el «Israel según la carne» y en el «Israel de Dios» (*Gal.* 6.16); 10.4, *pneumatikòn épion póma*; 12.13 *hen pneûma epotisthemen*. Cf. Käsemann, *EVB* I, 15 s. La absoluta trascendencia de Yahvé no impide que se haga presente en su pueblo y se apropie de él y se comuniquen a él. En Israel la comida sacrificial conserva todavía un cierto sentido de comunidad con la presencia divina, según la vieja concepción semítica. Hauck, *ThW* III, 808. En el judaísmo helenístico se acentúa este matiz en diálogo con las experiencias helenísticas. Dios prepara la comunión del sacrificio en el altar. *Fil. spec. leg.* I, 121, p. 245. Los sacerdotes *koinonoi tón kat' eukha-*



*ristian aponemoménon gignontai theōi*. Cf. Spec. leg. I, 131, p. 232; Jos. Ant. 4. 4. 4. *tōn tois hierēusi telouménon koinonein*. Sin embargo la cena sacrificial, que hace a los que la comen «participes del altar» (18) no tiene como sentido último la comunión con Yahvé, sino la sumisión bajo su señorío. La cualificación de la mesa viene dada por el Señor. «Se presupone *trápedsa kyriou* como una designación acuñada». (Mal. 1.7, 12; Ez. 41.22; 44.16). Cf. Conzelmann, *Kor.*, 206. La mesa reafirma la comunidad del pueblo de Dios, instalándolo en el ámbito del señorío de Yahvé.

En esta categorización hebrea se entiende la comida cultural helenística. Este signo litúrgico tenía, sobre todo, según ya hemos visto, un carácter sacramental. La comunidad de los creyentes comulgaba con la divinidad, que a su vez se integraba en ellos, se sometía a ellos en orden a divinizarlos. Lietzmann, *Kor.*, 49 ss. En el marco helenístico encontramos también la *trápedsa theōi*: Dittenb, *Syll*<sup>3</sup>, 996.10, 16; 1022.2; 1025.9, 10; 1038.11; 1042.20, etcétera. POxy, I, 110; III, 523; Ael. Arist. 8, 54. H. Mischkowski, *Die heiligen Tische im Götter Kultus der Griechen und Römer*, Dis. (Königsberg 1912). Es la mesa en que se come a la divinidad y se participa en ella. Pablo se fija sobre todo en la copa de libación que se derramaba y se bebía. Sobre su ritual y significación P. Stengel, *RE* 6, 2131 ss.; Th. Klauser - S. Grün, *RAC* II, 37 ss.; E. Huber, *Das Trankopfer im Kulte der Völker* (1929); F. J. Dölger, 'Der Kelch der Dämonen', *Antike und Christentum* 4 (1939) 266 ss. La mesa y la copa están aquí determinadas por los demonios: *Deut.* 32.17; *Ps.* 95.5; 105.37; et *Hen.* 19.1; 97.7; *Jub.* 1.11; Aboda zara II, 3. En *Is.* 65.11 encontramos «mesa de los demonios». Pablo al hablar de demonios no parte de la comprensión helenística (J. Weiss, *RE* IV, 408 ss.) sino de la judía, que los entiende como las fuerzas del mal, los señores que se oponen al único Señor. La copa de los demonios, más que darnos una comunión espiritual con ellos (Allo, *Cor.*, 244), nos somete a su señorío. Goppelt, *ThW* VI, 157 s.

En este contexto judío y helenístico podemos precisar la significación de la *trápedsa kyriou*. Aquí *Kyrios* es el Cristo. Posiblemente v. 18 asume la línea de la historia salvífica esbozada en v. 3 s. La comunidad del final de los tiempos (11) es el verdadero y nuevo Israel, porque está reunido en torno a la mesa del Cristo, que se da a sí mismo a ella, para ser bebido, como ocurrió *typikós* en el viejo «Israel según la carne». La mesa es mesa del Señor porque es él mismo quien la prepara, quien se sienta a ella, quien se comparte en ella. Weiss, 262; Schlatter, *ib.*, 301. En la mesa el Señor se entrega a la comunidad para apropiarse de ella, para incorporarla a su señorío. El sacramento es un «signo de deuda», de compromiso. Soden, 'Sakrament', 260. No se puede comer en la mesa de los demonios. Aunque sean fuerzas imaginadas por el hombre, son una realidad existencial para él. Se rompe la sumisión de obediencia al *Kyrios*. Kümmel, *Kor.*, 182. «Las copas se excluyen mutuamente, no porque de un modo físico-mágico se contraponga su contenido, sino porque los que las beben entran en dos ámbitos de señorío que se excluyen entre sí». Goppelt, *ib.*, 158.

57 La eucaristía es el *kyriakòn deipnon* (1 Cor. 11.20) en la *trápedsa kyriou* (1 Cor. 10.21 b). La expresión *ho Kyrios Iesous* (1 Cor. 11.23) «no pertenece al estilo narrativo; falta por esto en todos los cuatro evangelios. Es, más bien, de suyo una fórmula litúrgica de confesión (1 Cor. 12.3; Rom. 10.9)». Jeremias, *Abend.*, 106. Parece probable, según se atestigua en el Maranatha (1 Cor. 16.22), que este título cristológico, como específicamente determinante de la cena eucarística, procede de la comunidad palestinese. Cullmann, *Christologie*, 214 ss. «El es el que viene a la comunidad reunida en la fracción del pan, el mismo Señor que volverá al fin para la consumación de todas las cosas, y el que ahora ya domina, aunque invisible».

mente» (*ib.*, 219). Sin embargo, Kramer, *Cristos*, 159 s., tiene razón al distinguir un doble nivel: los datos prepaulinos y la interpretación de Pablo. El *Kyrios*, que aparece en los elementos prepaulinos de la «mesa del Señor» (1 Cor. 10.21b) y el «cáliz del Señor» (1 Cor. 10.21a; 11.27), está modificado en su comprensión por la perspectiva de Pablo (1 Cor. 10.22; 11.23a; 11.32; 1 Cor. 11.26-27), que acentúa la muerte y la resurrección. Así se explica que para la interpretación cristológica de la eucaristía haya que unir los títulos de Cristo y Señor. El que constituye la mesa compartiendo el pan y la copa es una persona histórica (Behm, *ThW* III, 739; Cullmann, *Urchrist.*, 36) en la totalidad de su historia: Cristo Jesús, el encarnado, el muerto, el resucitado y el entronizado (*Rom.* 8.34). «Claramente en *Kyrios* piensa Pablo no sólo en el histórico, sino en el Señor entronizado, que ciertamente no es otro que el que entonces y allí fue entregado a la muerte, pero que ahora está entronizado y un día volverá». Bornkamm, *GA* II, 147; Bultmann, *ThNT*, 149; Neuenzeit, *Herrenmahl*, 177.

El Señor se da a sí mismo en su entrega. Soden, 'Sakrament', 266, usando una terminología teológica sacramental dice: «para él (Pablo) la res sacramenti es la *koinonia tou Kyriou*, la autocomunicación del Señor». «El don tiene el carácter del dador y en el don se recibe parte en el dador». Käsemann, *EVB* I, 15. Sin embargo, esta entrega que el Señor hace de sí mismo en su amor, ha de ser enmarcada en el acontecimiento escatológico del Padre por el Hijo en el Espíritu. Es el resumen, la concentración de este mismo acontecimiento. El *paredidoto* (11.23), según vimos, encuadra la cena en la historia salvífica. Lohmeyer, 'Abendmahl', 184 s. «*Paradidosthai*, usado absolutamente, habla de la acción de Dios. Se oye el eco de *Is.* 53». Jeremías, *Abend.*, 106. La cena está anclada «en una determinada historia, una historia dispuesta por Dios. Pues Pablo usa *paradidónai* y, especialmente en pasiva, aplicándolo a Jesús en el sentido de la historia de la salvación de Dios, que dio por todos nosotros a su Hijo (*Rom.* 8.32; cf. 4.25) o también de Jesús, el Hijo de Dios que se entregó (*Gal.* 2.20)». Bornkamm, *ib.*, 149.

58 El acontecimiento de la cena del Señor se proclama en la palabra. *Katangéllo* es un término que suele aparecer en la lengua de la misión: *Fil.* 1.17 *tòn Khristòn katangéllousin* (*Fil.* 1.18; *Col.* 1.28); *1 Cor.* 9.14 *tò euangélion*; *1 Cor.* 2.1 *tò martyriou tou theou*. Su sentido no es «instrucción», sino «proclamación, anuncio de un acontecimiento realizado». Schniewind, *ThW* I, 70. El *katangéllete* (11.26) es un indicativo, como se muestra en la fundamentación por el *gár*. «Es un hecho actual, que se repite en Corinto y en toda la vida de la iglesia». *Allo, Cor.*, 280. Se interpreta de doble manera: representar con la acción o anunciar con la palabra. Lohmeyer, 'Abendmahl', 286 ss. En el primer caso, el signo de la cena es un *drómenon*, un drama que de suyo representa y significa la muerte del Señor: Weiss, *Kor.*, 288; Lietzmann, *Kor.*, 58; *Messe*, 50 ss., 222; Bousset, *Kyrios*, 236; P. Battifol, *L'Eucharistie* (Paris 1920<sup>2</sup>) 104. En el segundo caso, el signo de la cena está acompañado, o más bien precedido, de la proclamación pública de la «muerte del Señor». Schniewind, *ThW* I, 70. «Hay que pensar más bien en las palabras que se *proclaman* en la celebración de la cena del Señor: la muerte del Señor es anunciada solemnemente». Conzelmann, *Kor.*, 238; Wendland, *Kor.*, 98. El anuncio sobre el *drómenon* se da en los misterios helenísticos (Dieterich, *Mithrasliturgie*, 213 ss.), pero aquí el texto hace más bien una referencia a la pascua, *StB* IV, 87 ss. Tal vez haya incluso una referencia a la cena pascual judía y a los misterios helenísticos, donde se proclama lo que se va a realizar.

En el contexto de la celebración familiar de la pascua judía 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). En el contexto de la fiesta de renovación de la alianza en Jerusalén, primero se anuncian los hechos de Yahvé en la historia salvífica, después acontece su teofanía en la figura de la predicación profética y por fin sigue la acción de gracias del pueblo que acepta la fidelidad de Dios. Esta proclamación sitúa la asamblea en la historia de la salvación, bajo el señorío de Yahvé, que hizo la alianza con su pueblo, la cumplió, la cumple y la cumplirá. En el culto, por la concentración del tiempo, se actúa la historia santa, en su presencia eficaz, constituyendo la comunidad.

El *katangéllein* debe ser entendido, pues, desde el trasfondo del AT donde el «acontecimiento es la palabra realizada, proclamación cumplida». W. Zimmerli, 'Offenbarung im Alten Testament', *EvTh* 22 (1962) 25 s. En la palabra y en el signo del culto se hace presente la historia salvífica. Kraus, *Gottesdienst*, 242 ss. El signo está determinado por la palabra y ambos, en su implicación, son presencia del acontecimiento. La anámnesis se realiza como proclamación en la palabra y en el hecho, como acción de memorial en la que se inserta una palabra de memorial. «La acción como tal es un anuncio, pero lo es sobre todo y en primer lugar por la palabra litúrgica que la confirma». H. Schürmann, *Einsetzungsbericht*, 33. «Si el apóstol dice que la comunidad con la realización de la cena del Señor "proclama" la muerte de Cristo, piensa que en ella es anunciada solemne y públicamente, de modo que mediante ella se convierte en un acontecimiento presente y manifiesto (en el signo) en su exigencia y valor para la comunidad». H. Schlier, 'Die Verkündigung im Gottesdienst', *Zeit* 249 s. La proclamación del Cristo, entregado a muerte y entronizado como Señor, anunciada en la palabra y realizada en el signo, hace presente en la comunidad el acontecimiento salvador, que la funda, se apropia de ella y la compromete a su realización.

59 No podemos asegurar con certeza que textos como *Rom.* 3.21-26 y *Fil.* 2.5-11 sean primariamente textos eucarísticos, pero sí parece que tienen su puesto en la vida en la cena del Señor. Vendrían a «proclamar la muerte» y «anunciar el señorío», antes de realizarse el drama mismo de la institución. Es el Señor en el acontecimiento de su entrega sacrificial el que se hace presente en la palabra, que inmediatamente después se hace signo. Respecto de *Rom.* 3.21 ss., se advierte en el texto un estilo de proclamación comparable a *1 Cor.* 11.24 ss. «Nos encontramos aquí con fórmulas solemnes que revelan una tradición más antigua (Cf. *1 Cor.* 11.25). No tendría nada de particular que los conceptos de salvación *apolytrosis* y *hilastérion*, tomados por Pablo, procedieran de una liturgia de la cena (como p. e. *kainè diathéke* en *1 Cor.* 11.25)». Michel, *Röm.*, 106. Parece prevalecer la opinión de que es el bautismo el puesto en la vida de *Fil.* 2.6-11, Cf. A. Seeberg, *Die Didache des Judentums und der Urchristenheit* (Leipzig 1908) 74 s.; Cullmann, *Cristologie*, 233; Schweizer, *Erniedrigung*, 93; Bornkamm, *GA* II, 177 s. Sin embargo no podría darse por excluida la opinión de Lohmeyer, *Kyrios Jesus*, 65, que sitúa el fragmento en la cena. Cf. Gnilka, *Phil.*, 147. El texto sería la base cristológica de una parénesis eucarística. Este tipo de parénesis, sobre el que volveremos enseguida, está aún por estudiar en profundidad.

60 El acontecimiento de la entrega del Señor a los suyos se realiza en el signo de la cena de familia. Ciertamente, carecemos de documentos que nos atestigüen el sentido profundo que tendría para el pueblo sencillo. Pero los textos de las oraciones dichas cada día en la mesa nos ayudan a describir las dimensiones de este signo. Estamos en una cena de familia en medio del pueblo, no en medio de una comunidad religiosa. Sobre las relaciones con Qumran, cf. K. G. Kuhn, 'Über den ursprünglichen Sinn des

Abendmahls und seine Verhältnis zu den Gemeinschaftsmahlen der Sekten-schrift', *EvTh* 10 (1950) 508-27; E. Stauffer, *ZNW* 46 (1955) 264-66; J. Gnlika, *BZ NF* 5 (1961) 39-55. Jesús actúa como padre de familia. (Eichorn, *Abendmahl*, 21), pero al sentido popular del puesto, la función y el don del padre, que preside la mesa, se une aquí la comprensión judía (Dalman, *Jesus*, 138).

El padre de familia toma el pan (11.23 *élabon árton*) y hace la bendición (11.24 *eukharistésas*) por todos, en nombre de todos: «Bendito seas tú, Señor, nuestro Dios, rey del mundo, que has hecho nacer el pan de la tierra» (Ber. VI.1). Después de que los hijos han dicho amén, parte el pan (11.24 *éklasen*) y se lo da a los hijos, que lo pasan de mano en mano. Al terminar de cenar, da gracias en nombre de todos (Ber. VI.6) tomando el cáliz: «1. Bendito seas tú, Señor, nuestro Dios, Rey del mundo, que alimentas al mundo entero en bondad, gracia, misericordia. 2. Te damos gracias, Señor, nuestro Dios, que nos has hecho tomar posesión de un país bueno y ancho. 3. Compadécete, Señor, nuestro Dios, de Israel, tu pueblo, de Jerusalén, tu ciudad, y de Sión, la habitación de tu gloria y de tu altar y de tu templo. Bendito seas Señor, que edificas Jerusalén». Cf. Jeremias, *Abend.*, 103 s. L. Finkelstein, 'The Birkat Ha-Mazon', *JQR* 19 (1928-29) 211-62. La mesa está situada en medio de la historia santa. En torno a ella está la familia, el pueblo y la creación entera. El pan y la copa son el fruto del trabajo y al tiempo el don del Señor. El padre de familia se lo da a su mujer y a sus hijos para reunir y constituir su familia: Berakh 51a 40 Bar: «Se lo da (el cáliz de bendición) a los miembros de su casa, a su mujer como don para que su mujer sea bendecida (con hijos)». Cf. también R. Acha, b. Chanina. *StB* IV, 2, 630 ss. (con más testimonios). *1 Cor.* 11.23-25 tiene aquí su puesto en la vida pues la cena del Señor se realiza en el signo de la cena de la familia. Incluso las primeras oraciones cristianas en torno a la mesa (Did. 9-10) nacieron también en este contexto. Cf. J. P. Audet, *Literary Forms and Contents of a Normal Eukharistia in the First Century* (Berlín 1959).

61 Cuando afirmamos que la cena del Señor se realiza en el signo de la cena pascual entramos ya en un problema discutido. Bornkamm, *GA* II, 148 ss., cree que la alusión a la noche en que fue entregado no hace referencia en modo alguno a la noche de pascua. En la cena que se comparte faltan el cordero, las lechugas, etc., que caracterizan el rito pascual. Las palabras de explicación no son relato de institución, sino fórmula de bendición. Además cuando Pablo habla del cordero pascual (*1 Cor.* 5.7) no hace referencia a la cena del Señor. W. von Meding, '1 Korinther 11.26: Vom geschichtlichen Grund des Abendmahls', *EvTh* 35 (1975) 544-52 piensa en la cena de consuelo, que se celebra cuando alguien muere (cf. *Jer.* 16.7).

Jeremias, *Abend.*, 35 ss., señala, por el contrario, que hay elementos en la parádoxis, que difícilmente se explican sin una comprensión pascual de la cena: la explicación de los elementos, el cumplimiento de la alianza y la actualización de la anámnesis. En la cena normal no se explican los gestos; la *diathéke* es elemento estrictamente judío y la *anámnesis* se explica mejor desde el memorial judío que desde el recuerdo de los muertos en el banquete helenístico. Parece sobre todo que *eis anámnesein* se referiría preferentemente a Dios, a quien se invoca para que lleve su plan a cumplimiento. En la tercera bendición de la oración de después de cenar en la noche de pascua, se pide a Dios que se acuerde de su Mesías, el Hijo de David, su siervo. Desde aquí habría que entender el mandato del memorial. «Que Dios se acuerde del Mesías, haciendo irrumpir el reino en la parusía» (*ibid.*, 243). La proclamación invoca la muerte e inmolación de Jesús, como irrupción del acontecimiento escatológico y pide el total acabamiento de éste en la venida del Señor.

Para todo este problema: A. Merx, *Die Evangelien des Markus und Lukas* (Berlin 1905) 416 ss.; Dalman, *Jesus*, 80 ss., 98 ss.; D. Chwolson, *Das Letzte Passamahl Christi* (Leipzig 1908); G. H. Box, 'The Jewish Antecedents of the Eucharist', *JThSt* 3 (1901-2) 357 ss.; M. Goguel, *L'eucharistie des origines à Justin Martir* (La Roche-sur-Yon 1910) 61 ss.; Lietzmann, *Messe*, 211 ss.; H. Huber, *Das Herrenmahl* (Bern 1929) 49, 71, 79 ss.; R. Hupfeld, *Die Abendmahlsfeier* (Gütersloh 1935) 54 ss.; Behm, *ThW*, 732 ss.; Barth, *Abendmahl*, 10 ss.; Th. Preis, 'La dernier repas de Jesus fuit-il un repas pascal?', *ThZ* 4 (1948) 81-101; Marxen, *Einzelungsberichte*, 14 s.; J. Delorme, 'La Cène et la Pâque dans le Nouveau Testament', en *L'Eucharistie dans le Nouveau Testament*, LV 31 (1957) 19-41; Neuenzeit, *Herrenmahl*, 147 ss.

En principio parece seguro que los sinópticos (*Mc.* 14.22-25; *Mt.* 26.26-29; *Lc.* 22.15-20) han situado la última cena de Jesús en el marco de una cena pascual (Bornkamm, *ib.*, 149). Sin embargo en Pablo se ha perdido, al menos, este marco inmediato. El relato de la institución aparece como un fragmento autónomo de la tradición. Por ello deben evitarse dos extremos: entender todo el texto desde la pascua judía y negar en absoluto toda implicación de ésta con la cena del Señor. El tomar como clave de todo el texto, especialmente de las palabras sobre el pan y la copa, la comprensión de Jesús como cordero pascual, es exagerada. Cf. Jeremías, *Abend.*, 210 ss. Pablo ciertamente conoce esta tradición: *tò páskha hemón etúthe Khristós* (*1 Cor.* 5.7). Cf. J. C. Hovard, '«Christ Our Passover». A Study of the Passover-Exodus Theme in *1 Cor.*', *EvQ* 41 (1969) 97-108. Probablemente incluso se pueda encontrar en la *diathéke en tõi emõi haimati* (*1 Cor.* 11.25) una referencia al sacrificio de la pascua: Cf. Schweitzer, *Mystik*, 245; A. Oepke, 'Jesus und der Gottesvolkgedanke', *Luthertum* 42 (1942) 49-61; Barth, *Abendmahl*, 13 ss.; F. J. Leenhardt, *Le Sacrament de la Sainte Cène* (Neuchâtel-Paris 1948) 31-37; G. Walther, *Jesus, das Passalamme des Neuen Bundes*. Der Zentralgedanke des Herrenmahles (Gütersloh 1950); A. J. B. Higgins, *The Lord's Supper in the New Testament* (London 1952) 49 ss. S. K. Finlayson, '*1 Cor.* 11.25', *ExpT* 71 (1959) 243; A. Doudelet, 'L'eucharistie chez Saint Paul', *CollM* 54 (1969) 33-50. Pero «la comprensión paulina de la Eucaristía no se deja reducir a la pascua judía, por el camino de una concepción paulina fundamental determinada por la pascua». Neuenzeit, *Herrenmahl*, 149. Creemos sin embargo, con Jeremías, frente a Bornkamm, que *1 Cor.* 11.23-26, contiene tres elementos, o al menos dos con una clara implicación pascual: las palabras sobre el pan y la copa, la *diathéke* y la *anámnesis*. Inscrita en el horizonte pascual, la cena de familia, en medio de la creación y del pueblo, se convierte aquí en concentración de la historia salvífica entera, memorial, presencia y anticipo de la acción escatológica de Dios en Cristo.

62 Las palabras del memorial describen la entrega a muerte que el Kyrios hace de sí mismo a la comunidad, que está sentada en torno a la mesa. «El cuerpo de Cristo, en el que tomamos parte en el pan, es su cuerpo entregado por nosotros a muerte». Bornkamm, *GA* II, 163 s. El sentido de la muerte está expresado en *hypèr hymón* (11.24) y en *tõi emõi haimati* (11.25). Hoy nos resulta evidente que ambas determinaciones de la cena no se pueden entender desde el contexto helenístico, sino desde el judío. Schweizer, *Herrenmahl*, 358. La entrega a muerte es una inmolación en representación: Cristo murió por nosotros (p. e. *1 Cor.* 15.3; *Rom.* 5.6); Cristo murió en nuestro puesto (*Gal.* 3.3; *2 Cor.* 5.21). Ambas dimensiones se dan implicadas y el centro de gravedad está en la inmolación a la que sigue la representación. Estamos ante un hecho fundamental de la cristología paulina. La entrega que el Padre hizo de su Hijo por nosotros (*Rom.* 4.25; 8.32) y la que el Hijo hizo de sí mismo por nosotros (*Gal.* 2.20; *Ef.* 5.2, 25;

cf. 1 Tim. 2.6; Tit. 2.14) se expresa con *hypèr*, como la signatura de la obra salvífica de muerte y resurrección (1 Tes. 5.10; Rom. 5.8; 14.15; 1 Cor. 1.13; 15.3; 2 Cor. 5.14 s.). Riesenfeld, *ThW* VIII, 510 ss. Para el análisis de esta perspectiva cristológica de Pablo cf. Bultmann, *ThNT* 48 ss., 86 ss., 293 ss.; Jeremías, 'Pais (*theou*) im NT', en *Abba*, 199 ss.; Lohse, *Märtyrer*, 113 ss.; Cullmann, *Christologie*, 59 ss.; Schweizer, *Erniedrigung*, 72 ss.; Hahn, *Christ. Hoch.*, 46 ss.

Parece que no es el *hypèr hymòn* de la cena, el resultado de la reflexión teológica, sino al contrario, su punto de partida. La tradición litúrgica es originaria: *tò sóma tò hypèr hymòn* (1 Cor. 11.24); *tò hypèr hymòn didómènon* (Lc. 22.19); *tò haima tò ekkhynnómenon hypèr pollòn* (Mc. 14.24; cf. Lc. 22.20). El *hypèr* se presenta como traducción de un equivalente semítico, porque *hypèr* con gen. falta en LXX Is. 53 (donde aparecen *diá* con acusativo y *perí* con gen.). Jeremías, *Abend.*, 171. Esto presupone que ya en la comunidad palestinese (tal vez en la misma conciencia mesiánica de Jesús) la muerte de inmolación en representación, actualizada en la cena, aparece conectada con Is. 53. Es decir, «una acción que entrega la vida en sacrificio, puede cambiar el hecho negativo de la muerte en un acontecimiento positivo, que es capaz de actuar para otras fecundas consecuencias». Riesenfeld, *ib.*, 514. Cf. también H. H. Rowley, 'The Forms and Meaning of Sacrifice', en *Worship in Ancient Israel* (London 1967) 111 ss.; A. Kirchgässner, *Erlösung und Sünde in Neuen Testament* (Freiburg 1950) 69 ss.; L. Sabourin, *Redemption sacrificiel* (Bruges 1961) 302-27; G. D. Kilpatrick, 'L'eucaristie dans le NT', *RThPh* 97 (1964) 193-204; G. Fitzer, 'Der Ort der Versöhnung nach Paulus. Zu der Frage des Sühnopfers Jesu', *ThZ* 22 (1966) 161-83.

63 La entrega del Señor a muerte en inmolación de representación funda la nueva alianza, es la *kainè diathéke* (11.25). Estamos ante un elemento originario de la tradición cristiana que empalma con el AT. Barth, *Abendmahl*, 25. La cena del Señor es «cena de alianza». Esta cesa es la fiesta de la fundación de la *ekklesia*. «Está en una analogía cercana con las fiestas del pueblo y de la fe de los judíos, que Dios "ha dado al pueblo" para alegría y para recuerdo» (Berakthoth, 49a, 44). Lohmeyer, 'Abendmahl', 248. Sin embargo hay una importante diferencia entre Mc. 14.24 *tò haimá mou tès diathékes*, y 1 Cor. 11.25 *he kainè diathéke... en tõi emõi haimati*. Bornkamm, *GA* II, 157 s. comenta: «Mientras la expresión sinóptica "esta es mi sangre de la alianza" relaciona la muerte de Jesús tipológicamente con el sacrificio en la alianza del Sinaí (Ex. 24.8), la fórmula paulina la explica como cumplimiento de la nueva alianza en Jer. 31 (38).31 ss. Ciertamente debe añadirse que sin perder la relación con la alianza del Sinaí, pues sólo allí y no en Jer. 31.31 ss., tiene su sentido la expresión *en tõi emõi haimati* ("en la fuerza de mi sangre")». Hay un elemento de la tradición: la implicación entre sangre y alianza: *tò haima tès diathékes*. Ex. 24.8; Heb. 9.29. Cf. Behm, *ThW* II, 127 ss. Más aún, la implicación entre sangre, alianza y comunidad.

La institución de la alianza en el sacrificio del Mesías actúa para la comunidad el perdón de los pecados y hace de la comunidad la comunidad salvada de los últimos tiempos. Este acontecimiento se actualiza mediante la celebración creyente de la acción sagrada. Gaugler, *Abendmahl*, 45. Pero sabemos que Pablo ha tomado la alianza del Sinaí a través de la tradición profética y el judaísmo tardío, interpretándola desde el acontecimiento escatológico de Cristo, como nueva creación. Sobre este problema. Cf. R. Schreiber, *Der neue Bund im Spätjudentum und Urchristentum* (Tübingen 1956). Cf. *ThLZ* 81 (1956) 695 ss. La contraposición entre *palaiá* y *kainè diathéke* aparece claramente esbozada en 2 Cor. 3.1 ss. El *kainós* debe ser entendido desde 2 Cor. 5.17: *ei tis en Khristõi, kainè ktisis: tà arkhaia parèlthen, idoù gégonen kainá*. «El nuevo eón, que ha irrumpido con Cristo, trae

consigo una nueva creación, la creación de un hombre nuevo». Behm, *ThW* III, 451. En *kainè diathéke* se dan implicados sangre-alianza-pueblo-reino. «La nueva diathéke no es otra cosa que la figura de la *basileia tou theou* inaugurada por Cristo, como un hecho ya presente». Käsemann, *EVB* I, 28. «Nueva alianza, es decir, orden de salvación nuevo, escatológico, que es en realidad el señorío del Cristo entronizado fundado en su muerte». Bornkamm, *ib.*, 162.

64 La cena del Señor constituye la comunidad. Cf. E. J. Kilmartin, *The Eucharist in the Primitive Church* (Englewood 1965) 74-92. Para hacernos cargo de este hecho necesitamos volver a la experiencia eclesial originaria de la familia de hijos y hermanos en torno a la misma mesa, presidida por el Señor Jesús, el Primogénito. Esta comunidad y la acción de partir el pan, que la constituye, debe ser a su vez comprendida desde la categoría hebrea de la personalidad corporativa. El padre representa a los hijos, se entrega por los hijos. La acción del padre alcanza a los hijos, pues existen en la solidaridad de la sangre y de la historia como una misma cosa, en el seno del pueblo, en el marco de la creación. Neuenzeit, *Herrenmahl*, 152ss.; Davies, *Rab. Jud.*, 53 ss., 108 s.; Best, *Body*, 203 ss.; Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, 45. Sobre estas coordenadas fundamentales se entretienen los matices de la *koinonía*, que se expresan y realizan en el pan y en la copa.

En primer lugar, como Käsemann, *EVB* I, 32 ha subrayado enérgicamente el *sóma* «no se cualifica por los límites de la individualidad, sino por la posibilidad de la comunicación». El hombre, como cuerpo que es, está sometido al Creador, inserto en el mundo y abierto a todos. Cf. también *Paul. Persp.*, 9 ss. En la cena está presente el Señor «en su orientación a nosotros y para nosotros, como actuó también "para nosotros" encarnado y muerto corporalmente. El Resucitado continúa lo que hizo el encarnado y crucificado», *ib.*, 33. La determinación del cuerpo como entregado *hypèr hymón* (11.24) expresa significativamente la constitución de la comunidad. «El sentido de *por todos* en conexión con el complejo simbolismo de la acción de la cena expresa la muerte de Cristo como acción salvífica por el pueblo de Dios dirigido hacia la humanidad y por la humanidad, determinada a ser pueblo de Dios». Riesenfeld, *ThW* VIII, 514.

La sangre del Sinaí, con fuerza expiatoria, fue sangre de alianza de Dios con su pueblo (*Ex.* 24.8; cf. *Zac.* 9.11). La sangre de Jesús es la nueva alianza (31.31-4) que constituye el nuevo pueblo (*Jer.* 31.33-34a). Jeremías, *Abend.*, 218. Neuenzeit, *Herrenmahl*, 200 cree que la reflexión eclesiológica de Pablo tan sólo parte del signo del pan. Pero en la *kainè diathéke* del signo de la copa encontramos una eclesiología virtual seguramente tan originaria y típicamente paulina como aquella. La sangre del Kyrios no funda sólo el nuevo pueblo, sino la nueva humanidad. En torno a la mesa se reafirma la alianza «en la sangre» y surge una personalidad corporativa, el nuevo Israel, o mejor, el nuevo Adán. La eclesiología nacida de la eucaristía, empieza viendo a la iglesia como familia de hijos y hermanos en torno a la mesa; de aquí se pasa al nuevo pueblo trascendido en nueva humanidad. Sólo después, a partir de aquí, se logrará comprenderla como cuerpo de Cristo.

65 Falta todavía un estudio de las parénesis eucarísticas en Pablo. Cf. las sugerencias de Ernst, 'Significado', 619 ss. La escasez de textos, que hablan temáticamente de la eucaristía, parece que nos priva de base firme para ello. Sin embargo el puesto central, que ocupa la cena del Señor en la vida comunitaria, permite suponer que ha surgido en ella una parénesis, que llama a vivir el acontecimiento eucarístico en la vida diaria. Temas, como el amor, la unidad, el cuerpo, la inmolación de sí mismo, pertenecerían como puntos esenciales a estas exhortaciones. El caso más claro de la

parénesis eucarística sería 1 Cor. 12-14, continuación del hecho sacramental 1 Cor. 11.17-34. Bornkamm, GA II, 173. «La comunidad como *sôma Khristou* es el lugar donde se experimenta el amor del Señor entregado a la muerte y por ello la *oikodomé* en la responsabilidad por los hermanos es el único criterio según el cual han de medirse los «dones del Espíritu», es decir, como dones de gracia y servicios. El tema de los capítulos siguientes (12-14) de 1 Cor. está en la relación objetiva más estrecha con lo que dicen los textos de la cena, que hemos tratado». Cf. también 'Die Erbauung des Gemein-de als Leib Christi', GA I, 113 ss.

En distintos fragmentos de las cartas podrían descubrirse también parénesis eucarísticas. «El amor de Cristo nos mantiene unidos (*synékhei*), juzgando esto, que uno murió por todos. Por tanto todos han muerto. Y por todos murió para que los que viven, ya no vivan para sí mismos, sino para aquél que por ellos murió y resucitó» (2 Cor. 4.15). Este texto pertenece probablemente a una parénesis eucarística, empalmado con 2 Cor. 5. 18-21, que ciertamente es un fragmento modelado sobre la tradición litúrgica con el que tal vez se proclamaba la muerte del Señor en la cena eucarística. Subraya la unidad de la comunidad, por su incorporación a la entrega a muerte de Cristo. Con ello alcanzamos una sugerencia para la dimensión eclesiológica de la cena desde su última hondura cristológica. La fraternidad está contenida y recreada de nuevo en la unidad, porque los hermanos en ella se incorporan a la entrega a muerte de Cristo por ellos en obediencia al Padre. Pablo está pensando desde la personalidad corporativa: *hêis hypèr pânton apéthanen; ára hoi pántes apéthanon* (2 Cor. 5.14). La muerte del Señor consiste en que no vivió para sí mismo, sino que se entregó a sí mismo por todos. Los hermanos han de comulgar en este sacrificio de inmolación, dejando de vivir para sí mismos y entregándose a muerte por los otros, en obediencia al Padre.

Esta dimensión última de la incorporación eucarística al Señor, que recrea la fraternidad, la encontramos apuntada en otros fragmentos pare-néticos, cuyo puesto en la vida debía ser también la cena. «Andad en amor, como Cristo nos amó y se entregó por nosotros (*parédoken heautôn hypèr hemôn*) en oblación y sacrificio de fragante y suave olor» (Ef. 5.2). Tras la parénesis bautismal (4.17-24), comienza una exhortación a la unidad, donde se implican el motivo del cuerpo (v. 25 *esmèn allélon méle*) y del Espíritu (v. 30), que exigen la *oikodomé* (29), para concentrarse en el amor que el Padre nos ha tenido en Cristo: «dándoos en don unos a otros como Dios en Cristo se dio en don (*en Khristôi ekharisato*) a nosotros» (32). Cf. Popkes, *Christus traditus*, 198; Kramer, *Christos*, 115 s.; Lohse, *Märtyrer*, 133 s. El andar en amor, como hijos amados, teniendo unos para con otros entrañas de misericordia, se funda en la entrega que el Padre nos hizo de su Hijo entregado, en la entrega que el mismo Hijo hizo de sí mismo, en ofrenda sacrificial. Parece que en la tradición primitiva se aplica el «holocausto a Yahvé de suave olor» (Ex. 29.18) ofrecido y compartido por los sacerdotes en banquete sacrificial, a Cristo que como Hijo obediente al Padre se ofrece como sacerdote en obediencia por el holocausto de sí mismo (Ps. 40.7). Esta tradición que encontramos en Heb. 10.5 ss., aparece también en Ef. 5.2. Aquí en la catequesis eucarística se intima a que los hermanos anden en amor, correspondiendo al amor que el Padre nos ha tenido en su Hijo, y compartan la entrega sacrificial de Cristo a ellos. Cf. también Col. 1.13: «sopor-tándoos unos a otros y dándoos en don a vosotros mismos... Como el Señor se dió en don a vosotros, así también vosotros».

Al compartir la entrega del Señor, presente en el pan y la copa, nos incorporamos a la actitud sacrificial de Cristo. La iglesia primitiva conocía también el motivo de la inmolación de los creyentes como sacerdotes que



ejercen el sacrificio: «sacerdocio santo para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por Jesucristo» (1 Pedr. 2.5). Este motivo lo encontramos en Pablo, mezclado con el motivo judaizante helenístico de la *logikè latreia* en la parénesis iniciada en Rom. 12.1, que posiblemente tiene también un carácter eucarístico. «Os exhorto, hermanos, por las misericordias de Dios que ofrezcáis vuestros cuerpos como sacrificio santo, viviente, agradable a Dios». Esta exhortación es el epígrafe de un fragmento parenético en el que aparecen los temas del cuerpo (4), del amor (9), de la unidad (15-16), del juicio (19-20) y donde se hacen referencias concretas a la hospitalidad, a atender las necesidades de los santos y a la oración (12-13), que constituirían momentos importantes de la cena del Señor en la iglesia en familia.

La comunidad de hermanos se siente apelada por las «misericordias de Dios», «Padre de las misericordias» (2 Cor. 1.3), a ofrecer su cuerpo en sacrificio como signatura de una vida de entrega a los hermanos y de servicio cultural en la vida diaria del mundo. El término *euáreston* apunta a la inmolación adecuada, recta, la que corresponde al acontecimiento escatológico, la que consiste en que los hermanos se inmolan a sí mismos en su propia vida. El cuerpo, que manifiesta la persona en su apertura a la comunicación, ha de darse por los otros como se da el cuerpo de Cristo. Entonces verdaderamente se consume la muerte, que en la catequesis bautismal (Rom. 6.13) se exigía desde el principio, pero ya no sólo la muerte al pecado, sino la muerte en la entrega. Al comulgar de este modo en la entrega de Cristo, el uno que murió por todos, todos mueren, dejan de vivir para sí y sirven a aquel que murió y resucitó por todos, es decir viven para todos los hermanos en la más íntima fraternidad, «amándoos unos a otros con amor fraternal» (Rom. 12.10), como en «un único cuerpo» (12.4), siendo unos miembros de otros con sus distintos dones. En la cena, el Señor por su cuerpo entregado restaura y recrea la familia de los hijos y hermanos y la incorpora a sí como un cuerpo. Sobre Rom. 12, cf. Ph. Seidensticker, *Lebendiges Opfer (Röm. 12.1)*. Ein Beitrag zur Theologie des Apostel Paulus (Münster 1954) 145 ss., 203 ss. La iglesia es el «ámbito de la obediencia» por la ofrenda de sí misma en la entrega de inmolación sacrificial de Cristo muerto y resucitado (*ib.*, 252). La cena del Señor es el lugar de la *koinonía* en su donación al Padre por los hermanos. «La eucaristía es el punto culminante de la existencia cristiana en el sacrificio» (*ib.*, 280). La cena, en efecto, exige el servicio dentro de la comunidad y de la comunidad al mundo. Cf. Neuenzeit, 'Eucharistie und Gemeinde. Eine notwendige Relation nach paulinischer Theologie', *US* (Niederalt.) 25 (1970) 116-130.

66 El Señor Jesús, en el puesto del padre de familia, se entrega a sí mismo a sus hermanos, en el pan y la copa que les comparte. La comunión es una asociación, una incorporación. Los asocia a su entrega de amor hasta la muerte en obediencia de inmolación y mediante ello les une en la fraternidad más radical. Heitmüller, *Taufe*, 58 ss. La eucaristía es el lugar de la filiación y la fraternización, el centro donde se constituye, de donde parte y adonde converge la vida entera de la iglesia, familia de Dios. La obra empezada en el bautismo se reafirma y consume en la cena. El bautismo incorpora a los creyentes a la comunidad; la cena asegura y profundiza su unidad. Cullmann, *Bedeutung*, 520; *Urchristentum*, 33; cf. también F. G. Cremer, 'Der «Heilstod» Jesu im paulinischen Verständnis von Taufe und Eucharistie. Eine Zusammenschau von Röm. 6, 3f und 1 Kor. 11, 26', *BZ* 14 (1970) 227-39, esp. 238. «El cuerpo de Cristo es preexistente en relación a los "miembros". La incorporación a él sucede por el bautismo. Este realiza la anulación escatológica de las diferencias humanas». Conzel-

mann, Kor., 250. Sin embargo, 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 es la unidad dada y fundada; por otra es llamada a actuarla incesantemente hasta la consumación en plenitud. Por la cena, la comunidad incorporada por el bautismo atestigua, actualiza y confirma de nuevo su incorporación a Cristo, mientras camina hacia la parusía. Cf. Käsemann, *Paul. Persp.*, 192, 194.

El acontecimiento de Antioquía es extraordinariamente revelador. Para el análisis de Gal. 2.11 ss., cf. Schlier, *Gal.*, 81 ss.; Oepke, *Gal.*, 55 ss.; H. Grosch, *Der in Galater 2, 11-14 berichtete Vorgang in Antiochien* (Leipzig 1916); H. M. Feret, *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem*. Le «conflict» des deux Apôtres (Paris 1955); P. Gaechter, 'Petrus in Antiochien (Galater 2.11-14)', *ZKTh* 72 (1950) 177-212; J. Dupont, 'Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem', *RSR* 45 (1957) 42-60, 225-39; 'LAOS EKS ETHNON', *NTSt* 3 (1957) 41-50. Gal. 2.12 habla de la cena del Señor (1 Cor. 11.20 s.) Pablo no hubiera dado tanta importancia al hecho, si hubiera ocurrido en una comida privada. «Separarse de la comunidad de la mes del *kyriakòn deipnon* era la amenaza de la iglesia unida en él, del único cuerpo de Cristo que siempre de nuevo aparece en él y el abandono del hecho de que los hombres no viven de la acción justificadora, que exige la ley, sino de la entrega de sí mismo del Kyrios Jesús Cristo». Schlier, *Gal.*, 83 s. No se puede celebrar la cena, cuando los hermanos, judíos y griegos, están divididos. (Dibelius, *Gal.*, 13 ss.) porque es «un ataque a la unidad del cuerpo de Cristo». (Oepke, *Gal.*, 57). Cf. J. Blanck, 'Eucharistie und Kirchengemeinschaft nach Paulus', *US* (Niederalt.) 22 (1968) 172-83. Del mismo modo la división entre ricos y pobres, que aparece escandalosamente en Corinto, cuando los hermanos se reúnen a partir el pan (1 Cor. 11.17 ss.), es una profanación del *sòma Khristou*. La cena exige romper las barreras sociales, que separan a los ricos de los pobres. G. Theissen, 'Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von I Cor. XI.17-34', *NovT* 16 (1974) 179-206. Cf. también 'Die Starken und die Schwachen in Korinth. Soziologische Analyse eines theologischen Streites', *EvTh* 35 (1975) 155-72; A. Ródenas, '«Eso no es comer la cena del Señor» (1 Cor. 11.20b)', *Salm* 22 (1975) 561. Cada uno debe saber distinguir el cuerpo, es decir, tener presente que cada hermano es cuerpo del cuerpo inmolado de Cristo, compartido en la mesa, y que todos ellos entre sí son un solo cuerpo, miembros de miembros, porque en la mesa han bebido el Espíritu en la copa de la sangre (1 Cor. 12.13).

El *pneumatikòn póma* (10.4) es la anticipación tipológica de la copa eucarística. El término *pneumatikós* no significa que los elementos se componen de *pneûma* (Gunkel, *Wirkungen*, 45), ni que son portadores del *pneûma* (Lietzmann, *Messe*, 252), ni que contienen el *pneûma* (Schweizer, *ThW* VI, 435), sino que en ellos y por ellos se da el Kyrios que es *pneûma* (2 Cor. 3.17). «Pues bebían de la piedra que les acompañaba, y la piedra era Cristo» (1 Cor. 10.4). El don es el mismo dador. «El don es al tiempo medio y fuerza actuante, porque da parte en el dador mismo. En cuanto Cristo se da sí mismo como *pneûma*, nos incorpora a su cuerpo». Käsemann, *EVB* I, 16. En la cena, como en el bautismo, ya no hay (*doûloi* y *eleûtheroi*, pues *pántes hèn pneûma epotisthemen* (1 Cor. 12.13). «La participación en la obra de Cristo sucede por la acción del Espíritu. Por la copa está inserto el que la bebe en la nueva alianza; esta es la «alianza del Espíritu». I.11.25=II.3.6». Schlatter, *Bote*, 347; Wendland, *Kor.*, 112.

67 La comunidad de hijos y hermanos, reunida en torno a la cena del Señor, es una sola persona corporativa, a quien se exhorta a darse el «abrazo santo». El *philema hágion* aparece en Pablo en el contexto final,

con las exhortaciones, los saludos y la bendición. Posiblemente la carta se lee en la asamblea, sustituyendo a la proclamación del kerygma y a la exhortación de la parénesis. Después, el que preside pide a los hermanos que se abracen para prepararse inmediatamente a la cena. R. Seeberg, 'Kuss und Kanon', en *Aus Natur und Geschichte* (Leipzig 1906) 118-22; Lietzmann, *Messe*, 229. El *philema hágion* es el «signo de la comunidad cristiana», de todos los que están reunidos a la mesa en Corinto y en toda la ecumene. K. M. Hoffmann, *Philema hágion* (Gütersloh 1938) 20. Es «santo» porque expresa la comunidad de «los santos». Sólo como ósculo *santo* puede ser el sello de la comunidad de los santos (*ib.*, 23). Indudablemente este abrazo es una señal de la conciencia escatológica de la comunidad. En ella han empezado los últimos tiempos en el señorío del Kyrios, que es reconciliación en el amor hecha presente y exigida imperativamente. Este imperativo escatológico para cumplir las relaciones del derecho santo, aparecidas en la comunidad eclesial, tiene su expresión en el *anáthema* (1 Cor. 16.22).

La fórmula no ha sido creada por Pablo sino que pertenece a la tradición y está en conexión estrecha con el *maranathá*, según se advierte en el paralelo 1 Cor. 16.22 y Did. 10.6. Cf. Peterson, 'Heis theós', 130 s. Lietzmann, *Messe*, 236 ss. ha mostrado cómo en el anatema se termina el ágape y se da paso a la cena del Señor propiamente dicha. Ha aparecido la justicia de Dios, y su derecho santo en el Kyrios que se ha entregado y ahora se entrega. La única postura es someterse a él en la obediencia de la fe, amarlo con todas sus consecuencias a él y a sus hermanos: *ei tis ou philei tòn Kyrion, éto anáthema* (1 Cor. 16.22). La presencia del Kyrios crea un ámbito de relaciones, actúa el derecho de Dios sobre la comunidad, divide los tiempos y los mundos, hacia la irrupción definitiva del *éskhaton*: «*Que venga el Señor y que pase este mundo*» (Did. 10.6). La comunidad responde: Amen. Después viene la fórmula de separación que excluye a los indignos de la participación del pan y la copa. Por la comparación con Did. 10.6: «*si alguno es santo, que venga; si no lo es, que se convierta*», parece que en la comunidad de Corinto se debía decir: «*si alguno ama al Señor, que venga; si alguno no ama al Señor, sea anatema, maranathá*».

La expresión *philein tòn Kyrion* es una expresión cristiana primitiva general, que resume la actitud de creer que se exterioriza en la confesión (Rom. 8.28; 1 Cor. 2.9; 8.3; Ef. 6.24; 2 Tim. 4.8; 1 Clem. 29.1; 59.3). En efecto, sólo se puede permanecer en el ámbito del señorío del Kyrios, si se le acepta en obediencia, si se le confiesa en la fe. Sin embargo *philein* encierra una referencia no sólo al amor de Dios Padre y del Señor Jesucristo (1 Cor. 8.3, 6), sino también al amor de los hermanos, en los que está Cristo, contra quien se peca al pecar contra ellos (1 Cor. 8.11, 12). El Señorío aceptado en la fe crea un ámbito de relaciones de amor filial y fraternal exigido por el derecho divino. Sólo el que se mantiene en él puede tomar parte en la comunión. El que no ama al Señor y a los hermanos en el Señor, queda excluido. Cf. sobre todo Bornkamm, 'Das Anathema in der urchristlicher Abendmahlsturgie', GA I, 123 ss. «El anatema tiene aquí el sentido, al comienzo de la celebración de la cena, de excluir a los indignos de la participación del sacramento» (124). Con el anatema se entrega a los hermanos a la ira justiciera de Dios. Behm, *ThW I*, 356. La excomunión judía puede ofrecer un cierto contexto al anatema (cf. C. H. Hunzinger, *Die jüdische Bannpraxis in neutestamentlichen Zeitalter*, Dis. (Göttingen 1954); *TLZ* 80 (1955) 114 s.), pero aquí se trata del derecho escatológico de Dios que lleva consigo unas determinadas exigencias de derecho divino en la comunidad eclesial, aunque no sean precisamente las de nuestro derecho eclesiástico.

68 Pablo, partiendo de la cena del Señor, entiende la iglesia como cuerpo de Cristo. El cuerpo eucarístico funda el cuerpo eclesial. Los análisis anteriores han mostrado que se trata de la incorporación de la comunidad al acontecimiento de la entrega del Señor al Padre por los hermanos. Queda excluida la comprensión mística de una comunión en la fuerza divina. El punto de arranque de la eclesiología del cuerpo de Cristo está en el *hypèr hymón*. «La muerte de su cuerpo fue el precio con el que Jesús ha adquirido el señorío para la comunidad, 1 Cor. 6.20»... «El creador y señor de la comunidad es Jesús por su muerte, y puesto que actúa su muerte en la comunidad por su Espíritu, su cena hace un cuerpo de la comunidad que le pertenece a él, regida por él y actuada por él». Schlatter, *Bote*, 297. La *koinonía* de la comunidad es una *metokhé*, participación, comunión y asociación a este acontecimiento de entrega. J. V. Campbell, 'Koinonía and its Cognates in the New Testament', *Three New Testament Studies* (Leiden 1965) 23. Los que se entregan al Señor por la fe y parten su pan, ya no viven para sí mismos, sino para aquél que por ellos murió y resucitó (2 Cor. 5.14 s.). De este modo al participar en el *sôma Khristoû*, el cuerpo de Cristo entregado por nosotros, la comunidad se constituye y manifiesta como un *sôma*. Bornkamm, *GA II*, 163 s.; Higgins, *Supper*, 69 s.

En efecto, el cuerpo inmolado en la cruz está presente en la cena con su bendición vinculante (1 Cor. 11.27-29). «No se puede separar el cuerpo de la cruz del cuerpo del Entronizado, pues éste es el cuerpo de la cruz en su acción continuada, es el ámbito de la iglesia». Schweizer, *ThW VII*, 1066. «Comiendo y bebiendo en *común* la comunidad hace corporalmente visible, que vive en el ámbito de bendición y señorío de Cristo, creado por su muerte y resurrección». Schweizer, 'Abendmahl', 370. La iglesia como *sôma Khristoû* es primariamente el ámbito del señorío del Kyrios en el Espíritu, que es un ámbito de comunión en la historia. «Es el Kyrios mismo en la irradiación de su poder que abarca el mundo y en la suma de todo lo que le pertenece, brevemente el ámbito del señorío de Cristo. Donde el Kyrios está presente en el Pneuma, allí se apodera de los hombres para el ámbito de su señorío». Käsemann, *EVB I*, 20. Claramente se advierte como Pablo está pensando aquí desde la personalidad corporativa y tal vez desde la especulación judía sobre Adán. Brandenburger, *Adam*, 151 ss. La iglesia es «Cristo mismo, que, como nuevo Adán, contiene en sí a los suyos en su obra de redención, como el padre de una estirpe que actúa para ellos y en ellos, sin perder su irrepitibilidad personal actual, en cuanto por el bautismo los incorporó en la comunidad más estrecha de muerte y de vida. En la cena del Señor se ofrece siempre de nuevo a su comunidad y la hace experimentar y realizar su unidad con él y entre ellos como *un* cuerpo». Neuenzeit, *Herrenmahl*, 218.

69 El *marána thá* (1 Cor. 16.23) es sin duda una invocación de la comunidad cristiana situada en el contexto de la reunión litúrgica. Cf. J. A. Robinson, 'Traces of a Liturgical Sequence in 1 Cor. 16.20-24', *JThS NS* 4 (1953) 38-41. Algunas reservas a esta afirmación manifiesta C. F. Moule, *NTS* 6 (1960) 307 ss. Su origen se remonta a la comunidad palestinese. A. Deissmann, *Die Urgeschichte des Urchristentums im Lichte der Sprachforschung* (Tübingen 1910) 26-28; Dalman, *Jesus*, 12; Dölger, 'Sol', 198 ss.; C. Fabricius, 'Urbekennnisse der Christenheit', en *Festschrift R. Seeberg*, I, 21-41; Goltz, *Gebet*, 80, 132, 212 s., 218; E. Hommel, *ZNW* 15 (1914) 317-22. «El origen del *maranathá* sólo puede estar en la comunidad primitiva palestinese. Esta expresión tenía ya un puesto importante en el culto de la comunidad primitiva y de allí pasó, como fórmula firmemente acuñada, sin ser traducida, al culto de la cristiandad que hablaba griego». Kuhn, *ThW IV*, 473. Su puesto en la vida es seguramente la cena del Señor. Lietzmann, *Messe*,

288 ss. ve en ella una fórmula de «invitación y arrepentimiento que antecede a la *communio*». Según Did. 10.6 había un diálogo entre el que preside la mesa y la comunidad reunida: 1) «Venga la gracia y pase este mundo». La comunidad responde: «Hosanna al Hijo de David». 2) «Si alguno es santo, que venga; si no lo es, que se convierta». La comunidad responde *maranathá, Amén*. Esta es la división del texto propuesta por M. Dibelius, 'Mahlgebete', 125 s. Bornkamm, *GA I*, 126, sitúa también el *maranatha* en la cena como fórmula de invitación y rechazo, relacionándola con *Apoc.* 22.17-24, que es sin duda también un fragmento eucarístico.

El problema se plantea cuando hemos de precisar su sentido: Surge la pregunta de si el *maranathá* pide sólo la venida inminente del Juez escatológico o si invoca al tiempo también al Kyrios, que ya está presente en la comunidad. Todo depende de la comprensión de la escatología cristológica. Según piensa Kramer, *Christos*, 97 s., la comunidad que habla arameo no puede llamar a Jesús Mara = Adonai, pues sería la mayor blasfemia del nombre de Dios. *Maranatha* designa a Jesús como Hijo del hombre y pide su venida en la parusía inmediata. La comunidad palestinese no conocería aún la entronización que hace presente al Señor entre los suyos y la invocación sería una llamada al Juez escatológico que viene desde el futuro. Cf. Hahn, *Christ. Hoch.*, 106 ss. Langevin, *Jésus Seigneur*, 168 ss., después de hacer un análisis detenido de *1 Cor.* 16.22 prefiere entender el *maranatha* referido a la venida escatológica. «En esta llamada de la parusía del Señor Jesús, la iglesia primitiva proclamaba su fe en Jesús resucitado, que había entrado ahora en la gloria. Expresaba su amor (*2 Tim.* 4.8) hacia el maestro con el cual quería tomar contacto en la celebración eucarística. Por esta misma llamada *maranatha*, la iglesia afirmaba su esperanza invencible de conocer un día el retorno de su Señor y de participar entonces en su destino glorioso» (207). De todas formas este señorío escatológico, no excluye sino que incluye el señorío actual (208). Cf. B. Sandvik, *Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament* (Zürich 1970) 19 ss., 35.

La comunidad primitiva, fundada en los acontecimientos de la pascua, vio en el Jesús muerto y resucitado al Kyrios entronizado que ya está presente en medio de ella y que vendrá al final de los tiempos, aunque la acentuación de la escatología presente apenas si se habría iniciado. E. Schweizer, 'Glaube', 10 ss.; *Erniedrigung*, 93 ss.; Cullmann, *Christologie*, 211 ss. C. F. D. Moule, 'A Reconsideration of the Context of *maranatha* (*1 Cor.* 16.22)', *NTS* 6 (1959) 307-10 haciendo referencia a *2 Tim.* 4.1 insiste en el carácter aseverativo de llamada al Señor, para que venga ahora a ser testigo en su comunidad. La presencia del Señor «en la comunidad por el Espíritu es prenda de su venida al fin. De este modo la vieja oración (*maranatha*) remite hacia atrás a la aparición de Cristo el día de la resurrección, a su aparición presente en la comida común de la comunidad y hacia adelante, a su aparición hacia el fin». *Urchristentum*, 17. La cena del Señor tiene esencialmente esta implicación temporal. El *maranathá* es la confesión de la comunidad al Kyrios que está presente en la cena: «El Señor está aquí» y al tiempo la ardiente invocación para que venga definitivamente en su gloria: «ven Señor». Kuhn, *ThW IV*, 475. «La cena del Señor remite al futuro como la anticipación de la gloria del banquete del Mesías, donde se hará realidad la comunidad consumada con el Señor. La cena del Señor da en el presente la comunión en la mesa del Señor de la alianza, que fundó en su sangre la nueva relación y consumará en su parusía esta comunidad. La cena del Señor remite al pasado, en cuanto que comunica el futuro del sufrimiento realizado por muchos». Schweizer, 'Herrenmahl', 363.

La cena se sitúa entre los tiempos, mirando hacia atrás, a la cruz, y mirando hacia adelante, a la venida del Señor. «Sólo la muerte en cruz

de Cristo da la fuerza de este banquete y sólo como anticipo de la futura consumación recibe este banquete su carácter de extraordinaria alegría». Schweizer, 'Abendmahl', 95. En esta dialéctica de la remisión temporal la cena del Señor se manifiesta como sacramento del «tiempo de la iglesia», que es un tiempo entre tiempos. Cullmann, *Bedeutung* 523; Behm, *ThW* III, 738. Pero Pablo, además, fija insistentemente su mirada en el pasado y sobre todo en la cruz. La cosa, frente a lo que creen los hermanos de Corinto, no es un banquete de bienaventurados. Debe ser entendida (1 Cor. 11.20) desde la «muerte del Señor». «El sacramento no es primariamente anticipación del banquete escatológico, sino fundación de la iglesia y por tanto vinculado al tiempo de la iglesia, que va de la muerte de Jesús a la parusía». Käsemann, *EVB* I, 33. Es un tiempo de luchas y dolores al que conviene más la muerte del Señor que su resurrección y venida gloriosas. Neuenzeit, *Herrenmahl*, 172; Bornkamm, *GA* II, 172; Schlier, *Zeit*, 250 ss.

70 La tensión hacia el futuro nace del mismo memorial, pues la muerte de Cristo es la «inauguración de la *basileia* que está irrumpiendo». Bornkamm, *GA* II, 171. 1 Cor. 11.24 *toúto poiēte... eis tēn emēn anámnesin* (cf. 11.26) puede ser entendido desde la oración pascual por el Mesías: que Dios se acuerde del Mesías y que haga irrumpir su reino hacia la parusía. «En cuanto el grupo de discípulos de Jesús se reúne diariamente a la mesa común, en la corta tregua hasta la parusía, y en cuanto confiesa mediante ello a Jesús como a su Señor, representa ante Dios la obra de salvación comenzada y suplica el pleno cumplimiento». Jeremias, *Abend.*, 245. El *ákhri hoú elthēi* es una expresión conformada por el maranatha. Jeremias, *ib.*, 244. Si el maranatha es una fórmula del derecho santo (Bornkamm, *GA* I, 125), el *ákhri hoú elthēi* plantea éste como tarea a proclamar y realizar hasta la consumación total del reino. O. Hofius, '«Bis dass er Kommt»: 1 Kor. XI.26', *NTS* 14 (1968) 439-41, subraya que la expresión, más que sentido temporal, tiene sentido final (para que él venga) y propone la meta de su venida (cf. *Is.* 62,1, 6-7). En la reunión eucarística se manifiesta el señorío del Kyrios, se instituye el derecho del último día, es decir el derecho del Señor y juez de los mundos. Cf. Sandvik, *Kommen*, 28, 35. Cristo se manifiesta como «Señor de la iglesia» y «Señor del universo».

«El Kyrios mismo en su epifanía obra en nosotros de modo que se apropiada de nuestra voluntad, exige nuestra obediencia y a través de nosotros instala su señorío». Käsemann, *EVB* I, 33. «Así aparece realmente la comunidad como el *centro del señorío universal de Cristo*». Cullmann, *Christologie*, 219. De este modo se comprende que la cena al tiempo que funda la comunidad, la hace trascenderse a sí misma, salir fuera de sí misma. La comunidad comprometida en *Kyriōi* ha de romper en la familia humana todas las barreras sociales, culturales, étnicas, sexuales y religiosas que separan a los hombres, reuniéndolos en la fraternidad universal, nacida de la filiación del único Padre de todos, congregándola como familia de Dios y al tiempo, mediante esta obra de edificación de la nueva humanidad, ha de realizar en el mundo el derecho santo de la justicia, de la libertad, la reconciliación y la paz de Dios hasta convertirlo en nueva creación. Así alcanzamos a comprender cómo la cena del Señor es «fundamento y meta» de toda la vida eclesial. Cullmann, *Urchristentum*, 31.

#### 4.—En Cristo

71 Para precisar la dinámica del acontecimiento íntimo de la iglesia hemos de recurrir a elementos muy originarios dentro de las cartas. A este nivel en que situamos la reflexión no podemos esperar más que la expresi-

sión espontánea de la vida con los medios más primarios. Pablo antes de describir la iglesia con imágenes, que suponen un desarrollo de la reflexión eclesiológica, se ha servido de preposiciones de la lengua conversacional, que ha tomado y cualificado de tal manera que han adquirido entre sus manos un cierto carácter formular. Las alcanzamos en su proceso de acuñación. Conviene advertir, sin embargo, que no estamos aquí ante un análisis filológico del apóstol, que quiere hacer teología con sutilezas gramaticales. El está hablando al pueblo con la lengua del pueblo.

Sabemos que la lengua conversacional es más concreta que abstracta y en muchas ocasiones señala déficticamente más que describe esencialmente. Pero tampoco habría que privar a las fórmulas de su densa significación. En el fondo intentan describir el acontecimiento de la iglesia y contienen virtualmente una eclesiológica entera. Decimos que describen el acontecimiento más que la estructura de la iglesia, pues no suelen aparecer unidas a nombres o títulos eclesiales, sino a verbos cuyo sujeto es generalmente «nosotros» y «vosotros». Ya advertimos cómo en estas expresiones pronominales se encuentra la designación primaria de la comunidad. Cuando estos pronombres se unen a verbos, que expresan los momentos del ser, del vivir y del hacer comunitario y se cualifican con las preposiciones *diá*, *syn* y *en*, tenemos implícitamente, pregnantemente datos eclesiológicos que describen el acontecimiento escatológico de la iglesia.

72 Para el análisis de la fórmula «por Cristo» cf. A. Schettler, *Die paulinische Formel «Durch Christus»* (Tübingen 1907); G. J. A. Jonker, 'De paulinische formule «door Christus»'. *ThSt* 27 (1909) 173-203; O. Kuss, 'Durch Christus', *Röm.*, 213-18.

73 El uso paulino de las preposiciones parte del uso popular, pero la acuñación formular está sugerida y en parte condicionada por los LXX. Allí encontramos *diá* con genitivo de persona: unas veces con sentido instrumental (*Ex.* 35.29; *Gen.* 40.14; *1 Cron.* 26.28; *2 Cron.* 31.13; *1 Mac.* 14.22) y otras con sentido causal (*1 Rey.* 1.27; *Num.* 35.30; *Est.* 3.12; *Dan.* 4.3). Este sentido aparece especialmente claro en *Jos.* 11.20; *Os.* 8.4; *1 Rey.* 1.29. La expresión *diá theou*, *diá Kyriou* tiene en ocasiones significación instrumental (*Is.* 14.30; 14.32; 51.20), pero aparece también con valor causativo (*Gen.* 4.1; *Jos.* 11.20; *Is.* 54.15; *Jer.* 3.23; *Os.* 8.4; *Gen.* 40.8; *Ex.* 22.8). Podemos afirmar, pues, que Pablo siguiendo el uso de los LXX, da a la preposición *diá* con gen. personal un valor instrumental causativo. La persona que aparece primero en su instrumentalidad medial pasa a ejercer una función causal. Para la significación de *diá*: Oepke, *ThW* II, 64 ss.; Bauer, *WNT* 356 ss. Para el uso de los LXX, M. Johannesson, 'Der Gebrauch der Präpositionen in der Septuaginta', en *Mitteilungen des Sptuaginta-Unternehmens der Ges. der Wiss. zu Göttingen* III 3 (1926) 235 ss.; Schettler, *Paul Form.*, 13 ss.

74 Schettler, *Paul. Form.*, 16. «En la fórmula "por Cristo" está en primer plano, unas veces el sentido causal, otras el instrumental. Si Pablo habla de la acción presente del Cristo entronizado, piensa claramente sobre todo en la fuente de donde mana la nueva vida, sin que por ello se deje de advertir la relación del "Padre" al "Hijo". En otros pasajes es totalmente claro, que la fórmula "por Cristo" habla del mediador, que realiza la obra de creación, la voluntad de salvación de Dios». Kuss, *ib.*, 217. Esta acción instrumental causativa es atribuida por Schettler, 28, predominantemente al Kyrios pneumático, pero Jonker advierte que éste no puede separarse del Cristo histórico. Cf. Oepke, *ThW* II, 67; Kuss, 213 s. El Señor encarnado, muerto, resucitado y entronizado es el que actúa en su mediación causal el acontecimiento escatológico en la comunidad y en el universo.

75 La fórmula «por Cristo» no sólo no está estereotipada, sino que Pablo intenta expresar con ella «toda la acción salvadora de Dios y de nuestro Señor Jesucristo. En el origen del pensamiento paulino está la fe en que Dios ha obrado la salvación para todos los creyentes por la muerte en cruz y por la resurrección de Jesús que la siguió inmediatamente y que la explica en su propia significación. Desde el centro de la cruz puede dirigirse la mirada hacia el fin y el origen: "por Cristo" sucede el juicio, "por Cristo" empezó el todo». Kuss, *ib.*, 218.

76 «El Entronizado es el factor determinante de la nueva vida de los creyentes». «La fórmula no dice jamás que Cristo sea impulsado por una acción de los creyentes, sino más bien lo contrario: que la acción que parte de Cristo, fundamenta el ser y el actuar de los cristianos. La iniciativa está siempre de parte de Cristo». Schettler, *ib.*, 29, 62. La fórmula para Kuss, *ib.*, 214 s., se resumiría en dos dimensiones: 1) la *fundamentación* de la salvación de los creyentes por la obra de Cristo, sobre todo por su muerte; 2) el *influj*o del Cristo pneumático y entronizado que ha llegado a ser la fuente de su nueva vida. "Por Cristo" es la signatura de la mediación del Hijo preexistente, encarnado, muerto, resucitado y entronizado en todo el acontecimiento escatológico, pero hace una referencia muy cualificada a la constitución y la dinámica de la iglesia. «Expresa, de un modo extraordinariamente pregnante, la significación constitutiva de Cristo para todo el ser de los cristianos». Oepke, *ib.*, 68.

77 Para poder ahondar en esta historia de comunión, necesitamos primero precisar el valor de la preposición *syn*. En los LXX significa generalmente estar con, obrar con: *Ex.* 10.9; *Jue.* 3.27; *1 Rey.* 7.9; *1 Mac.* 3.14, 15.13; *2 Mac.* 3.25; *Ps.* 33.4. A veces expresa la comunidad de destino (*Os.* 4.3; *Miq.* 7.13; *Am.* 6.8) o la fuerza común del pueblo unido (*Ex.* 6.26, 12.51; *Num.* 1.3, 45). También puede significar el estar con, obrar con, asistir a, colaborar con: *Jenof. Hist. Graec.* 3.1, 18; *1 Mac.* 10.24; *Hech.* 14.4; *IG* 1<sup>2</sup>.63.17. La significación principal de *syn* con dat. es la asociación personal. «Expresa la comunidad de personas que están juntas, se reúnen, se acompañan, obran juntas en cuanto toman parte en una acción, participan en un destino común, se asisten y se ayudan unas a otras». Grundmann, *ThW* VII, 770. Se trata de «una comunidad personal en el sentido de encontrarse y ser juntos» (781). Para el análisis del material, *ib.*, 780 ss.; cf. también G. Otto, *Die mit syn verbundenen Formulierungen im paulinischen Schriftum*, Dis. (Berlín 1952).

El hecho de que ya desde el principio aparezca acuñada en las cartas, ha hecho pensar que se trata de una fórmula recibida de la tradición cristiana (E. Lohmeyer, 'Syn Khristōi', *Festgabe für A. Deissman* (Tübingen 1927) 248) e incluso tomada de los misterios helenísticos (P. Bonnard, 'Mourir et vivre avec Jésus Christ selon Saint Paul', *RHPhR* 36 (1955) 101-12). Posiblemente se puede encontrar una prehistoria en la comunidad primitiva. Braumann, *Taufverkündigung*, 15-18, 50-56. Pero parece más bien, que ha sido acuñada por Pablo en el contexto de su reflexión teológica. J. Dupont, 'Syn Khristōi'. *L'union avec le Christ suivant Saint Paul*, I, «Avec le Christ» dans la vie future (Bruges 1952) 100 ss. Grundmann, *ib.*, 783. El «con Cristo» es una formación paulina que depende de la cristología y de la soteriología. Pablo une el paralelo histórico salvífico Adán-Cristo y el pneumático «ser en Cristo», porque Jesús, de una parte, es el Mesías en la historia de la salvación y, por otra, es el Señor pneumático a través de los tiempos. Entre estos datos histórico-salvíficos firmes, discurre nuestra comunión con Cristo. Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, 159.

78 Los textos del *syn Khristōi* tienen tres referencias fundamentales: la sacramental, la existencial y la escatológica. Sin embargo, el punto de par-



tida y el término es el acontecimiento escatológico. Los primeros usos de la fórmula corresponden cronológica y teológicamente a la parusía, entendida primariamente desde la apocalíptica. Kuss, 'Mit Christus', *Röm.* 320. Esta fue la intuición principal de Lohmeyer, *ib.*, 220 ss. El *syn Khristōi* se encuadra en las coordenadas de los dos eones, de los dos mundos, el terreno y el celeste, el presente y el futuro.

La mediación del acontecimiento escatológico en la comunidad se realiza en el Espíritu por los signos sacramentales. Cf. E. Schweizer, 'Die «Mystik» des Sterbens und Auferstehens mit Christus bei Paulus', *EvTh* 26 (1966) 239-57. El sacramento sucede en el *éskhaton*, desde él y hacia él. Su actualización, sin embargo, no es una mera transición histórica. En el bautismo y en la cena acontece una verdadera comunión sacramental, pero esta comunión está bajo el imperativo de la actualización escatológica. Esto nos sugiere ya de antemano que no podemos absolutizar el «con Cristo» sacramental, sino ponerlo en estrecha relación con el «con Cristo» del seguimiento y con el «con Cristo» de la parusía como tres momentos dialécticamente implicados de un mismo acontecer. Sacramento y *éskhaton* se pertenecen y se condicionan mutuamente. Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, 69. «La presencia del Señor en el sacramento se sitúa entre la venida histórica del Señor en el pasado y la venida manifiesta del Señor en el futuro escatológico: se funda en aquella; se dirige hacia ésta». Lohmeyer, *ib.*, 253.

Jesús, el Mesías y el Hijo del hombre, ha inaugurado los tiempos mesiánicos en la comunidad. «Bautismo y cena consagran a los creyentes del último tiempo para la participación en la gloria del reino mesiánico». Schweitzer, *Mystik*, 21; T. W. Hahn, *Das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus bei Paulus* (Gütersloh 1937) 180. En los signos sacramentales se proclama y se actúa el señorío del Kyrios, entregado por nosotros, en cuyo ámbito mediante el Espíritu se reúne y se funda la comunidad. Los creyentes, al proclamar en la confesión al Kyrios *lesou̅s*, participando en los signos, se entregan a él y son incorporados por él a la comunión de su vida y de su destino. La comunión tiene una fundamentación cristológica (*Rom.* 5.12-21; 8.32). La entrega de Cristo a nosotros está inmediatamente unida a la donación de todo a nosotros. La entrega por todos nosotros, funda la unión de todos nosotros con él. *ThW* VII 784. Esta perspectiva se comprende desde la categoría de la personalidad corporativa. Davies, *Rab. Jud.*, 108 ss. Lo que hace uno, lo hace por muchos, incluyéndolos, incorporándolos. Según esto, el *cum Christo* del bautismo y la cena constituye originariamente la comunidad en su comunión, avocándola al camino del seguimiento.

79 «El pensamiento fundamental del *sympáskhein* y del correspondiente *syndoksádesthai* es la fe de que el apóstol y su comunidad están tan unidos con la muerte y elevación de Cristo, que el destino de éste incluye su destino, pero que también al revés, de que su destino está incluido en el camino de Jesucristo, en la historia de la humanidad». Michel, *Röm.*, 200. El «con Cristo» sacramental funda el «con Cristo» del seguimiento: la comunidad de destino y de vida por el mismo camino. El acontecimiento de Cristo, presencializado en la palabra, el bautismo y la cena, asocia a su misma comunión en el Espíritu y compromete a la misma tarea. Michel, *Gemeinde*, 32 ss. Los sacramentos, según la gráfica expresión de Schweitzer, *Mystik*, 23, son «actos efímeros» que dan parte «en un estado que se está preparando». De aquí nacería la mística del morir y resucitar con Cristo. La comunidad lleva en sí los dolores, como forma de aparición de la muerte de Cristo, pero tiene ya en el Espíritu un anticipo de la resurrección futura (*ib.*, 141-74). Cf. también S. Schneider, *Die Passionsmystik des Apostels Paulus* (Leipzig 1929); G. Staffelbach, *Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral*, Dis. (Fribourg 1932) 64-98.

Aunque prescindamos de la categorización mística, el hecho del caminar común de Cristo y su comunidad aparece como significado fundamental en la fórmula *cum Christo*. Grundmann, 784, habla del «paralelismo» de los caminos, que expresa la «comunidad de destino». Hahn, *Mytsterben*, 97, usando la perspectiva filosófica de Kierkegaard, habla de la simultaneidad. «Pablo, por el "con Cristo", se ve transportado a la simultaneidad con la cruz y la resurrección, de modo que alcanza a tomar parte real y personalmente en este acontecimiento irreplicable, trascendiendo todo lo real y lo temporal». Pero el seguimiento, expresado en el *syn Khristōi*, más que como paralelismo de caminos o simultaneidad de tiempos, debe ser descrito como comunión y configuración progresivas. La comunidad no va detrás de un modelo ético a imitar (A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristliche Vorbildethik* (München 1962) 270 ss.), sino que comparte la muerte y la resurrección con el Señor que la precede, la incorpora y la configura, transfigurándola a su imagen. Larson, *Vorbild*, 110 s., 305; Siber, *Mit Christus*, 99 ss. En esta comunión con el Señor la participación en su resurrección, mediante la participación en su muerte no será sólo un hecho futuro ultrahistórico sino que es ya un hecho presente intrahistórico. Así se alcanza a descubrir la hondura del ser por Cristo, con él y en él. Para esta perspectiva, cf. la acentuación nueva de N. Baumert, *Täglich sterben und auferstehen. Der Literalsinn von 2 Kor. 4.12-5, 10* (München 1973).

80 El «con Cristo» sacramental y existencial es en último término una anticipación escatológica, remitida de suyo a la consumación del éskhaton. Cf. Schweitzer, *Mystik*, 184 ss.; Bieder, *Verheissung*, 199 ss. Cf. también, F. G. Lang, *2 Korinther 5, 1-10 in der neueren Forschung* (Tübingen 1973). «En la parusía lo que ya ahora ha sido dado se convertirá en posesión definitiva, indiscutida, manifiesta». Hahn, *Mitsterben*, 42. Pues el «con Cristo» está dirigido predominantemente al ser escatológico con Cristo, como ser no terreno, eterno». Grundmann, *ThW VII*, 780-81. Lohmeyer, *ib.*, 214 s., ha señalado que la fórmula *syn Khristōi* aparece unida a una cristología de descenso y ascenso. Jesús es el jefe de fila, que encabeza la comunidad de los santos para entrar en el reino. El «con Cristo» partió y se ultimaré en la comunión escatológica con el Kyrios. Estamos ante una concepción apocalíptica, aunque pueda hacer referencia a la perspectiva helenística de la parusía. Cf. E. Peterson, 'Die Einholung des Kyrios', *ZSTh* 7 (1929-30) 682-702.

Dupont, *L'union*, 39-114, ha estudiado la diferencia entre el «con el Señor» en la parusía (1.2 Tes.) y el «con Cristo», después de la muerte (2 Cor. 5.8; *Fil.* 1.23). En el primer caso se acentuaría más la esperanza comunitaria de los bienes escatológicos. Cristo ha tomado en posesión la vida celeste, el señorío y la gloria. La tensión de la comunidad se concentra en él y la fórmula *cum Christo* es «la traducción espontánea de la esperanza cristiana, que ve en la persona del Cristo resucitado su objeto realizado y concretizado» (*ib.*, 190). En el segundo caso, por el paso de la perspectiva apocalíptica judía a la perspectiva helenística de la inmortalidad personal, la esperanza colectiva pasa a segundo plano y se acentúa el encuentro de persona a persona con el Señor (*ib.*, 115-87). Puede ser que en el diálogo con el ambiente griego Pablo haya recibido sugerencias nuevas para ahondar en la comunión con Cristo, pero el fundamento para dar este paso, no está en la aceptación de la filosofía de la inmortalidad, sino en la acentuación de la anticipación escatológica y en la comprensión apocalíptica del éskhaton como «nueva creación».

La fórmula *cum Christo* apunta, en último término, a la configuración con el acontecimiento de Cristo en la «nueva creación escatológica, en la

cual Cristo es imagen de Dios». Con esto se alcanza el proyecto originario de su beneplácito que fue pretendido en la creación (*Col.* 3.9 s.; *Ef.* 4.24). *ThW* VII, 788. Esta «comunidad escatológica de vida, fundada en el bautismo, actualizada por la participación de los creyentes en el camino salvador de Jesucristo, conduce, a través del dolor, «a una configuración con el ser de Jesús Cristo glorificado. Los creyentes y bautizados tienen la misma herencia, la misma gloria, la misma figura que Jesús Cristo glorificado. Este ser-con-Cristo vale no sólo para el dramático instante de la parusía que irrumpe, sino también ya para la muerte individual». Kuss, *ib.*, 323. De todas formas la consumada comunión del *syn* *Christōi* sólo se alcanzará cuando nuestros cuerpos mortales y la creación entera acaben de ser transfigurados por el Kyrios para gloria del Padre. En todo caso nuestra resurrección con Cristo y nuestro ser con él, están fundados de una vez para siempre en los acontecimientos salvadores de su muerte y resurrección. Cf. Siber, *Mit Christus*, 13 ss., esp. 94-7. «La resurrección futura con Cristo es el acto conclusivo de una vida, en la cual ya ahora se ha revelado la vida resucitada de Jesús dentro de los padecimientos (*2 Cor.* 4.10 s., 14), y la última experiencia de la existencia cristiana, que experimenta ya ahora en sí la acción vivificante del Espíritu (*Rom.* 8, 1-10.11)» (*ib.* 96).

81 Necesitamos precisar el significado de la preposición *en*. Seguimos de cerca la historia de su investigación expuesta por Neugebauer, *In Christus*, 18 ss., y verificada personalmente por nosotros. El primer análisis temático se lo debemos a A. Deissman, *Die neutestamentliche Formel «in Christo Jesu»* (Marburg 1892). Para precisar la significación de *en* recurre al griego profano y a los LXX y cree poder concluir que *en* tiene una significación local (*ib.*, 79). Por otra parte la realidad de Jesús Cristo es ser Kyrios, que se identifica con el *pneuma* según *2 Cor.* 3.17. Cristo es pues como una atmósfera espiritual. Como el aire que respiramos está «en» nosotros y nos llena, y nosotros al tiempo vivimos y respiramos «en» este aire, así también ocurre con la unión del cristiano con Cristo. Cristo está en él y él está en Cristo (*ib.*, 91 ss.). Cf. *Paulus* (Tübingen 1925<sup>2</sup>) 107 ss., 254 ss.

Esta interpretación local, mística e individual del «en Cristo» vino a ser lugar común, esquema de interpretación, que se presupone y que se va llenando de distintos contenidos a medida que va avanzando la investigación. Primero en la escuela histórico-religiosa, se la ve desde el helenismo y se acentúa exclusivamente su carácter místico. Sobre todo Bousset, *Kyrios*, 113 ss.; H. Böhlig, 'en Kyriōi', *Neut. Stud. Heinrici*, 170-5. En medio de este ambiente dominado por la interpretación mística, K. Deissner, *Paulus und die Mystik seiner Zeit* (1921<sup>2</sup>) 115-6 sugería que «en Cristo» no era una experiencia extática, sino el estar «vinculado, normado y determinado por Cristo».

De todas formas el planteamiento místico perdura en la exégesis protestante y católica: W. Weber, 'Die Formel «in Christo Jesu» und die paulinische Christumystik', *NKZ* 31 (1920) 213 ss.; E. Wissmann, *Das Verhältnis von pístis und Christusfrömmigkeit bei Paulus* (Göttingen 1926) 95 ss., 101, 108; Wikenhauser, *Christumystik*, 7 ss., 28 ss.; *Leib*, 122 ss., 192 ss. Cf. también J. M. Bover, 'Der mystica unione «in Christo Jesu» secundum B. Paulum', *Bibl* 1 (1920) 309-26; A. Colunga, 'La teología mística de San Pablo', *CTom* 22 (1930) 289-308; E. Mócsy, 'De unione «mystica» cum Christo', *VD* 25 (1947) 204-17, 264-9. F. Neiryneck, 'Doctrina de San Pablo sobre «Cristo en nosotros» y «nosotros en Cristo»', *Conc* 50 (1969) 611 ss., ha marcado la diferencia de las interpretaciones católicas, especialmente las de Wikenhauser y Cerfaux, subrayando que «la esfera de Cristo no es espacial, sino personal» (612). Después, a medida que la perspectiva judía va ganando terreno, la mística

se contrapesa desde la fe y la escatología. K. L. Schmidt, 'Eschatologie im Urchristentum', ZNW 21 (1922) 277-91; K. Mittring, *Heilswirklichkeit bei Paulus* (Gütersloh 1929) 41 ss., 130 ss.; Schweitzer, *Mystik*, esp. 122 ss.

Una nueva sugerencia en el estudio de la fórmula aparece en la obra de W. Foerster, *Herr ist Jesus* (Gütersloh 1924). El *en* no tiene carácter místico y su significación varía según vaya unido al título de Cristo o Señor. Mientras en el primer caso aparece referido a la obra de salvación, en el segundo se refiere al señorío y a la autoridad del Kyrios, que exige obediencia. «Si Pablo habla de la nueva vida de los creyentes, del «ser en Cristo», no usa Kyrios, pero éste aparece de nuevo otra vez si se trata de trasponer en la acción la nueva vida» (*ib.*, 649); cf. 144 ss., 163. W. Schmauch, *In Christus. Eine Untersuchung zur Sprache und Theologie des Paulus* (Gütersloh 1935) sigue las sugerencias de Lohmeyer, paralelizando «en Cristo», con «en la ley». Este distinguía en el *nómos* tres dimensiones: la norma metafísica, la comunitaria y la personal. Cf. E. Lohmeyer, *Grundlagen paulinischer Theologie* (Tübingen 1929) 139 ss. Pablo ha partido de su experiencia farisea y ha sustituido la ley por Cristo, que es «el fin de la ley» (*Röm.* 10.4). El *en Khristōi* tendría también tres momentos. «En Cristo» obra todo yo creyente, en él están todos los creyentes unidos en íntima comunidad y en él recibe toda actuación y vida, tanto del individuo como de la comunidad, la determinación pura de la fe» (*ib.*, 142). Del mismo modo el *en Khristōi Iesou* expresaría el acontecimiento de salvación en su validez eterna, el *en Khristōi* la constitución de la comunidad como nueva creación, y el *en Kyriōi* la norma de la acción personal (Schmauch, *In Christus*, 66, 102, 135). Tanto el análisis de Foerster, como el de Schmauch, apuntan ciertamente a datos objetivos de los textos. La fórmula es sin duda más compleja de lo que Deissmann se imaginaba y no puede reducirse su significado a la dimensión local mística del acontecimiento de Cristo, sin embargo sus presupuestos teológicos condicionaban en buena parte el análisis textual.

El trabajo de Oepke, *ThW* III, 534 ss., vuelve al estudio filológico de detalle. *En* con dativo personal tiene fundamentalmente una significación local, pero a veces se mezcla un sentido instrumental: *Gen.* 9.6; *Ps.* 17.30; *Rom.* 9.7; *Heb.* 11.18; *Mc.* 3.32; *Mt.* 9.34, 12.27; *Hech.* 17.31; *1 Cor.* 7.14; *Ps.* Aristot. *Mund.* 7, p. 401 a 13; *Dio.* Cas. 61.13. En Pablo la fórmula en *Khristōi* no puede comprenderse mística-espacialmente, como estar inmerso en el Cristo pneumático, pero sí hay que partir de la significación local, comprendiendo a Cristo como una personalidad universal en el sentido cósmico-escatológico del último Adán. Además hay pasajes que expresan la pertenencia a Cristo y a la comunidad (*Fil.* 1.13; *2 Cor.* 12.2; *1 Tes.* 4.6; *Rom.* 8.1; *Film.* 20, etc.), la actividad y situación (*2 Cor.* 2.12; *Gal.* 5.10; *Fil.* 3.1; *Rom.* 16.12; *Ef.* 6.10, etc.), ámbitos de valor (*Rom.* 16.10; *1 Cor.* 3.1; 4.10; *Col.* 1.28; *Gal.* 5.6) donde se advierte más el carácter de estado (*zuständliches Moment*). Hay también otros que expresan la fundamentación objetiva de la comunidad por Dios (*Rom.* 3.24; *Ef.* 1.7; *Col.* 1.14; *2 Cor.* 5.21; *Gal.* 2.4; *Fil.* 3.14, etc.) y la comprensión de una pluralidad en una unidad (*Gal.* 3.28; *Rom.* 12.5; *Ef.* 2.21 s.; *Col.* 1.16 s.; *Ef.* 1.4, 9), donde se resalta más el carácter instrumental (*instrumentales Moment*). Pero son sobre todo expresiones como *en sarkí*, *en nómoí*, *en pistei*, donde se dejan apreciar a veces con mayor claridad estos dos últimos matices, de estado e instrumentalidad.

Acentuando también la significación instrumental cf. F. Büchsel, '«In Christus» bei Paulus', ZNW 42 (1949) 141-58. La preposición «en» debe «ser entendida en la mayor parte de los casos con sentido instrumental, más raramente modal, aún más raramente causal, algunas veces local en sentido figurado» (*ib.*, 149). Cristo no puede ser nunca entendido como un fluido o una atmósfera. Lo que le importa a Pablo es la acción de Cristo sobre

los creyentes y esta acción es dinámica, no local (*ib.*, 152). En la misma línea de acentuación de la instrumentalidad, cf. M. Boutier, *En Christ. Etude d'exégese et de théologie pauliniennes* (Paris 1962) 34-35. De momento hemos dado un paso adelante: se ha excluido el carácter místico, se ha enriquecido el carácter local y se ha cambiado el carácter individual en comunitario.

El último avance en la investigación del *in Christo*, se lo debemos sobre todo a Neugebauer. Para analizar el significado de *en*, parte de los mismos textos paulinos. El griego de Pablo, que debía ser su lengua materna, estuvo influido indirectamente por los LXX y directamente por el arameo y hebreo hablados en Jerusalén. Hemos de contar con que detrás de su lenguaje aparezcan las categorías del pensamiento judío. En principio las construcciones con «en» implican una determinación adverbial modal. Como muestran ejemplarmente *1 Tes.* 4.16; *Gal.* 6.17 (*2 Cor.* 4.10); *Rom.* 7.1 ss., dentro de la estructura dinámico-temporal-histórica del pensamiento hebreo la preposición *en* significa una «determinación circunstancial» que se puede parafrasear del modo mejor posible entendiéndola como «determinado por» (*en penúmati, en sarki, en dynámei*, etc.). Este hecho pone de manifiesto una cualificada comprensión de la existencia. El hombre no es un ser dotado de valor y poder propio, sino que está sometido a poderes y determinado por ellos. *ib.*, 34 ss., esp. 41-2.

Neugebauer intenta precisar también el valor de los títulos cristológicos, con los que *en* se construye. Jesús es comprendido como aquél, que ha obrado la salvación por su muerte en cruz, en la que se realizó la obra escatológica de Dios. Cristo es el «crucificado resucitado», visto en el acontecimiento salvífico en su relación a la iglesia y al apóstol, Señor es el elevado en el sentido de jefe, dueño y juez. «*Iesoûs Khristós* se relaciona con *Kyrios* como el indicativo al imperativo y lo que se confiesa al tiempo y propiamente en aquella confesión escatológica *Kyrios Iesoûs Khristós* es la unidad del indicativo y el imperativo». Neugebauer, *ib.*, 61.

82 En la fórmula *in Christo* conviene precisar que *Khristós* es para Pablo el crucificado Resucitado. En la consideración hebrea se dan unidas persona y obra. Cristo está visto en lo que hace, o en lo que fue hecho en él. Es el hecho escatológico de Dios en orden a la iglesia, con el que se puede comulgar. Neugebauer, *In Christus*, 50 ss. Así se comprende que la fórmula designe primariamente el acontecimiento escatológico de salvación en Cristo. Schmauch, *In Christus*, 66, lo expresa con su categorización: «el *en Khristôi Iesoû* designa un acontecimiento divino, que introduce la vida con plenitud eterna independientemente de todos los creyentes y que por ello, como ha mostrado *Fil.* 3.3, tan sólo permite una relación a la historia, que no añade nada a su determinación, sino que es determinada por él». Boutier, *En Christ*, 34 ss., ve el acontecimiento escatológico «en Cristo» desde su concentración cristológica: *dià Khristou - syn Khristoi - eis Khriston*. Neugebauer, *ib.*, 73 ss., tomando también la sugerencia de Lohmeyer, ve este grupo de textos a la luz de la contraposición *en Khristoi / en nomoi*. La ley era efectivamente el camino salvífico del pueblo en la antigua alianza. Pero aquí hay algo más que antítesis. Cristo no es sólo el camino de salvación, sino la *dikaiosisyne* (*Rom.* 3.24) y la *katallagé* (*2 Cor.* 5.19) mismas. Por eso, la fórmula debe inscribirse en las coordenadas de los eones. Más que un camino, es un tiempo nuevo el que empieza. En Cristo «la salvación escatológica ha sucedido, sucede y sucederá», *ib.*, 92.

83 En la iglesia ha acontecido la salvación escatológica en Cristo Jesús. Neugebauer, *ib.*, 112; Schmauch, *ib.*, 102. La fórmula *in Christo* manifiesta la fundamentación del acontecimiento eclesial en el acontecimiento escato-

lógico. Pablo acentúa en ella la acción de Cristo en la comunidad creyente. Büchsel, *ib.*, 152. Su mediación implica la inclusión de la iglesia en él. «En Cristo manifiesta que el mediador no permanece jamás solo, sino que comprende e incorpora a los suyos». Boutier, *ib.*, 85. Esta afirmación de la inmanencia del acontecimiento de Cristo en la iglesia, para ser exacta, necesita ser inmediatamente completada con la acentuación de su trascendencia. Él permanece siempre siendo el Señor (Büchsel, *ib.*, 154) como veremos enseguida. Esta tensión entre inmanencia y trascendencia fue especialmente subrayada por O. Schmitz, *Die Christugemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs* (Gütersloh 1924) 244 ss.

Claramente se advierte que estos textos sobre la iglesia en Cristo constituyen un documento importante de la eclesiología paulina (Neugebauer, *ib.*, 92-112) que eno ha pasado desapercibido. Schmidt, *Leib*, 72 ss., desde su comprensión propia de Cristo como Espíritu, intenta mostrar que el *Khristòs en hemin* funda el *hemeis en Khristôi*. Así se explica que la iglesia sea la personalidad total de Cristo (*ib.*, 147 ss.). Käsemann, *Leib*, 183 s., después de ver la iglesia desde el eón gnóstico, entendiendo *corpus Christi* con carácter explicativo (Cristo es el cuerpo mismo), puede interpretar *in Christo = in ecclesia*. «El punto central de la evangelización paulina es el "en Cristo". Como en las deuteropaulinas, también aquí hay que hacer constar que el "en Cristo" está interpretado como el "en la iglesia". La iglesia es tanto para la cristología paulina, como para su antropología, sentido y telos». Mersch, *Corps*, 62 ss., partiendo de la experiencia de Damasco donde se le reveló Cristo en su iglesia, ve también la comunidad de los creyentes sumergida, verdaderamente incorporada en Cristo, y encuentra en «esta interioridad real y mística el sentido pleno de la fórmula *in Christo*» (*ib.*, 103). Cf. Wikenhauser, *Christusmystik*, 9-16; Prat, *Théol.* II, 359 ss.; Amiot, *Enseignement*, 203 ss.

Una significación eclesiológica singular tiene el *en Khristôi* en la interpretación de Cerfaux, *Eglise*, 180 ss. El paso de la categoría escatológica de pueblo de Dios a la mística de Cuerpo de Cristo se realiza, según él, porque los creyentes han tenido la experiencia de su comunión en Cristo, que los incorpora en la unidad. Las iglesias existen en Cristo, porque viven en él. Se trata de una vida en «el Cristo personal». La vida cristiana por la fe nos hace participar de la vida de Cristo Jesús (189), y constituye así la unidad de la iglesia en sus miembros y en sus carismas. Pero fue Percy, *Leib*, 11 ss., quien intentó mostrar la implicación esencial entre *sôma Khristou* y *en Khristôi*. En la concepción de la comunidad como cuerpo de Cristo la unión de los creyentes con Cristo es el momento fundante. Ahora bien, puesto que esta unión está expresada por la fórmula *in Christo* parece lo más natural deducir la comprensión de la comunidad como cuerpo de Cristo, de aquella concepción que se expresa en la fórmula citada (*ib.*, 15); Schmitz, *Christusgemeinschaft*, 224.

Esta comunión de vida, expresada en el *in Christo*, está entendida desde la personalidad corporativa. Best, *Body*, 7 ss., que ha intentado fundar la comprensión de la iglesia en Pablo, en la eclesiología implícita de las fórmulas («in Christ» - «whit Christ» - «into Christ»), ha señalado cómo *en Khristôi* expresa el lugar de la salvación, como persona comunitaria. «Cristo es una personalidad corporativa, que en su propia persona ha ganado la salvación de los creyentes, miembros suyos» (*ib.*, 21). Estamos en último término en la contraposición entre Adán y Cristo: *en tõi Adam - en tõi Khristôi* (1 Cor. 15.22 ss.; cf. Rom. 5.12-21). La fórmula, aplicada a la «iglesia en Cristo», acaba expresando que ha aparecido en ella la nueva humanidad de la nueva creación.

84 La implicación de *en Khristōi* y *en pneūmati* fue vista desde pronto. Gunkel, *Wirkungen*, 89ss. pensó que Cristo, en el primer encuentro con Pablo, se apropió de él poderosamente y se hizo experimentar como Pneuma. A partir de entonces Cristo y Espíritu se implican de modo que el *Khristōs en emoi* se explica desde el *pneūma Khristōū en emoi*. En esta línea siguieron las conclusiones eclesiológicas de Schmidt, *Leib*, 83, apoyadas sobre todo en los resultados de Deissmann. «El Espíritu de Cristo y su fuerza personal son lo mismo en último término. Ambos habitan y actúan en el hombre y Cristo, por ellos. El creyente tiene el sentido, el espíritu, el corazón de Cristo, la personalidad de Cristo». La comunidad *en pneūmati* existe en este ámbito pneumático creado por Cristo, que es el Pneuma, la fuerza que la dinamiza. Cf. O. Schmitz, 'Der Begriff *dynamis* bei Paulus', *Festgabe Deissmann* (Tübingen 1927) 139-67, esp. 145. Acentuando todavía esta dimensión mística, Wikenhauser, *Leib*, 122 s.

Ahora bien, «Cristo no es un ser espiritual, sino que el Señor Jesús Cristo como acción escatológica de Dios, es al tiempo el Espíritu». Neugebauer, *In Christus*, 64. El Espíritu obra lo que ha obrado Cristo. Percy, *Leib*, 22, lo ha acentuado como dato esencial: *en Khristōi* es la esfera de la salvación, como algo objetivamente dado; *en pneūmati* es la apropiación en la vida de los creyentes, como también en su conducta vital hacia fuera y sobre todo en los carismas y en las manifestaciones extraordinarias de poder» (*ib.*, 35 s.). Cf. también Boutier, *En Christ*, 61-69; F. Gerritzen, 'Le sens et l'origine de l'*en Christoi* paulinien', *Stud. Paul. Congr.* II, 323-31, esp. 328. «En el Espíritu» se configura la iglesia «en Cristo». «El Espíritu nos espiritualiza, pero con una espiritualidad determinadamente cristiana; somos divinizados, pero a la manera y según el tipo de Cristo muerto y resucitado. Se puede aplicar a los fines del Espíritu, "donec formetur Christus in vobis" (*Gal.* 4.19). Comprendemos pues, que si es al ser glorioso de Cristo a quien nos asimila el Espíritu, no se puede identificar la iglesia con el Espíritu, sino con Cristo». Malevez, 'Eglise', 71. «En Cristo evoca el acto de Dios por el cual, después de haber sido identificados con Jesús Cristo sobre la cruz y asociados por gracia a su resurrección, somos incluidos en su cuerpo por el Espíritu Santo, a fin de participar en su vida y en su ministerio y de comulgar plenamente con todo lo que es suyo, tanto en lo creado como en lo que hay sobre la tierra, tanto en el presente como en el Reino». Boutier, *en Christ*, 133; cf. J. A. Allan, 'The «in Christ» Formula in Ephesians', *NTS* 5 (1958) 54-62.

85 La constitución y dinámica de la existencia comunitaria «en Cristo» aparece en su profundidad cuando se ve la implicación *en Khristōi* y *en pneūmati*. En un principio el alcance de esta expresión paulina fue interpretado desde el contexto histórico-religioso helenístico. Gunkel, *Wirkungen*, 205, había propuesto la tesis de que el Pneuma es la fuerza poderosa que se apodera de los hombres, sirviéndose de ellos como instrumentos para las manifestaciones milagrosas y carismáticas. La experiencia de la comunidad en Cristo se atestiguaría en la asamblea cultural, en la experiencia viva del Espíritu, que «como fuerza completamente divina se apropia de los hombres en el éxtasis y los capacita para el milagro». Bousset, *Kyrios*, 110. Otra forma de entender eclesiológicamente la fórmula *en pneūmati*, es verla desde la separación también helenística de espíritu y cuerpo. Con esto se volvía a la vieja interpretación patristica del Espíritu como alma de la iglesia. Para Schmidt, *Leib*, 75 ss., Cristo, entendido como Espíritu, sería el yo comunitario de la iglesia, que incluso sustituye al yo personal. «El Espíritu de Cristo y su fuerza personal son en el fondo lo mismo; ambos actúan y habitan en el hombre... El creyente tiene el sentido, el Espíritu, el corazón de Cristo; la personalidad de Cristo ha pasado a él; Cristo piensa y obra

en él» (ib., 83). Recibiendo el influjo patrístico, Wikenhauser, *Leib*, 87 s. (cf. 117, 119 s.), piensa que el Espíritu actúa en la iglesia como el alma en el cuerpo. El *en pneúmati* expresaría cómo el cuerpo es instrumento que hace visible y permite actualizarse la fuerza del Espíritu. Pero con todo ello proyectamos sobre los textos una precomprensión helenística y dogmática.

Es cierto que la vida «en el Espíritu» se atestigua en la experiencia concreta. Bouttier, *En Christ*, 68, ha subrayado que *en pneúmati* «define la existencia de la nueva criatura, su experiencia, sus dones, su modo de vida, sus inspiraciones y sus relaciones». Pero estos hechos deben ser comprendidos desde la concentración cristológica. En Pablo «la pneumatología es cristología actualizada. El Espíritu no puede obrar más que lo que Cristo ha obrado; el don del *pneúma* exige la misma obediencia que frente al *Kyrios*». Neugebauer, *In Christus*, 63. El *in Christo* actualizado *in Spiritu* es un ámbito de vida y de comunión. Percy, *Leib*, 22. Pero está determinado por el *Kyrios* y su historia. «El Señor Jesús Cristo es al tiempo el Espíritu como acción escatológica de Dios». Neugebauer, *ib.*, 64. La comunión está fundada por la historia en Cristo y se actúa en ella: «*si vivimos del Espíritu, andemos también en el Espíritu*» (*Gal.* 5.25). La fórmula expresa en último término el «estar incorporado a la "historia" que ha empezado con Cristo», es decir, «una historia que está implicada en el acontecimiento de Cristo y sometida al Señor». F. Neugebauer, 'Das paulinische «in Christo»', *NTS* 4 (1957-8) 130, 138. Por ello ambas categorías, comunión e historia, describen en su mutua implicación el ser «en Cristo». Oepke, *ThW* II, 538.

86 La fórmula *en Kyriōi* hace referencia al ámbito de relaciones comunitarias creadas bajo el señorío del *Kyrios* e incluso a la existencia cristiana misma hacia dentro y hacia fuera. Neugebauer, *In Christus*, 131 ss. Probablemente fue acuñada por Pablo. «Aparece en relación con indicaciones éticas, con preguntas concretas, con determinadas relaciones y actos de la comunidad. Por eso, es el *Kyrios* la realidad con la que la comunidad (como cada cristiano) se sabe enfrentada y responsable en su hacer y padecer concreto y presente. El *Kyrios* es la autoridad presente, que determina todas las manifestaciones de la vida de los cristianos». Es «Señor no sólo sobre un fragmento de la existencia humana, sino sobre la totalidad». Kramer, *Christos*, 178. Esto significa que la fórmula más que indicar la comunión mística del Señor con los suyos, expresa su presencia imperativa, que exige y compromete. Böhlig, 'En *Kyriōi*', 170 ss.; Foerster, *Herr*, 145 s. Schmauch, *In Christus*, 135, con su categorización personal habla de que en la fórmula Cristo se convierte en norma para la comunidad. Bouttier, *En Christ*, 54 ss., muestra cómo al indicativo del *en Khristōi*, sigue el imperativo del *en Kyriōi*. Vemos, pues, cómo la fórmula tiene fundamentalmente un sentido imperativo de exigencia y de compromiso. Esto se explica desde el título cristológico que esencialmente la cualifica.

El *Kyrios* está sobre la comunidad, frente a ella, encabezándola, comprometiéndola, lanzándola más allá de sí misma al reino. «En el Señor, significa «estar determinado por el hecho de que Jesús Cristo es Señor de la historia humana, y en cuanto tal exige hechos. Con una cierta justificación se podría traducir el "en Cristo" por "bajo el Señor"... «Lo recibido "en Cristo" debe ser realidad histórica "en el Señor"». Neugebauer, *NTS*, 135. La comunidad acoge en su seno a los pecadores, pero en ella está siempre presente la exigencia de la conversión y el compromiso, que provienen del derecho santo por la *dynamis tou Kyriou hemōn Iesoū* (*1 Cor.* 5.5). El camino de la comunidad no es una disyuntiva neutra sino que tiene una exigencia imperativa de derecho y el hermano que no se someta a ella debe ser



anatematizado. Por tercera vez aparece el anatema en las cartas de Pablo. Antes era contra el que prostituía el evangelio y traicionaba la eucaristía, ahora es contra quien es infiel al seguimiento.

La comunidad se reúne para juzgar al hermano que ha tomado por mujer la esposa de su padre. Pablo subraya la presencia del Kyrios. «En el nombre del Señor Jesús, reunidos vosotros... con la fuerza de nuestro Señor Jesús» (1 Cor. 5.4). Los hermanos que han reconocido al Señor y que están sometidos a su poder, obran con él y desde él en una anticipación del último día. No crean un derecho eclesiástico, sino que sirven a la anticipación del derecho santo de Dios, exigiendo la guarda de sus caminos, para que destruyendo el ámbito de poder de la carne, el espíritu «alcance la salvación en el día de nuestro Señor Jesucristo» (1 Cor. 5.5). Cf. Conzelmann, *Kor.*, 117; P. del Marco, *Peché des chretiens et sainteté de l'église selon les grandes épîtres de Saint Paul*, Dis. (Lyon 1968) esp. 119 ss.

En la comunidad, la vieja creación ha sido renovada en Cristo, como creación nueva que ha de innovarse siempre bajo el Señor para gloria del Padre. El «en Cristo» tiene una dinámica teocéntrica. Thüsing, *Per Christum*, 61 ss. «El en Cristo está en último término ordenado hacia Dios... porque Cristo mismo —incorporándonos a sí y «en nosotros»— vive para Dios» (*ib.*, 114). Ahora se nos acaba revelando el proceso que articula las expresiones adverbiales de Pablo: por Cristo, con Cristo y en Cristo al Padre en el Espíritu.

## 5.—Servicios

87 El apostolado cristiano se inserta en un contexto judío y helenístico. Cf. Rengstorf, *ThW* I, 406-20; H. Vogelstein, 'Die Entstehung und Entwicklung des Apostolats im Judentum', *MGWJ* 49 (1905) 427-49; 'The Development of the Apostolate in Judaism and its Transformation in Christianity', *HCA* 2 (1925) 99-123. Contra la deducción del apostolado a partir del salíach judío cf. G. Klein, *Die Zwölf Apostel* (Göttingen 1961). Para el encuadramiento helenístico: K. Holl, 'Die schriftstellerische Form des griechischen heiligen Lebens', *GA* II (1928) 249 ss.; Cl. Clemen, 'Die Missionstätigkeit der nichtchristlichen Religionen', *ZMR* 44 (1929) 225 ss. Recientemente W. Schmithals, *Das kirchliche Apostelamt* (Göttingen 1961) ha pretendido derivar de la gnosis el apostolado cristiano; cf. el análisis crítico de E. Schweizer, *ThLZ* 87 (1962) 837-40.

88 En el fragmento 1 Cor. 15.3 ss. alcanzamos de algún modo la comprensión del apostolado de la que Pablo parte. Se trata, según vimos ya, del kerygma de la tradición cristiana primitiva, cuyas últimas raíces alcanzan hasta la comunidad de Jerusalén. El fragmento alcanza probablemente hasta v. 5. Conzelmann, *Kor.*, 296. A continuación de la proclamación de la muerte, sepultura y resurrección de Cristo según las Escrituras, viene la lista de los testigos, v. 5-8. En principio parece que la estructura *eita-épeita-épeita-eita-éskhaton* pretende expresar la enumeración sucesiva de las cristofanías y de los hermanos que las vieron. cf. Kümel, *Kirchenbegriff*, 45; H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte* (Göttingen 1962<sup>2</sup>) 96; Klein, *Apostel*, 43; Schmithals, *Apostelamt*, 64 s. Pero posiblemente, Pablo pretende más que enumerar una lista de testigos para demostrar un hecho histórico; él «transmite el *euangélion* (v. 1), el *lógos* (v. 2), en el cual se siente uno con todos los que anuncian». Güttgemans, *Leid. Apost.*, 93.

La fórmula de la tradición revela, pues, la implicación entre evangelio

y apostolado. El vínculo es el *óphthe*. Pablo usa este término como hilo conductor de v. 6-8: *óphthe... pentakosiois adelphois* (6); *óphthe Iakóbōi, eita tois apostólois pásin* (7); *óphthe kamoí* (8). Pablo se incluye con este mismo término en la lista de los testigos. Parece que *óphthe* expresa al tiempo, el «aparecer» (*epháne, ephaneróthe*) y el «ser visto» (cf. *Gen. 12.7 óphthe ho theòs tōi Abraám*). El Cristo muerto y resucitado se aparece a Pedro y es visto por él. Más que hacerse visible, es «revelarse». Michaelis, *ThW V*, 359 s. El texto *óphthe Kephāi* tiene ciertamente un carácter formular, según se ve también en *Lc. 24.34: egerthe... kai óphthe Simoni*. Pedro, los doce, Santiago y todos los apóstoles son primariamente testigos del Resucitado, destinados a dar testimonio de él. «La comunidad primitiva se sabe, por tanto, como el círculo de los hombres en medio de los cuales Dios ha manifestado la irrupción del nuevo eón, y este círculo está llamado naturalmente a extender el testimonio del comienzo del tiempo de la salvación». Kümmel, *Kirchenbegriff*, 10.

El encuentro con el Resucitado es llamada y misión para la obra y la tarea apostólica. H. F. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in der ersten drei Jahrhunderten* (Tübingen 1963<sup>2</sup>) 19. E. Fascher, 'Die Auferstehung Jesu und ihr Verhältnis zur urchristlichen Verkündigung', *ZNW* 26 (1927) 5 ss.; F. Hahn, 'Der Apostelamt im Urchristentum. Seine Eigenart und seine Voraussetzungen', *KuD* 20 (1974) 54-77. Cuando Pablo asegura que *éskhaton... óphthe kamoí* (v. 8) está describiendo el mismo acontecimiento: la visión y la misión: E. Pfaff, *Die Bekehrung des hl. Paulus in der Exegese des 20. Jahrhunderts* (Roma 1942) 169; J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte* (Copenhague 1954) 15 ss.; Cerfaux, 'L'antinomie paulinienne de la vie apostolique', *Recueil du Cerfaux*, II, 455. «La vocación apostólica de Pablo le ha venido de Cristo, porque ha visto a Cristo (1 Cor. 9.1). He aquí por qué la visión no es narrada en sus fenómenos exteriores sino por el efecto que ha producido en él. Era el fin mismo de la visión; como principio del apostolado». Lagrange, *Gal.*, 14. Pablo empalma, pues, con la comprensión que la iglesia madre tenía del apóstol y se siente como un miembro más en el grupo de los *testigos enviados* del Cristo muerto y resucitado.

89 La comprensión del apostolado como misión para el testimonio, aparece claramente en *2 Tes. 1.10 hōti episteúthe tò martyrion hemōn eph' hymás*. «Es un testimonio de predicación y la palabra *martyrion*, aún connotando la función del apóstol testigo, es de hecho, una función del apóstol-predicador, enviado para asegurar la verdad del evangelio y de la palabra». Rigaux, *Thes.*, 156. La misión para el anuncio está entendida en *1.2 Tes.* más en la línea del envío profético que de la delegación jurídica. Por eso la cualificación primaria del apóstol es su inserción escatológica. Ha empezado el tiempo de salvación, la irrupción de la *basileia theou*, que va a consumarse en breve. Los apóstoles son los profetas de esta buena noticia. Están sometidos a prueba, como lo fue Jeremías (*LXX Jer. 11.20 dokimádon kardias*; cf. 12, 3), para que les sea confiada la proclamación del anuncio salvador.

Pablo tendría la conciencia de ser llamado a cumplir la obra del «profeta-precursor» de la apocalíptica judía. Cf. O. Cullmann, 'Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et la conscience apostolique de Saint Paul', *RHPPhR* 16 (1936) 235-45. Su tarea es *lalein* (*1 Tes. 1.8; 2.2; 4.16*), *keryssein* (*1 Tes. 2.9*); *didáskein* (*1 Tes. 2.15*); *parakalein* (*1 Tes. 2.11; 3.2-7; 4.1, 10, 18; 5.11, 14; 2 Tes. 2.17; 3.12*). Su mensaje es *tò euangélion* (*1 Tes. 2.4*), *toù theou* (*1 Tes. 2.2, 8, 9*), *toù Khristoú* (*1 Tes. 3.2*), *hemōn* (*1 Tes. 1.5; 2 Tes. 2.14*). Rigaux, *Thes.*, 169, dice resumiendo: «El apóstol es un testigo, un mensajero acre-

ditado y plenipotenciario y un ejemplo. El mensaje se llama evangelio, palabra, proclamación, tradición, verdad. El acto por el que lo da a los hombres se llama hablar, proclamar, exhortar, dar coraje, adjuvar... Se siente levantado por la fuerza divina y la acción del Espíritu, que aseguran a su palabra un pleno éxito. En el duro combate que mantiene, conocía el sufrimiento de las persecuciones y la alegría del Espíritu». Su autoridad y legitimidad le vienen del Señor: *1 Tes. 4.1 parakaloúmen en Kyriōi*. En efecto, por medio suyo llega a la comunidad el *lógos theou* (2.13). Cf. Dobschütz, *Thes.*, 92. Su legitimación está en su entrega.

Pablo apareció entre los creyentes con dos hermanos, Silvano y Timoteo (*1 Tes. 1.1*), como un obrero que gana su pan con su trabajo. Al tiempo, como un padre y una madre (*1 Tes. 2.7 ss.*), quiso darles con su propia vida el evangelio de Dios. Por entonces se encontraría también con otros enviados, que buscaban agradar a los hombres, ganarse su alabanza, satisfacer sus intereses. La detenida apología que hace Pablo de su servicio apostólico, no hay que entenderla solamente como un desahogo íntimo con la comunidad, sino como una distinción frente a los predicadores ambulantes helenísticos. También éstos han recorrido el imperio con «buenas noticias». Para los primeros creyentes la legitimación apostólica está no sólo en la misión del Señor Jesús, sino en la entrega exhaustiva del apóstol al servicio de los hermanos por el evangelio. Aquí debía radicar su diferencia más visible frente al afán de poder y tener de los otros mensajeros, cf. Luc. De mort. peregr., 13; Dialog. mort., 10.8; Piscator, 31. La imagen del filósofo cínico que se aprovecha del pueblo (Ael. Arist., Pro quatuorv., 2, p. 401) contrasta con su imagen ideal (Epict., III, 22.13). En el ámbito judío encontramos una crítica semejante de los sofistas (Fil., Vit. Mos., 2.212, p. 167; De gigant., 39, p. 268) y una descripción del camino ejemplar del sabio (Decherez sutta, 1.1). Cf. Dibelius, *Thes.*, 7 ss.; cf. también A. J. Malherbe, «Gentle as a Nurse». The Cynic Background to I Thess. II', *NovT* 12 (1970) 203-17.

90 El fragmento *1 Tes. 5.19-22* puede ser interpretado de distinta manera. Según Dibelius, *Thes.*, 31, hace referencia a las manifestaciones pneumáticas que intranquilizan la comunidad en vez de edificarla. Cf. Dobschütz, *Thes.*, 227 s. Rigaux, *Thes.*, 590 ss., ve en el texto una llamada al buen uso de los carismas. En efecto, el Espíritu de Dios es llama y calor. Apagar el Espíritu es «no permitir a los carismáticos manifestar lo que el Espíritu les inspira, hacerles callar o no prestar atención a lo que dicen» (591). Cf. también W. C. van Unnik, «Den Geist löscht nicht aus» (*1 Tes. 5.19*), *NovT* 10 (1968) 255-69. Posiblemente en la comunidad de Tesalónica se manifiestan diversos carismas. El *pánta dokimásete* posiblemente debe ser entendido desde *pánta eide pneumáton* (*1 Cor. 12.10*). Cf. J. M. A. Hänsel, 'Über die richtige Auffassung der Worte Pauli I Thess, V, 21f', *ThStKr* 9 (1836) 170-84. Entre ellos se destacaba la *propheteía*, que anuncia el plan de Dios y sus caminos a los hermanos reunidos. La profecía capacitaría para reconocer *tò kalón* (5.21b), que se necesita para la edificación de la comunidad. Cf. J. Hainz, *Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung* (Regensburg 1972) 41 s. Los dones deben ser discernidos y juzgados en orden a la edificación. Los servicios verdaderos, los valores auténticos, deben ser retenidos (*katékhete*, cf. *Lc. 8.15; 1 Cor. 11.2; Hebr. 3.6, 14*). Hanse, *ThW* II, 829.

91 Pablo es apóstolos, *ouk ap' anthrópon oudè di' anthrópou allà diá Iesoù Khristoú kai theoú patrós* (*Gal. 1.1*). Apóstol es el «enviado autorizado», es decir, el mensajero que se envía con el encargo de una misión y con la autorización para una representación. Tanto en la mentalidad judía como helenística el apostolado incluye un carácter jurídico-público. (Herod.

1.21; Is. 18.2; 3 Rey. 14.6; Jos. Ant. 17.300; Just. Dial. 75.3). El apóstol es un delegado, un representante del que le envió. Schlier, *Gal.*, 26 s. Cf. J. B. Lightfoot, 'On The Name and Office of an Apostle', excursus en *Gal.* 90 ss. Para el apostolado es fundamental la misión y el encargo del Resucitado. Oepke, *Gal.*, 36; Hainz, *Ekklesia*, 105. El origen de la misión está en el Padre; la mediación, en Jesús Cristo. Burton, *Gal.*, 5; Duncan, *Gal.*, 8. Es una acción del Padre por Cristo, que parece ser idéntica, pues «Cristo como originador de la misión está de parte de Dios». Oepke, *ib.*, 18. El apostolado de Pablo se funda en el *thélema theou* (1 Cor. 1.1; 2 Cor. 1.1; Col. 1.1; Ef. 1.1). «El Dios, que aquí actúa su voluntad, es el Dios que vence sobre la muerte en Jesús Cristo. Entre la resurrección de Jesús Cristo y el acontecimiento por el cual Pablo llegó a ser apóstol hay una conexión esencial». Schlier, *ib.*, 28.

El modo de la manifestación no ha sido la tradición (*paralambánein*), como en 1 Tes. 2.13; 1 Cor. 15.1 ss.; 11.23; Col. 2.65, ni la instrucción (*didáskein*, como en 1 Cor. 4.17; 2 Tes. 2.15; Rom. 12.7; Col. 1.28; 3.16. La manifestación ha sido una *apokálypsis Iesoú Khristoú* (1.12). «Para el apostolado en sentido específico no es fundamentante la misión de los doce (Mc. 6.7 ss. par) ... sino el encargo de la misión por el Resucitado (1 Cor. 9.1; Gal. 1.1)». Oepke, *ib.*, 36. «Un apóstol tiene que haber sido necesariamente testigo ocular de la resurrección. Debe ser capaz de testificar el conocimiento directo del hecho fundamental de la fe». Lightfoot, *ib.*, 98. El Resucitado es esencialmente el que se revela y encarga al tiempo el mensaje de la revelación y la misión. Pablo traduce así el *óphthe* de 1 Cor. 15.8. Cf. W. Michaelis, *Die Erscheinungen des Auferstandenen* (Basel 1904) 104 ss. Para la comprensión apocalíptica de la conversión de Pablo cf. U. Wilckens, 'Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem', *ZThK* 56 (1959) 273-93; Lührmann, *Offenbarungsverständnis*, 58 s. Oepke, *ThW* III, 586 entiende el genitivo como objetivo por el paralelismo con Rom. 8.19; Lagrange, *Gal.*, 10, lo entiende como subjetivo por creer que Pablo contrapone aquí a Cristo con los otros maestros humanos. Schlier, *ib.*, 47 prefiere implicar ambas significaciones.

La *apokálypsis* se refiere principalmente a la revelación escatológica: 2 Tes. 1.7; 2.3, 6, 8; 1 Cor. 3.13; Rom. 2.5; 8.18. Cuando con este término se designa la manifestación del Resucitado al apóstol (*Gal.* 1.16; Ef. 3.3, 5; Rom. 16.25) quiere decir que esta revelación se entiende como un hecho de la historia santa, que es una anticipación de la apocalipsis final. Cf. A. M. Denis, 'L'investiture de la fonction apostolique par «apocalypse» Gal. 1.16', *RB* 64 (1957) 335-62; 491-515; 'L'élection et la vocation de Paul, faveurs celestes', *RThom* 57 (1957) 405-28. Esta llamada y misión la comprende Pablo, como ya advertimos antes, desde la vocación de los profetas y el siervo de Yahvé: Is. 49.1; 42.7, 16; 61.1; Jer. 1.5; 41.9. Para todo este problema cf. I. Giblet, 'Saint Paul, serviteur de Dieu et apôtre de Jésus-Christ', *VSp* 38 (1953) 244-65; A. M. Denis, 'L'apôtre Paul, prophète «messianique» des gentils', *ETL* 33 (1957) 245-318; J. Cambier, 'Paul, apôtre du Christ et prédicateur de l'Évangile', *NRTh* 81 (1959) 1009-28; J. W. Doewe, 'Paulus der Pharisäer und Galater 1.13-15', *NTS* 6 (1963) 170-81; T. Holtz, 'Zum Selbstverständnis des Apostels Paulus', *ThLZ* 91 (1966) 321-30.

92 La misión apostólica está destinada a evangelizar a Cristo, *hina euan-gelidsomai auton* (*Gal.* 1.16). «La revelación del Hijo se actúa en el ofrecimiento apostólico del evangelio, que acontece en el presente. El Hijo de Dios, en su revelación al apóstol, se manifiesta bajo la forma del contenido del evangelio, de modo que él se hace palabra en éste. Donde se proclama el evangelio apostólico, allí está presente el Hijo en la palabra». Schlier, *Gal.*, 56. El apóstol, servidor del evangelio, está comprometido al servicio

de Cristo, es decir, «es servidor de Cristo» (*Gal.* 1.10) para dar a Cristo a la comunidad, sirviendo a todos (*2 Cor.* 4.5)..

El servidor debe entregarse a muerte hasta llevar en el cuerpo las *stig-mata tou Iesou* (*Gal.* 6.17). Los «estigmas», dicen una referencia primaria al bautismo, como señal de apropiación (P. Andriessen, 'Les stigmates de Jesus', *Bijdr* 23 (1962) 139-54), pero no se sabe excluir de ellos el sufrimiento apostólico detrás de Cristo, con quien el apóstol se con-crucifica (*Gal.* 2, 19). El servicio apostólico, configurado en Cristo, está destinado a que los hermanos se configuren con Cristo, proclamado y presente en el evangelio. La generación de Cristo en los creyentes por el apóstol no consiste sólo en darles la verdadera doctrina (cf. R. Hermann, 'Über den Sinn des *morphoüsthai Khristón en hymín* in *Gal.* 4.19', *ThLZ* 80 (1955) 713-26) sino en avocarles por el evangelio, bien comprendido, a la comunión con Cristo en el Espíritu.

93 *Gal.* 2.1-10 ofrece un documento singular para valorar la comprensión paulina del apostolado dentro de la comunidad primitiva. Pablo sube a Jerusalén. Algunos exégetas descalifican la necesidad del reconocimiento de su evangelio, presentándolo como un simple hecho de pastoral misionera. Pablo no concedía a las «autoridades de Jerusalén» derecho a juzgar su evangelio, pero «in praxi su aceptación le debía parecer valiosa» (Lietzmann, *Gal.*, 9-10), pues «él vio perfectamente las malas consecuencias de una cierta división de la iglesia en una rama judeocristiana y otra paganocristiana» (Oepke, *Gal.*, 45). La pregunta que se plantea es si en estas posiciones está suficientemente valorado el puesto de la iglesia madre de Jerusalén en la historia salvífica. Para Schlier, *Gal.*, 68, la primacía de Jerusalén se debe a la prioridad temporal: «la autoridad decisiva está representada por el evangelio anterior y el apostolado anterior». Stuhlmacher, *Evangelium*, 87 ss. va mucho más lejos. Para los antioquenos, Jerusalén es el «Vorort der Kirche» (87) en la historia santa. Esto tendrá incluso consecuencias jurídicas.

El apostolado para Pablo (*Rom.* 11.25; 15.15-19) se encuadra en un sistema de coordenadas y en un espacio histórico-salvífico. Cf. también Michel, 'Evangelium', 1117s.; Käsemann, 'Paulus und der Frühkatholizismus', *EVB* II, 244. Su subida a Jerusalén es para que su evangelio sea confirmado: *anathesthai tini ti* significa presentar algo a alguien para su decisión o aprobación, cf. Plut. II.722d; Amat. Narr. 2.1; Alciph. Ep. 8.23, 2; Artemid. Oneirocr. II 59 a R. p. 155, 5 ed. Hercher; P. Par. 69 D, 23; Miq. 7.5; 2 Mac. 3.9; Hech. 25.14; Act. Barn. 4. Schlier, *Gal.*, 66. Cf. Bauer, *WNT* 123. La misión apostólica le ha dado la plena independencia frente a todas las autoridades y al mismo tiempo le obliga a la conexión con los apóstoles que fueron antes que él, Campenhausen, *Amt*, 35. La comunidad de Jerusalén es el «punto central de la iglesia dado por Dios». J. Gewiess, 'Die neutestamentlichen Grundlagen der kirchlichen Hierarchie', *HJ* 72 (1953) 7.

Pablo quiere afirmar que la libertad de su evangelio reconoce la fidelidad de Dios en su historia santa, que partiendo de Israel ha roto sus fronteras para la salvación de la humanidad en la unidad de la única iglesia, formada primero con los judíos y luego con los gentiles, reunida primero en Jerusalén y después entre las gentes. Stuhlmacher, *Evangelium*, 88. Sin embargo, la revelación, que recibió Pablo, el apóstol, no ha de ser medida en la parádisis de la tradición comunitaria, como si fuera ésta su criterio último. Es el Kyrios presente en una y otra quien las autentifica como dos momentos indisolublemente unidos del mismo acontecimiento escatológico. Cf. L. Cerfaux, 'La tradition selon saint Paul', en *Recueil Cerfaux* II, 253-63; Ph. H. Menoud, 'Révélation et tradition: L'influence de la conversion de Paul sur sa théologie', *VC* 7 (1953) 2-10; T. Holz, 'Die Bedeutung des Apostelkonzil für Paulus', *NovT* 16 (1947) 118-48.

94 En la iglesia madre se destacan *hoi dokoūntes* (2.2), *hoi dokoūntes einai ti* (2.6). El término expresa la altura, la dignidad que tienen para la comunidad. Cf. Eurip. Hec. 294 s.; Troiad. 613; Herodian. 6, 1.3; Plat. Gorg. 427a; Euthyd. 303d; Plut. Mor. 212b; Epict. Ench. 33.12; Jos. Ant. 19.307; Ap. 1.67; Fil. Mos. 2.241; Bauer, WNT 400; W. Foester, 'Die *dokoūntes* in Gal. 2', ZNW 36 (1938) 286-92. Significarían «los notables», que tienen una autoridad (Lagrange, *Gal.*, 26), «concretamente en nuestro pasaje los apóstoles» (Schlier, *Gal.*, 67); M. Kaiser, *Die Einheit der Kirchengewalt nach dem Zeugnis des Neuen Testaments und der apostolischen Väter* (München 1956) 97, 99, 110, con una excesiva precomprensión dogmática quiere ver en ellos los apóstoles y ancianos, portadores del poder eclesiástico. A Pablo no le importa su historia personal pasada, sino su representación presente. La aparición del juicio de Dios ha relativizado toda cualificación humana y ha cualificado a algunos hermanos en la nueva historia escatológica. No es Pablo quien atribuye a los notables de Jerusalén su condición apostólica (Schmithals, *Apostelamt*, 61 ss.), aunque apóstolos tenga para él matices especiales, nacidas de su visión apocalíptica de la misión entre los gentiles. Schweizer, *ThLZ*, 840.

Pablo va a Jerusalén porque allí está la comunidad fundada congregada en torno a los primeros testigos enviados del Resucitado (1 Cor. 15.3 ss.). Entre ellos están *hoi dokoūntes styloi einai* (2.9), Santiago, Cefas y Juan. El término *styloi* revela que la iglesia es entendida como *oikodomé* (1 Cor. 3.10 ss., 16 s.; Ef. 2.21; Apoc. 3.12), como templo de Dios y edificación espiritual. Para el contexto histórico religioso: Schlier, *Christus*, 49 ss.; Vielhauer, *Oikodomé*, 34 ss.; W. Staerk, 'Die Sieben Säulen der Welt und des Hauses der Weisheit', ZNW 33 (1936) 232-61. Las columnas son los apóstoles que sostienen la iglesia. «Soportan la iglesia», Schlier, *ib.*, 79; Oepke, *ib.*, 51. 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 (*Gal.* 2.2; 5.7) los apóstoles guardarían la tradición para la buena carrera de la fe. Entre las columnas hay uno que se llama *Kephās-Pétros* (2.7, 9, 11). Que un hombre sea la piedra sobre la que se edifica la comunidad lo tenemos ya atestiguado en Qumran. Cf. O. Betz, 'Felsenmann und Felsengemeinde', ZNW 48 (1957) esp. 53.59 s., 63-65; cf. J. Schmid, 'Petrus «der Fels» und die Petrusgestalt der Urgemeinde', en *Begegnung der Christen*. Festschrift O. Karrer (Stuttgart-Frankfurt 1959) 347-59; 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*». Wilckens, *ThW* VI, 735.

El problema está hasta dónde se extiende esta función. Stuhlmacher, *Evangelium*, 94, cree que Pedro es «mandatario apostólico de Dios (solamente) para el mundo de Israel». Cullmann, *ThW* VI, 110, piensa que después del encuentro de Jerusalén, a medida que crece la autoridad de Santiago en la iglesia madre, Pedro es el «dirigente de la misión judeocristiana vigilada directamente desde Jerusalén». Sin embargo, sabemos por *Gal.* 2.11 ss. que cuando Pedro está en Antioquía, una iglesia fundamentalmente de pagano-cristianos, su testimonio, al retirarse de la cena del Señor, tiene tanto poder que no sólo arrastra a los judeocristianos, sino incluso a Bernabé, que había compartido y defendido con Pablo el «evangelio de la incircuncisión». En efecto, al paso de Jerusalén a Antioquía parece que el puesto de Pedro ha cambiado. Cf. W. Grundmann, 'Die Apostel zwischen Jerusalem und An-

tiochia', ZNW 39 (1940) 110-27. Pero su actitud respecto del evangelio condiciona el camino de la comunidad, cf. G. D. Kilpatrick, 'Gal. 2.14 *orthopodousin*', en *Festschrift Bultmann* (1954) 269-74. Aquí se muestra que su autoridad cuenta en toda la iglesia, como fundamento del nuevo pueblo en la continuidad de la historia salvífica. Cf. G. Schulze-Kadelbach, 'Die Stellung des Petrus in der Urchristenheit', *ThLZ* 81 (1956) 1-13, esp. 11. J. M. González Ruiz, 'Pedro en Antioquía, Jefe de toda la iglesia, según Gal. 2.11-14', *EstB* 21 (1962) 75-81; Hainz, *Ekklesia*, 119-26. La misión de Pedro no se limitaba al mundo judío. Por él, la comunidad de Jerusalén se abrió camino a la misión entre los gentiles. Campenhausen, *Amt*, 20. Cefas está entre el pueblo judío y la ecumene, o por mejor decir, es el primer testigo del Resucitado para el nuevo pueblo escatológico que se congrega en Jerusalén y que se abre y trasciende a las gentes.

Pablo presenta su evangelio a las columnas que son los representantes y responsables de la iglesia madre. Ellos no le añadieron nada, sino que reconocieron su gracia y le dieron la mano en señal de comunión (2.9). *Deksiás didónai*, no es una señal de sumisión (cf. *1 Cron.* 29.24; *2 Cron.* 30.8) sino de común acuerdo y participación (Jen. Anab. 1.6.6; *4 Rey.* 10.15; *1 Mac.* 6.18; 11.50; 62.66; 13.50; *2 Mac.* 11.26; Jos. Vit. 30; Ant. 18, 326). Pablo no está allí sometido en condiciones de inferioridad, sino que es abrazado en plena igualdad. Lo que acontece no es una *hypotagé*, sino una *koinonía*: «la comunidad eclesial en la común participación en el ámbito de salvación, abierto por el evangelio». Stuhlmacher, *Evangelium*, 98. Dada las coordenadas jurídico-sociales de este acontecimiento salvador, no nos extraña que en el «darse la mano» se incluya un sentido de derecho santo. Cf. Grundmann, *ThW* II, 37 s.; E. Dinkler, *Signum Crucis* (Tübingen 1967) 270 ss., ha pretendido reconstruir en *Gal.* 2.7 s. el texto del acuerdo como un contrato. Ni los apóstoles de Jerusalén ni Pablo fundan la comunión, que existe previamente a ellos. Participan de ella en común, se encuentran en ella, la expresan visiblemente. En la unidad del evangelio se funda la unidad del apostolado que manifiesta la unidad de la iglesia.

El verdadero evangelio y la legítima misión apostólica llevan en sí la tendencia hacia la generalidad (*Allgemeinheit*). Pues la iglesia se edifica por el *único* evangelio. Pero esta unidad debe hacerse visible. No se puede presuponer. La unidad visible, sin embargo, no se establece por un compromiso, sino «por el reconocimiento del evangelio y el apostolado paulino por parte de los de Jerusalén. La unidad de la iglesia se establece por la fuerza de la verdad del evangelio y del único apostolado descubierta y reconocida en común, por el juicio de las autoridades de la iglesia». Schlier, *Gal.*, 68-9. «Lo que está en juego es ciertamente la unidad, pero ésta en cuanto se funda en la unidad del evangelio». Hainz, *Ekklesia*, 117. Sólo hay una iglesia, en la *koinonía* de judíos y gentiles, que si quiere ser fiel a la *alétheia* del evangelio (*Gal.* 2.5, 14), ha de reunirse a la misma mesa del Señor. Por eso, si Pedro, al venir a Antioquía, rompe con el peso de su autoridad el signo de la unidad, habrá que reprochárselo en la cara, pues es una traición a la verdad y fidelidad de la obra escatológica de Dios en Cristo. La unidad de los apóstoles funda y expresa la comunión de la iglesia en su pluralidad de caminos. En Jerusalén no se dividen los campos de la evangelización, sino que se reconocen las distintas cualificaciones del carisma apostólico. El «apostolado» de los antioquenos es una llamada que los determina para evangelizar a los gentiles; el de los de Jerusalén, para los judíos. Sin exclusividad, pero con preferencia, Pedro anuncia el evangelio a los judíos y Pablo evangeliza en la gentilidad. Son distintos servicios de la única iglesia, llamados a atestiguar a Cristo en el mundo entero, manteniendo la unidad de la comunión escatológica.

La colecta para los pobres de Jerusalén tiene tanta importancia en el servicio apostólico de Pablo, porque atestigua y expresa esta unidad. Es un *opheilema* en el sentido del derecho escatológico, que no sólo proclama las coordenadas de la historia salvífica, sino que muestra la inserción de Pablo y sus comunidades en ella. La colecta sería la expresión de esta comunión escatológica del derecho santo que mantiene unida y hace irradiar a la única iglesia de Cristo. Stuhlmacher, *Evangelium*, 101ss. El apóstol, que como un aborto, vio al Resucitado en pleno mundo y fue testigo enviado por él, no corre en vano, está inserto en la comunión eclesial formada por el Cristo muerto y resucitado en medio de la comunidad escatológica de los suyos, que se inició en Jerusalén. La concentración cristológica de su apostolado exige al tiempo su implicación eclesial.

95 Pablo es «apóstol de Jesús Cristo» (1 Cor. 1.1). Ha sido llamado, *kletós*. El Resucitado, al salir a su encuentro y llamarle, lo envió. Conzelmann, *Kor.*, 33. «El apóstol es el enviado autorizado, que representa el poder y la autoridad del que le enseña, el testigo del Señor muerto y resucitado y en relación a él sólo el mensajero, el esclavo, el administrador (Cf. 2.2; 3.5 ss.; 4.1)». Wendland, *Kor.*, 14. Pero la vocación y la misión proceden en último término del Padre. Pablo es llamado para ser apóstol «según la voluntad de Dios», de quien procede el encargo de anunciar a su Hijo entre todas las gentes. Kümmel, *Kor.*, 165, 168. Desde el principio, el apóstol se inserta en la obra salvadora del Padre por Jesús Cristo. El encuadramiento escatológico del apostolado se expresa en toda su profundidad, cuando se llama a los apóstoles *diákonoi kainés diathékes* (2 Cor. 3.6). Sabemos que la nueva alianza para Pablo, es la irrupción del *éskhaton* en Cristo, que consume el viejo pueblo en el nuevo y lo trasciende en la nueva humanidad.

Aquí empieza la contraposición entre la letra escrita de la vieja alianza y el Espíritu derramado en los corazones de la alianza nueva, entre el ministerio de Moisés y el del apóstol. Wendland, *ib.*, 179. Si Moisés fue el mensajero de Dios, que llamó a su pueblo y lo puso en el camino de la santidad por la ley, el apóstol es el portador de la promesa, que hace presente a Cristo y su alianza. Schlatter, *Bote*, 511. Pero desde el servicio del evangelio aparece en toda su negatividad el servicio de la ley: *diakonia tou thanátou / diakonia tou pneúmatos* (3.7-8); *diakonia tés katakríseos / diakonia tés dikaiosynes* (3.9). En el servicio apostólico se manifiesta la justicia de Dios, que ha aparecido en Cristo el Señor, que es el Espíritu (3.17), en quien se ha quitado el velo de la vieja alianza y se ha congregado el nuevo pueblo.

Pablo va más allá. Sus adversarios le atacan porque no ha conocido al «Cristo según la carne» (5.16). Pero él ha visto al Resucitado, ya no sólo como Mesías de Israel, «de quien procede el Cristo según la carne» (Rom. 9.5), sino como Hijo entronizado, Señor de todos, «el uno que murió por todos» (2 Cor. 5.44), el nuevo Adán. Para todo este problema cf. Dupont, *Gnosis*, 180 ss.; Allo, *Cor.*, 179 ss.; O. Michel, «Erkennen dem Fleische nach» (2 Cor. 5.16), *EvTh* 14 (1954) 22-29; J. Cambier, «Connaissance charnelle et spirituelle du Christ dans 2 Cor. 5.16», en *Littérature et théologie pauliniennes* (Paris 1960) 72-92. Pero a medida que se comprende el *éskhaton* como nueva creación (4.5 s.; 5.17 ss.) el apóstol ya no se compara al nuevo Moisés, sino al profeta escatológico que ha de proclamar la salvación hasta los confines de la tierra (Is. 52.6). Ahora la *diakonia katallagés* (5.18) va destinada al *kósmos* para que llegue a ser *kainè ktisis*.

En este marco escatológico, la configuración cristológica del apóstol se expresa de modo singular en 2 Cor. 5.20: *hypèr Khristoù oún presbeúomen hos tou theoù parakaloúntos di'hemôn; deómetha hypèr Khristoù*, Lietzmann,



*Kor.*, 127, cree que *hypèr Khristoū* = «por los intereses de Cristo» (Cf. *Ef.* 6.20), que es designado como el reconciliador (*en Khristōi*, v. 19). Allo, *ib.*, 117. Pero la expresión «se aproxima más al pensamiento de que Pablo es el representante de Cristo y habla en su puesto. Como antes él mismo habló a los hombres, así les habla ahora por el mensajero enviado por él». Schlatter, *ib.*, 567; Wendland, *ib.*, 207s. Es Dios quien proclama en Cristo, hecho presente en el apóstol, el evangelio de la reconciliación para la irrupción de su reino por todo el mundo (2 *Cor.* 2.14). Cf. Jr. L. Williamson, 'Led in Triumph. Paul's Use of Triambeuō', *Interpr* 22 (1968) 317-32. Ahora bien, el apóstol, representante, lugarteniente de Cristo, debe configurarse con él de modo que su vida lo trasparente y lo proclame. Cf. G. Friedrich, *Amt und Lebensführung. Eine Auslegung von 2 Kor. 6.1-10* (Neukirchen 1963).

Pablo, en cuanto apóstol, lleva en su cuerpo la *nékrosis tou Iesou* (2 *Cor.* 4.10) porque en él habla el que fue crucificado en la debilidad (2 *Cor.* 13.4 *estauróthe eks astheneias*), y vive como Señor a la derecha del Padre. Los enemigos reprochan al apóstol su *astheneia* y para él es un motivo de *kaúkthesis* (2 *Cor.* 12.8 ss.), porque en su cuerpo débil y gastado se da la epifanía y la presencia del crucificado Señor de la gloria. Aquí no se trata de la mística de la cruz. Cf. Schmitz, *Christusgemeinschaft*, 197 s.; Schneider, *Passionsmystik*, 48 ss.; Winkenhäuser, *Christusmystik*, 103 ss. Hay una implicación profunda entre el apóstol sufriente y su Señor. El Jesús de la cruz no pertenece al pasado, sino que permanece en su entronización. Por eso, «el *sōma* del apóstol es el "lugar" de la epifanía, en el que aparece el crucificado como Señor, es decir, como dueño del tiempo escatológico». «La epifanía del Crucificado en el apóstol no es otra cosa que proclamación somático-existencial de Jesús, como Señor». Güttgemans, *Leid. Apost.*, 121, 124; esp. 152 ss., 166 ss.

96 La dimensión eclesiológica del apostolado se plantea, sobre todo, en el contexto de las divisiones de la comunidad: 1 *Cor.* 1.10; 4.21. Cf. Weizsäcker, *Apost. Zeit.*, 299 ss.; Dobschütz, *Urchrist. Gemeind.*, 57 ss. Las divisiones (1.10 *skhismata*; 1.11 *érides*) se crean al agruparse los hermanos en torno a distintas cabezas: Apolo, Pedro, Pablo, Cristo (1.12). Apolo ha trabajado en Corinto (3.4 ss.; 4.6; 16.12). Los *Hech.* 18.24 ss. lo describen como un exegeta lleno del Espíritu Santo, procedente de Alejandria. No podemos asegurar con absoluta certeza que sus seguidores sean los representantes de la alta sabiduría (Lietzmann, *Kor.*, 7), ni que defiendan una concepción inexacta del bautismo (Cf. *Hech.* 18.25; 19.3 s.). Weiss, *Kor.*, 15 ss. Tampoco sabemos si Pedro estuvo en Corinto y cuál sería la posición de su grupo. C. K. Barret, 'Cephas and Corinth', en *Abraham unser Vater*, Festschrift Michel (Leiden 1963) 1-12 cree que Pedro estuvo efectivamente en Corinto y bautizó a algunos hermanos: 3.1-9; 5.9-13; 6.1-6; 8-10. Cf. T. W. Manson, 'The Corinthian Correspondence', *BJRL* 26 (1941) 101-20. Sobre el grupo de Cristo se ha pensado en judaístas radicales, que exigen la vinculación carnal con Cristo, o más bien en pneumáticos, que prescindiendo de toda dependencia apostólica, se sienten en comunión e incluso identificación con el Resucitado. Schlatter, *ib.*, 30 ss.; Allo, *ib.*, 95; Wendland, *ib.*, 18 s.: cf. sobre todo W. Lütgert, *Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth*. Ein Beitrag zur Charakteristik der Christuspartei (Gütersloh 1908) 80 ss.; Schmithals, *Gnosis*, 188 ss.

«En la comunidad de Corinto se puede atestiguar claramente una tendencia pneumática-entusiasta-individualista. Pero ésta se puede fijar mejor en los partidos, que en las características de cada grupo». Conzelmann, *Kor.*, 48. En este contexto queda planteada en toda su gravedad la implicación entre acontecimiento escatológico en Cristo, mediación apostólica y edificación de la comunidad. Para este problema, cf. el agudo análisis de

H. Schlier, 'Über das Hauptanliegen des 1 Briefes an die Korinther', en *Zeit*, 147 ss. Unos se detienen en los apóstoles, otros creen poder prescindir de ellos. Frente a estas situaciones, Pablo insiste que los apóstoles son sólo *diákonoi* (3.5), *synergoi* (3.9), *hyperétai*, *oikónomoi* (4.1). W. Brandt, *Dienst und Dienen im Neuen Testament* (Gütersloh 1931) 104 ss.; E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament* (Zürich 1959) 157 ss.; Hainz, *Ekklesia*, 51 ss.

El apostolado es en primer lugar un *servicio de mediación*. El apóstol no tiene autonomía, ni independencia en su obra. La fuerza de la obra y el crecimiento está en la semilla sembrada por Dios, *ho aukánon theós* (3.7). El fundamento ya está puesto, *keimenon* (3.11); es el mismo Cristo Jesús. «Su obra acontece en aquello, que antes ya aconteció por Dios en Cristo». Wendland, *ib.*, 34. El apostolado es mediación para la inmediatez de su presencia. Lietzmann, *ib.*, 15. En segundo lugar, es un *servicio relacional*. La fundamentalidad y principalidad es la obra de Dios en Cristo. Los apóstoles son «colaboradores de Dios». Es importante precisar en qué consiste la colaboración del apóstol a la obra de Dios en la edificación de la comunidad. La teología judía conocía un sinergismo, en el cual el hombre tiene por sí capacidad para actuar y ayudar a Dios. Esta comprensión de la cooperación apostólica queda radicalmente excluida desde la interpretación paulina de la fe. El apóstol, como el creyente, «no es más que el receptor, que llega a ser aquello, que Dios hace de él. Ahora es Dios el primer actuante (I, 12-6)... y de la acción divina surge la humana, porque Dios es el dador». Schlatter, *Bote*, 132. Es cierto también que la colaboración al don exige un esfuerzo y conseguirá un premio. Cf. W. Pesch, 'Der Sonderlohn für die Verkündiger des Evangelium', *Neut. Aufsätz. Festschrift Schmid*, 109 ss. En tercer lugar, es un *servicio unitario, unificante*. La obra de los distintos apóstoles co-labora en un acontecimiento que ya está dado y que está en marcha. El que da el don y el destinatario del don y la donación misma, hacen que los apóstoles sean una sola cosa: que uno siembre para que otro siegue en la sementera de Dios (3.5 s.), que uno edifique para que otro continúa edificando (3.10 s.) en la edificación de Dios, en el templo de Dios. Las divisiones por los apóstoles no pueden dividir a Cristo. «Cristo, cuyo cuerpo es una unidad no puede ser dividido en *mère*». Kümmel, *Kor.*, 168; Bachmann, *Kor.*, 69; Allo, *Cor.*, 10; Moffat, *Cor.*, 10 s.; Hanson, *Unity*, 74 s.

97 Pablo, desde el comienzo de la carta, admite los dones y da gracias a Dios, porque los corintios han sido enriquecidos «en toda palabra y en todo conocimiento» (1.4) y «no carecen de ningún carisma» (1.7). Pero advierte inmediatamente que esta irrupción del *éskhaton* sucede hacia la apocalipsis del Señor Jesús Cristo (1.7). «Tener el Espíritu y esperarlo, ambas cosas, se pertenecen mutuamente. Todas las manifestaciones carismáticas en la comunidad (cap. 12.14) son el anticipo de la venida del Señor. La comunidad del *Espíritu* es una comunidad a la espera». Wendland, *Kor.*, 16.

Los carismas quedan ya, desde el principio, encuadrados en el acontecimiento escatológico. *1 Cor.* 12.1-7 precisa este encuadramiento inmediatamente antes de tratar temáticamente de los carismas. Cf. G. Eicholz, *Was heisst charismatische Gemeinde?* *1 Kor.* 12 (München 1960). La comunidad confiesa a Jesús, como Señor en el Espíritu Santo (12.3), porque ella es el ámbito constituido por la obra del Padre, por el Hijo en el Espíritu. Cf. Wikenhauser, *Leib*, 92 ss.; Percy, *Leib*, 16 s.; Reuss, 'Kirche', 111; W. J. Barthling, 'The Congregation of Christ- A Charismatic Body. An exegetical Study of *1 Corinthians 12*', *ConcTheolMon* 40 (1969) 67-80. La «diferenciación triádica» pretende mostrar «el origen y la esencia de los dones». Conzelmann, *Kor.*,

246. Los *kharismata* se relacionan con el *Pneûma*, el gran don de Dios, como las *diakoníai* con el *Kyrios* (1 Cor. 3.5), que gobierna la iglesia y como los *energémata* con el Padre, fuente de todo ser y obrar, que opera todo en todas las cosas (1 Cor. 8.6; Ef. 4.5). Allo, *Cor.*, 323. El Padre, el Hijo y el Espíritu, en una unidad radical de acción, reparten los carismas, no para que la comunidad se los apropie, sino para apropiarse de ella en el acontecimiento escatológico. Lietzmann, *Kor.*, 61. De este modo queda patente «de dónde» proceden los carismas y se apunta el «a dónde» han de terminar.

98 La comunidad de Corinto tiene una profunda experiencia del Espíritu y de sus dones que ha sido mal entendida. Creen que el *Pneuma* se ha anticipado en ellos de tal manera que ya no están sujetos a las limitaciones de la iglesia en este mundo y están ya experimentando la definitiva plenitud. «Esta actitud no es racional, sino entusiasta. Se trata aquí de una interpretación gnóstico-helenística de la certeza cristiana primitiva de la realidad y presencia del Espíritu Santo». Wendland, *Kor.*, 12. Sin llegar a los extremos de la interpretación de Schmithals, *Gnosis*, 145 que cree ver en el *Pneûma*, entendido por los gnósticos corintios, «la verdadera mismidad del hombre» (Cf. 1 Cor. 15.46; 7.40b; 12-14; 2 Cor. 10.1, 10; 11.4), sí podemos decir que los hermanos de Corinto entienden el Espíritu en orden a su perfección y liberación individual. Tienen conciencia de su plenitud y se glorían de haber sido enriquecidos con sus dones (1 Cor. 4.7 ss.; 2 Cor. 4.2-5; 3.4 ss.; 10.12 s.; 5.11-15) y hasta de poseer ya una anticipación de la resurrección (1 Cor. 15.12 ss.). Esto les lleva a la actitud de la absoluta libertad de todo y para todo, a defender la emancipación de esclavos y mujeres, a propugnar la anulación de toda traba sexual (1 Cor. 6.12 ss.; 8.1 ss.; 10.23; 14). Lütgert, *Freiheitspredigt*, 102-34.

Desde esta comprensión fundamental de los carismas, tienen para sí «una tabla de valores», una lista de dones que aparece en 1 Cor. 12.8-10. Encabezándolos están el *lógos sophías* y el *lógos gnóseos* (12.8), que parecen implicarse. Weiss, *Kor.*, 300, entendía por *gnósis* el conocimiento sobrenatural revelado y por *sophía* el conocimiento que proporciona la *didakhé*. Lietzmann, *Kor.*, 61 entiende a ambas como el don de hablar la «sabiduría divina» (1 Cor. 2.7, 8). Cf. Conzelmann, *Kor.*, 246; Kittel, *ThW* IV, 102. La *pístis* aquí es la «fe necesaria para hacer milagros» (1 Cor. 13.2). Lietzmann, *ib.*, 61; Bultmann, *ThW* VI, 206. En esta misma línea apuntaría *iámata* y *dynámeis*, las curaciones milagrosas (*Hech.* 3.1-10; 5.16; 16.16 ss.; 28.3 ss.). Oepke, *ThW* III, 205 ss. Después, la *propheteia*, y la *diákrisis pneumáton*. (Cf. G. Dautzenberg, 'Zur religionsgeschichtlichen Hintergrund der *diákrisis pneumáton* (1 Kor. 12.10)' *BZ* 15 (1971) 93-104), y sobre todo los *géné glossôn* (12.10. Cf. 14). Este es el don más apreciado en Corinto, porque el que lo posee, domina la lengua del cielo (13.1), es decir, tiene sobre el mundo celeste la mayor iniciación y dominio para su edificación personal. Behm, *ThW* I, 721 ss.

99 Las carismas, como dones, son manifestaciones del Don, del *Pneûma*. No puede hacerse una diferencia radical entre «carismas», «ministerios» y «operaciones», pues en último término todos son dones para el servicio. Cf. J. M. Bover, 'Los carismas espirituales en S. Pablo', *EstB* 9 (1950) 295 ss. «A cada uno se le da la *phanérosis tou pneumatos*» (12.7). «Todo esto lo actúa el único y mismo Espíritu, que reparte a cada uno según quiere» (12.11). La lista corintia de los carismas está encuadrada entre estas dos afirmaciones que constituyen como un paréntesis. Dentro de él cada uno de los dones está medido por el *Pneuma* (12.8, 9). Hay una nota que Pablo añade en 1 Cor. 12.8-12, como correctivo insistente: *diá tou pneumatos* (12.8), *katá tò autò pneûma* (12.8), *en tōi autōi pneumata* (12.9), *en tōi henī pneūmati* (12.9). En esta glosa se subraya: el Espíritu es uno y el mismo, el

Espíritu es el origen (*diá*), la norma (*katá*) y sobre todo el ámbito (*en*) de todos los dones. Sabemos que es el don del éskhaton y que tiene una configuración cristológica, es el *pneûma Kyriou* (2 Cor. 3.18). El Espíritu, mediante los signos sacramentales del bautismo y la cena (12.13), incorpora a los creyentes al ámbito del señorío del Kyrios y les constituye en su cuerpo (12.27 *sôma Khristoû - mêle ek mérous*). Los dones, al tiempo que someten al Señor, incorporando a los hermanos a su cuerpo, los hacen ser unos para otros. Cf. Käsemann, 'Amt und Gemeinde im Neuen Testament', *EVB* I, 119 ss.

En 1 Cor. 12 los dones, después de ser encuadrados escatológicamente y vistos en su concentración cristológica, aparecen en su función eclesiológica. Están dados para la edificación de la comunidad, como el mismo apostolado. Los corintios los ven como «energías» (12.5), «gracias» (12.3), «dones espirituales» (12.1), pero Pablo, para llamarles, toma una palabra desconcertante: *diakoníai* (12.4). Es una palabra tomada de la vida diaria y significa servir a la mesa. Beyer, *ThW* II, 84. Aquí expresa el don convertido en servicio, el don que destina al servicio. Schweizer, *Gemeinde*, 160. Los carismas no son para el desarrollo personal, sino para la edificación de la comunidad: *pròs tò sympheron* (12.7), *pròs oikodomén* (14.26). El Espíritu hace ser a uno miembro de otros para que se complementen, se conducen y se alegren en comunión, como los miembros de un cuerpo. Cf. W. Nestle, 'Die Fabel des Menenius Agrippa', *Klio* 21 (1927) 350 ss. Ahora Pablo puede contraponer su lista de dones a la de los corintios: apóstoles, profetas, doctores, poder de milagros, virtudes, gracias de curación, de asistencia, de gobierno y géneros de lenguas (12.28). A partir de esta lista se articula su reflexión siguiente. Cf. S. S. Smalley, 'Spiritual Gifts and I Corinthians 12-16', *JBL* 87 (1968) 427-33. Los dones más altos son los que edifican la comunidad, los que más la incorporan a Cristo, su Señor. La contraposición de Pablo no pretende distinguir los carismas de los miembros (Wikenhauser, *Leib*, 77), sino jerarquizar el valor de los carismas (Käsemann, *Leib*, 170).

100 Pablo termina llamando a aspirar a *tà kharismata tà meidsona* (12.31), aquellos que no permiten la apropiación egoísta de los dones, porque la excluyen de raíz. En la comunidad ha habido un trastrueque de valores, que él ha intentado corregir. La sabiduría y el poder han pasado al último lugar, el anuncio del Cristo crucificado al primero. Pero en este momento se opera la transposición última, desde la escatología cristológica. Pablo la concreta en el *kath' hyperbolèn hodós* (12.31b). La imagen del camino es bien conocida en el contexto helenístico y judío, incluso en Qumran. Michaelis, *ThW* V, 42 ss. Cf. W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker* (1953) 112 ss.; J. Pascher, *H. BASILIKE HODOS*, Das Königsweg zu Wiedergeburt und Vergöttung bei Philo von Alexandria (Paderborn 1931); Mc. Casland, *JBL* 77 (1958) 222 ss. «Pablo promete no un camino hacia las *pneumatiká*, sino por encima de ellos; tampoco un camino para el amor, sino el amor es el camino, al tiempo que la meta de *diókein, dseloûn* (cf. *Fil.* 3.12 ss)». Conzelmann, *Kor.*, 255.

Todos los dones quedan trascendidos en el don de Cristo, que se resume en el amor. Esta *agápe* no es la virtud del amor nuestro, sino el amor que Dios nos tiene en Cristo Jesús, Señor nuestro (*Rom.* 8.39), que supera y trasciende las lenguas y la profecía, el poder de hacer milagros y las obras de misericordia (13.1-3) y que se manifiesta paradójicamente en actitudes de nueva creación (13.4-7). Con este paso Pablo alcanza el origen y la medida de los carismas. Nacen del acontecimiento escatológico de Cristo que es amor y en el amor se miden. Pero aún hay más. Los carismas quedan trascendidos. El amor es el carisma que hace carismático a todo el

que ama, que transforma en carisma todo don con el que se sirve. Cf. G. Bornkamm, 'Der köstlichere Weg', *GA* I, 93 ss.; H. Riesenfeld, 'La voie de charité', *StTh* 1 (1948) 146 ss.; Warnach, *Agape*, Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie (Düsseldorf 1951) 111 ss.; C. Spicq, 'L'agápe de 1 Cor. 13', *ETL* 31 (1956) 357 ss.; *Agápe*, II, 53 ss.

Desde aquí se comprende que los carismas estén bajo la signatura del «aún no». Los corintios creían que eran la anticipación consumada del éskhaton y Pablo asegura que están enmarcados en la parcialidad del tiempo de la iglesia. Llevan el sello de *tò ek mérous*. «Pues en parte conocemos y en parte profetizamos» (13.9). Es como cuando uno se mira en un espejo, comparado con el mirarse en la inmediatez de cara a cara; como cuando uno está manejando los juguetes de niño, comparado con la plenitud de la madurez. Los servicios deben ser comprendidos desde la reserva escatológica en la provisionalidad de su parcialidad, en la que se va operando ya lo permanente. «Ahora permanecen la fe, la esperanza y la caridad, estas tres; pero la mayor de éstas es la caridad» (13.13). Cf. H. Schlier, *Nun aber bleiben diese drei*. Grundriss des christlichen Lebensvollzuges (Einsiedeln 1971). Pablo ha alcanzado el punto originario desde donde puede aconsejar sobre los carismas en Corinto (cap. 14). Frente a las manifestaciones extraordinarias, lo que importa es la profecía para traducir el evangelio a la vida, haciendo presente el amor, como don y como tarea. «Perseguid el amor, aspirad a los dones espirituales, pero sobre todo para que profeticéis» (14.1).

101 La carta a los romanos es un documento de la acción misionera de Pablo, que revela en profundidad su comprensión de la misión apostólica y del mensaje evangélico que proclama. Cf. Schenk, 'Der Römerbrief als Missionsdokument', en *Studien zu Paulus* (Zürich 1954) 81 s. El es apóstol en el acontecimiento escatológico que el Padre ha realizado en su Hijo enviado a la carne, crucificado, resucitado y entronizado en poder (*Rom.* 1.1-5). El Cristo ha sido servidor de la circuncisión, cumpliendo la promesa de los padres, en el nuevo Israel, pero lo ha trascendido como Kyrios que domina sobre el universo y salva a todos los pueblos. A lo largo de la carta se manifiesta que la historia santa mantiene el *próton* de los judíos, pero apunta a la *ou diastolé* en la humanidad entera. Oepke, *Gottes volk*, 218; S. Lyonnet, *La historia de la salvación en la carta a los romanos* (Salamanca 1967) 18 ss.

Pablo se siente separado *aphorisménos* (Cf. *Ex.* 13.12; 29.45 ss.; *Lev.* 20.36; *Num.* 8.11; *1 Rey.* 8.53; *1 Cron.* 23.13) para servir como los patriarcas y profetas del AT a la obra de Dios en su historia. Es un «siervo de Cristo Jesús» (Cf. *Jos.* 14.7; 24.29; *2 Sam.* 7.5; *Ps.* 77.70; 88.4-21; *Am.* 3.7; *Jer.* 7.25; 25.4; *Zac.* 1.6), es decir, pertenece a su señor para continuar su obra. Nygren, *Röm.*, 39. Cf. Rengstorff, *ThW* II, 279 s.; G. Sass, 'Zur Bedeutung von *doúlos* bei Paulus', *ZNW* 40 (1941) 24-32. Tr. Holtz, 'Zum Selbstverständnis des Apostels Paulus', *ThLZ* 91 (1966) 321-30; J. Cambier, 'Paul, apôtre du Christ et prédicateur de l'évangile', *NRTh* 81 (1959) 1009-28. *Doúlos* se precisa aún más con *kletòs apóstolos* (1.1). Pablo es apóstol, enviado y mensajero. Con ello se describe la suprema autoridad, el misterio fundamental de la comunidad nacido de la llamada de Dios. El «llamar» y «separar» recuerda la acción de Dios con los profetas (*Jer.* 1.5; *Is.* 49.1). Lohmeyer, *Grundlagen*, 200 ss.; Regenstorff, *ThW* I, 440 ss.; H. Windisch, *Paulus und das Judentum* (Stuttgart 1935) 77 ss.; Dahl, *Volk*, 233 s. «Para el apóstol la llamada de Dios es al tiempo misión y autorización». Michel, *Röm.*, 35.

La meta es la evangelización a todos los pueblos. Con ello no sólo se ha sobrepasado la frontera que separaba a la vieja comunidad de los pueblos; el mensaje sobrepasa también todas las diferencias, que establecen

entre los pueblos las razas, las religiones». Schlatter, *Gerecht*, 23. «El ministerio del apóstol aparece por tanto en *Rom.* 1.5 como el lugar de mediación de un "acontecimiento de gracia", que parte de Cristo y termina en la *hypakoè pisteos* de los pueblos gentiles». Hainz, *Ekklesia*, 175. El anuncio va destinado a los pueblos, para que reverencien su nombre. El *hypèr tou onómatos autoù* (1.5) se refiere a la proclamación del Kyrios en la publicidad de la ecumene (*Fil.* 2.10 s.). Bietenhard, *ThW V*, 278. De este modo, el servicio apostólico alcanza su última concentración cristológica. Las fronteras de los pueblos se han roto. El apóstol es el mensajero que anuncia la *basileía theou* (*Is.* 52.7), la justicia, la libertad y la paz que han aparecido en Cristo. Este anuncio consiste en hacer presente y proclamar al Kyrios *Iesoùs* (10.9), *Kyrios pánton* (10.10). La mediación de la obra apostólica viene claramente expresada en la dinámica: fe/mensaje/palabra/mensajero. El mensajero es el que anuncia, por haber sido enviado. Aquí aparece su constitutiva funcionalidad en orden al señorío de Cristo, que ha de librar y reconciliar a la ecumene. El centro de gravedad está en el «evangelio», en el *rhéma Khristoù* (10.17) que ha de ser proclamada para la *hypakoè pisteos* (1.5) al Señor. Cf. Michel, *Röm.*, 262; Lagrange, *Rom.*, 260; Althaus, *Röm.*, 110.

El apostolado, en el acontecimiento escatológico en Cristo, está destinado a la edificación de la iglesia de judíos y gentiles: «Ekklesia y apóstol son conceptos correlativos. Ser apóstol significa no sólo ser enviado a los gentiles, sino que significa siempre ser enviado de los judíos a los gentiles». Dahl, *Volk*, 234; E. Peterson, *Die Kirche aus Juden und Heiden* (Salzburg 1933) 16. Pablo es «apóstol de los gentiles» (*Rom.* 1.5; 11.13; 15.16, 18; *Gal.* 1.16; 2.7-9). Unas veces parece que pretende incorporar a los pueblos al viejo pueblo renovado ahora por el Cristo en el Israel de Dios (Lietzmann, *Röm.*, 105; Nygren, *Röm.*, 286), realizar la *prosporà tôn ethnôn* (15.16) según la imagen de *Is.* 66.20, que ve a los judíos de la diáspora venir en peregrinación a Jerusalén como ofrenda a Yahvé. Cf. H. Schlier, 'Die «Liturgie» des apostolischen Evangeliums (*Rom.* 15, 14-21)', *Festschrift H. Volk* (Mainz 1968) 247 ss. Otras, en la proclamación del señorío de Cristo en la ecumene, quiere despertar celos en su pueblo, para que se incorpore y se someta al Señor de todos, preparando así su última venida. Cf. Munck, *Heilsgeschichte*, 41 ss.; *Christus*, 92 ss.; 'La vocation de l'apôtre Paul', *StTh* 3 (1950-51) 96-110; Schoeps, *Paulus*, 231 ss. «Ahora ya no hay más: los judíos aquí, los paganos allí, los de la ley aquí, los sin ley allí, sino que ahora existe sólo la única comunidad redimida por Cristo». Schrenk, 'Römerbrief', 98. El quiere reunir la única iglesia de todos para realizar el señorío del Kyrios, para que se consume la nueva humanidad y la creación entera participe de su libertad. Cuando Cristo sea proclamado del oriente al occidente, entonces el apóstol habrá realizado su tarea, *peplerokénai tò euangélion tou Khristoù* (15.19). Cf. Hainz, *Ekklesia*, 175-9; Asting, *Verkündigung*, 138; J. Knox, 'Rom. 15.14-33 and Paul's Conception of His Apostolic Mission', *JBL* 83 (1954) 1-12.

102 La comunidad de Roma no abunda tanto en los carismas, como la de Corinto, pero también se advierte en ella un pneumatismo que origina divisiones. Parece que las diferencias entre «fuertes» y «débiles» se implican de algún modo con las de paganocristianos y judeocristianos. Aquellos, por la posesión del Espíritu, se creen con la libertad escatológica, que rompe con todas las prescripciones del nomos judío y hasta les lleva a pensar si Israel, en cuanto pueblo, no está excluido de la salvación: *Rom.* 3.8, 31; 6.1, 15; 7.7 ss.; 11.13 ss.; 14.1; 15.6. Cf. Para todo este problema, E. Riggenbach, 'Die Starken und Schwachen in der römischen Gemeinde', *ThStK* 66 (1893) 649-78; Lütgert, *Römerbrief*, 71 ss.; Preisker, 'Probleme', 25 ss.; Harder, 'Anlass', 19 ss.; Schrenk, 'Römerbrief', 104 ss.; M. Rauer, *Die «Schwachen» in Korinth und Rom nach den Paulusbriefen* (Freiburg 1923) 186; J. Dupont, 'Appel aux

faibles et aux forts dans la communauté romaine (Rom. 14, 1-15, 13)', *Stud. Paul. Congr.*, I, 357-66. Los pneumáticos, con su autoconciencia de poder y libertad, y los débiles, con su escrúpulo en cumplir los detalles de la ley, han llegado a tal tensión, que amenazan la comunidad de mesa, es decir, la participación común en la cena del Señor. Michel, *Röm.*, 334.

Probablemente Rom. 12.1-21, el marco donde aparecen los carismas, es una parénesis eucarística, que hace referencia a esta situación comunitaria creada por el pneumatismo: Rom. 12.3 *hyperphroneîn* / 15.5 *tò autò phroneîn* (12.16); cf. Rom. 12.16; 15.1. Pablo pretende la edificación de la comunidad: *tà tês oikodomês tês eis allélous* (14.19), *pròs oikodomén* (15.2). El problema se afronta desde la concentración cristológica: no hay más que un Kyrios a quien pertenecen todos. Schlatter, *Gerecht*, 373. Su muerte y resurrección le han dado el señorío sobre ellos. «Pues si vivimos, para el Señor vivimos, y si morimos, para el Señor morimos. Ya vivamos ya muramos, del Señor somos. Para esto murió y resucitó Cristo, para ser Kyrios de muertos y vivientes» (Rom. 14.8 s.). Por eso *hoi polloî hèn sôma esmen en Khristôi* (12.4). Al ser del Señor, son unos de otros; al ser bajo el Señor, forman un cuerpo y están unos al servicio de los otros. Neugebauer, *In Christus*, 104. «Cristo es aquí el Señor presente en su cuerpo, al que está incorporado todo creyente... El *sôma Khristou* no es una unidad comprendida sociológica u orgánicamente, sino, por una parte, la presencia actuante por los carismas del Señor crucificado y entronizado, y por otra parte, el estar-uno-remitido-al otro de hombre a hombre». Michel, *ib.*, 297. Los *kharismata*, en el ámbito del señorío del Kyrios, son muchos (12.4 *pollà mêle*, 12.5 *hoi polloî*), pero destinados a la complementariedad de la unidad (12.4 *en heni sômati*, 12.5 *hèn sôma*). Nygren, *ib.*, 300; Althaus, *ib.*, 126; S. Páramo, 'Los carismas en la iglesia primitiva (Rom. 12.6-16)', en *Temas bíblicos* 4 (Comillas 1967) 175-80; A. Sisti, 'Carismi e carità (Rom. 12.6-16)', *Bibor* 12 (1970) 27-33. «Con ello le está prohibido al creyente apartarse de la comunidad para cultivar su vida propia, pero tampoco le está permitido a la comunidad forzar en sí la unidad, de modo que se imponga en su seno la uniformidad». Schlatter, *ib.*, 338.

En este marco cristológico y eclesiológico se entienden los distintos carismas. En primer lugar, la profecía, que inserta la palabra de Dios en la comunidad, dando palabras de orden, concretas y precisas (cf. 1 Cor. 14.3, 24, 31). Hering, *Cor.*, 174; *ThW* VI, 830. Después vienen los otros servicios de la palabra, la *didaskalia*, que conserva e interpreta la tradición (Rengstorf, *ThW* II, 164), la *paráklesis*, que exhorta al seguimiento (Schmitz, *ThW* V, 792 ss.). El término *diakonia* puede ser interpretado como servicio a los pobres (Beyer, *ThW* 87; Lietzmann, *Röm.*, 111), pero más bien parece que se refiere a la *diakonia tou lôgou*, cf. 2 Cor. 15.18 ss.; Lagrange, *ib.*, 299; Michel, *ib.*, 299. Los términos *metadidoús* y *eleôn* (12.8) se refieren sin duda al compartir misericordiosamente lo que se tiene con los más pequeños. Lietzmann, *Röm.*, 109; Barret, *Röm.*, 238. *Proistámenos* (12.8) es entendido por algunos como referencia a la responsabilidad del gobierno (1 Tes. 5.12; 1 Tim. 5.17; Herm. Vis. 2, 4, 3) en la comunidad (Lietzmann, *ib.*, 109 s.; Schlatter, *ib.*, 242) pero su encuadramiento hace pensar más bien en el servicio de los débiles, en el «patronato de los desamparados». Michel, *ib.*, 300; Lagrange, *ib.*, 300; Hainz, *Ekklesia*, 189. Pero de nuevo aquí, como en 1 Cor. 13.1 ss., los carismas quedan trascendidos en la *agápe*, realizada en los gestos de las bienaventuranzas (12.9-21).

Los carismas se ejercen en la comunidad bajo la exhortación apostólica que se realiza *in Domino*. El Señor se hace presente en el apóstol para exigir a los hermanos la responsabilidad de sus dones y para marcar los límites de éstos. Pablo habla del *métron pisteos* (12.3), *katà tèn analogian*

tés *pisteos* (12.6). El primer término tiene un origen judeo-palestinese (StB II, 431) y el segundo una resonancia helenística (Kittel, *ThW* I, 350 s.), pero ambos términos significan lo mismo. Michel, *ib.*, 298. La discusión está en el término *pistis*, si significa la fe subjetiva (Zahn, *Röm.*, 544 s.; Althaus, *Rom.*, 126; Hering, *Cor.*, 175), o más bien tiene un cierto carácter objetivo en la comunidad (Schlatter, *ib.*, 340; Lagrange, *ib.*, 300), sin llegar a ser la *regula fidei* posterior. Posiblemente estemos proyectando aquí la división posterior de la *fides quae* y la *fides qua creditur*. Posiblemente aquí *métron pisteos* = *métron kháritis*, cf. Michel, *Röm.*, 296; Hainz, *Ekklesia*, 184 s. C. E. Cranfield, 'Metron pisteos in Romans XII.3', *NTS* 8 (1961) 345-51 acentúa que «realmente es Jesús Cristo mismo como norma y medida» (351). No conviene olvidar que para Pablo la fe es sobre todo *hypakoè pisteos* (1.5). La fe es obediencia al Kyrios, que hace al tiempo servir a los hermanos. «No se trata aquí tanto de la fe que justifica o la fe carismática, cuanto más bien de la participación en el cuerpo de Cristo, que es dado por la fe», Michel, *ib.*, 297. El apóstol, con su autoridad, pone la «medida de la fe» a los carismas, es decir, exige a los hermanos que pongan sus dones bajo la obediencia del Señor, que obliga a servir a los otros.

103 La nueva comprensión de la parádosis en *Col.* y *Ef.* es el signo más claro de que estamos ante una nueva comprensión del servicio apostólico. La comunidad depende de la palabra proclamada por los apóstoles, que ha sido transmitida y acuñada en la tradición. Cf. Wegenast, *Tradition*, 121 ss.; L. Goppelt, 'Tradition nach Paulus', *KuD* 4 (1958) 215. «El apostolado desarrolla la verdad evangélica, tal como la ha fijado la tradición. Apenas puede dudarse que Pablo relaciona la confesión y el apostolado de tal manera, que el apostolado de hecho se convierte en explicación de la confesión». Käsemann, *EVV* I, 49. Esta situación, *in actu exercitu* encuentra su formulación expresa en *Ef.* 2.20, cuando se dice que la comunidad está edificada «sobre el fundamento de los apóstoles y los profetas». Los *apóstoloi* son ciertamente los «apóstoles santos» (3.5), reconocidos ya como autoridades en toda la iglesia. Los *prophetai* no son los profetas del AT sino los del NT. Schlier, *Eph.*, 142; Dahl, *Eph.*, 37. «El orden corresponde a la sucesión histórica del anuncio de los apóstoles, que funda la comunidad y la predicación del evangelio en la comunidad, hecha por los profetas». Dibelius-Greeven, *Eph.*, 73.

Hay un cambio en la comprensión de la edificación apostólica en relación con *1 Cor.* 3.11. Cf. Gnllka, *Eph.*, 156 s. Käsemann, *ThLZ* 86 (1961) 3 piensa que «ahora la cristología está interpretada casi exclusivamente desde la eclesiología», que «aquí habla el tiempo postapostólico». *EVV* I, 49. Se ha roto el plano de igualdad, en el que el apóstol permanece con los demás creyentes en las cartas paulinas. G. Sass, *Apostelamt und Kirche* (München 1939) 69. Estamos alcanzando ya la veneración de la iglesia posterior por los apóstoles «portadores de una autoridad abarcante, sacral». Campenhausen, *Amt*, 57; 'Der urschristliche Apostelbegriff', *StTh* 1 (1947) 119. Encontramos «un grupo, que constituye "el fundamento" que está pensado como entidad cerrada (¿del pasado?)». Schweizer, *Gemeinde*, 98; Delorme, *Ministerio*, 76 ss. De aquí llega Kümmel, *Einl.*, 260, a la conclusión de que «la valoración de los apóstoles, como fundamento de la iglesia, es para Pablo tan imposible como la designación de los apóstoles como santos en un sentido de distinción». Sin embargo, no se puede contraponer tanto *Ef.* 3.5 con *1 Cor.* 3.11 a este nivel de la reflexión paulina, por cuanto encontramos en *Col.* 2.7 *epoikodomoúmenoi en autōi*. No hay «una contradicción, sino un cambio de punto de vista». Schlier, *Eph.*, 142 s. Cf. C. Trossen, 'Erbauen', *ThGl* 6 (1914) 804-12; K. L. Schmidt, *ThW* III, 64. Las autoridades que lo son por su misión y las que lo son por su carisma, son fundamento, porque han puesto el fundamento y fundan con la piedra angular, quien verdaderamente



mantiene toda la edificación. Schlier, *Eph.*, 142; Dahl, *Eph.*, 37. K. M. Fischer, *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes* (Göttingen 1973) 21 ss. No podemos, sin embargo, desconocer que en *Ef.* 2.19-22 encontramos un estadio nuevo. Los «apóstoles y profetas», que son ya «figuras del pasado», constituyen una «norma de tradición». Su consistencia está en Cristo, cuya acción decisiva «posibilita y norma la iglesia, la predicación y la tradición. Los apóstoles, vinculados a Cristo y puestos por él, son camino obligado para el encuentro con él. La tradición apostólico-profética presenta «la piedra angular» en la que se cimenta la iglesia. Merklein, *Amt*, 156 s.

Esta mediación apostólica se profundiza en *Ef.* 3.1 ss. en la historia de la salvación donde se ve al apóstol en su inserción constitutiva en la *oikonomia tēs kháritos* (3.2). Cerfaux, *Eglise*, 271 ss. Concretamente el apóstol media en la revelación del *mysterium Christi* (3.4) en la iglesia hacia el mundo. Sabemos que hay un «esquema de revelación»: *prò tòn aiónon*, que aparece primero en *1 Cor.* 2.7 ss. y se desarrolla después en *Col.* 1.26 s.; *Ef.* 3.4 s., 9 s.; *2 Tim.* 1.9 s.; *Tit.* 2.13; *Rom.* 16.25-27. El misterio que estaba oculto en Dios antes de los siglos se ha manifestado ahora. Dahl, 'Christusverkündigung', 45; Lührmann, *Offenbarung*, 113-40. «En este tipo formal no sólo se indica la aparición del revelador, sino también el bien de salvación traído por él, incluso expresamente la permanente presencialización de la revelación histórica por la predicación». Conzelmann, *ThNT* 107. De este modo encontramos el puesto constitutivo, insustituible de los apóstoles en la edificación de la iglesia. Cf. Merklein, *Amt*, 159 ss., esp. 201. Por ellos se ha actualizado y se actualiza para nosotros de cara al universo la revelación del misterio de Cristo. «Es *diákonos* de la *ekklesia* abierta a todo el mundo, el apóstol que en el sufrimiento y en la predicación del evangelio en *pásēi ktisei tēi hypò tòn ouranón* (1.23), desempeña el ministerio que Dios le ha dado (1.24). El ha de proclamar en todo el mundo el misterio revelado por Dios, en cuanto predica a Cristo entre los pueblos». Lohse, *Kol.*, 251. De este modo la iglesia es esencialmente *ecclesia apostolica*.

104 El apóstol está llamado de suyo a la inmolación. Es un hecho constante que hemos visto aparecer a lo largo de las *cartas*. Pero este aspecto aparece ahora subrayado con unos rasgos desacostumbrados en Pablo. Antes era exclusivamente la entrega de Cristo *pro nobis* (*1 Cor.* 15.3) la que fundaba el acontecimiento interno de la iglesia. Ahora la entrega en inmolación del apóstol aparece incluida en aquélla, como prolongación suya.

«Yo Pablo el preso de Cristo Jesús por vosotros los gentiles» (*Ef.* 3.1). Pablo aprecia sus cadenas (*Fil.* 1.7, 13 s., 17; *Col.* 4.18; *Fil.* 10) que para él tienen una cualificación cristológica. El es *désmios tou Khristou Iesou* (*Ef.* 3.1; *Fil.* 9), *désmios en Kyriōi* (*Ef.* 4.1), está preso por Cristo y para Cristo, está preso bajo su Señor, para quien vive y muere. De aquí nace la dimensión eclesiológica de sus cadenas, *hypèr hymòn tòn ethnòn* (3.1). Los estigmas apostólicos tenían antes funciones diversas: hacían presente al Crucificado y legitimaban al apóstol (*Gal.* 4.14 ss.; *2 Cor.* 4.7-15; 5.11; 6.10; 10.1; 13.1-4), eran aliento y exhortación para los hermanos que padecían los mismos sufrimientos (*2 Cor.* 1.4-5), eran testimonio del evangelio y empujaban a los demás a proclamarlo (*Fil.* 1.12 ss.).

Posiblemente ahora el sufrimiento apostólico adquiere una nueva dimensión eclesiológica, al parecer, extraña incluso al pensamiento de Pablo, pero en conexión orgánica con el nuevo avance en su comprensión del apostolado. «Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros (*hypèr hymòn*) y sufro en mi cuerpo lo que falta a los padecimientos de Cristo por su cuerpo (*hypèr tou sòmatos autoù*) que es la iglesia» (*Col.* 1.24). El apóstol se sitúa en la obra de reconciliación universal de toda criatura (1.23) obrada

en Cristo el Señor (1.15 ss.). *Tà hysterémata tôn thlipseon tou Khristou* son difíciles de interpretar. El apóstol padece la pasión «en la continuación de los sufrimientos de Cristo y atestigua realmente estos sufrimientos como su expresión y con ello al tiempo, como evangelio concreto de estos sufrimientos, despierta vida y consuelo en los cristianos», Schlier, *Eph.*, 147; Dahl, *Eph.*, 42. Esta actitud alcanza sus últimas consecuencias en *Col.* 1.24. Nada en absoluto puede faltar a la pasión de Cristo para realizar la salvación. Lohse, *Kol.*, 112 ss. (Bibliogr.); *Martyrer*, 200 ss. Sin embargo, en la perspectiva apocalíptica, los justos y mártires han de colmar una medida de dolor (et. Hen. 47.1-4; sir. Bar. 30.2), por la que contribuyen a acortar las *thlipseis* de los últimos días (*Mc.* 13.5-27; *1 Tes.* 3.3, 7; *Hech.* 14.22). Lohse, *Kol.*, 116.

De todas formas no hay por qué excluir el pensamiento de que el apóstol, representante de Cristo, colma las *thlipseis tou Khristou*, para la presencialización permanente y plena de la obra salvífica en la historia. Pablo no ha redimido a la comunidad, ni ha muerto por ella, pero sus sufrimientos por ella son mediación para la actualización de la economía del misterio. Con ello el sufrimiento en representación realizado en el servicio apostólico se integra con el anuncio del evangelio dentro de la historia salvífica en el proceso de edificación de la comunidad. J. Kremer, *Was an den Leiden Christi noch mangelt. Eine interpretationsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zu Kol. 1, 24b* (Bonn 1956) 190 ss. Para todo este problema, cf. B. N. Wambacq, 'Adimpleo ea quae desunt passioni Christi in carne mea (Col. 1.24)', *VD* 27 (1949) 17-22; M. Carrez, 'Souffrance et gloire dans les épîtres pauliniennes. Contribution à l'exégèse de Col. 1, 24-27', *RHPPhR* 31 (1951) 343-53; J. M. González Ruiz, 'Lo que falta a las tribulaciones de Cristo (Col. 1.24)', *AnthAn* 2 (Madrid-Roma 1954) 179-206; G. le Grelle, 'La plénitude de la parole dans les pauvretés de la chair d'après Col. 1, 24', *NRTh* 81 (1959) 232-50; R. Yates, 'A Note on Colossians 1:24', *EvQ* 42 (1970) 88-92; U. Borse, 'Die Wundmale und der Todesbescheid', *BZ* 14 (1970) 88-111; R. Budiman, *De realisering der verzoening in het menselijk bestaan* (Delft 1971).

105 Los carismas en *Ef.* 4.11-12 se enmarcan en el acontecimiento escatológico proclamado en *Ef.* 4.4-6. Estamos seguramente ante una aclamación litúrgica. Peterson, *Heis theós*, 254 s.; Michel, *Gemeinde*, 60 ss. Su puesto en la vida es la asamblea cultural y tal vez la cena del Señor, donde se actualiza la historia santa que el Padre ha realizado por su Hijo en el Espíritu. Cf. G. Dellling, *Der Gottesdienst im Neuen Testament* (Göttingen 1952) 49 ss., 158. Es aquí donde se manifiestan los distintos dones, que deben conjuntarse en la unidad: «solicitos de guardar la *hénosis tou pneúmatos* en el vínculo de la paz» (4.3). La confesión de 4.4-6 no pretende confesar al único Dios frente a los dioses concurrentes (*1 Cor.* 8.6), sino «paralelizar la unidad de la comunidad y la unidad de Dios» (Dibelius, *Eph.*, 79) o más bien, fundar la unidad de los dones en la comunidad en la obra escatológica que el «Padre único de todos» ha realizado por el «único Señor», en el «único Espíritu». «La unidad divina de Dios, del Señor y del Espíritu, se prolonga necesariamente en la unidad de la asamblea de los cristianos». Cerfaux, *Eglise*, 201; Hanson *Unity*, 148 ss.

En *Ef.* 4.7 el acontecimiento escatológico alcanza su concentración cristológica. Los dones proceden del don de Cristo, el encarnado, que bajó a las partes más bajas de la tierra (Dibelius, *ib.*, 80; Schneider, *ThW* I, 520; Percy, *Probleme*, 273; Mussner, *Christus*, 44), y el entronizado que subió por encima de los cielos. «El mismo que se sienta a la derecha de Dios y lo llena todo, es también el dador de los dones espirituales (cf. *Ef.* 1.20-23; *Hech.* 2.33)», que son «don de Cristo a su iglesia». Dahl, *ib.*, 51 s. «"Dones" del Cristo entronizado, manifestaciones de su *kharis*, son los portadores y administra-

dores de la "gracia" que actúan en el presente en la iglesia edificada y que hay siempre que edificar». Schlier, *Eph.*, 197s. Es verdad que hay una acentuación de lo institucional. Cf. H. J. Klauck, 'Das Amt in der Kirche nach Eph. 4.1-6', *WissWeis* 36 (1973) 81-110. Pero no compartimos la excesiva acentuación eclesiástica de los dones, que hace Merklein, *Amt*, 228, cuando dice que aquí más que de carismas, hemos de hablar de «ministerio eclesiástico». «Tomado con precisión *Ef.* 4.7 ss., no es una doctrina de los carismas, sino una teología del ministerio».

Los *apóstoloi* y *prophétai* ya nos son conocidos. Ellos han fundado la iglesia, poniendo el fundamento. Los *euangelistai* están citados aquí tal vez, porque las comunidades en torno a Efeso, fueron creadas por misioneros, enviados por el apóstol. Harnack, *Mission*, 334. Serían «representantes de los apóstoles, personas con actividad apostólica, pero sin nombre de apóstoles» (Dibelius, *ib.*, 81), o más exactamente, «predicadores misioneros del evangelio apostólico» (*1 Tes.* 3.2; *Fil.* 2.22; *2 Tim.* 4.5; *Hech.* 21.8; cf. 8.4 s., 12, 35, 40). Schlier, *ib.*, 196; Gnllka, *Eph.*, 211 s.; Friedrich, *ThW II*, 734 ss.; Grau, *Charisma*, 252 ss.; Roloff, *Apostolat*, 251; Merklein, *Amt*, 345-7. No parecen ser los que empezaron a redactar los evangelios, cf. D. Y. Hadidian, 'Tous de evangelistas in Eph. 4.11', *QBQ* 28 (1966) 317-21. Los pastores, con su responsabilidad de gobierno, y los didáscalos, con su magisterio, servirían a las comunidades locales. Dahl, *ib.*, 52; Dibelius, *ib.*, 81. Todos ellos tienen el servicio de la unidad: *eis érgon diakonias* (4.12), *eis tèn henóteta tès pisteos* (4.13). Han de conducir a sus hermanos a la sumisión bajo el Señor, a su incorporación a él, *eis héná kainòn ánthropon* (2.15), en la unidad del *hen sóma* (4.4), el ámbito de su señorío. Así, unidos al Señor y siendo una sola cosa entre sí, se proyectan al mundo, para ejercer en él el señorío del Kyrios, *hina plerósēi tà pánta* (4.10). Schlier, *ib.*, 207. Esta es la meta última de los carismas. «Los carismáticos son manifestaciones terrenas de la charis y por tanto portadores de la energía de Cristo, con la cual él penetra y llena el cosmos sin dios; son signos de la omnipresencia terrena del Entronizado». Käsemann, 'Epheser 4, 11-16', *EVB I*, 289.

106 «El (=Cristo) da lo que él mismo es y tiene... El Señor, Cristo, es el carisma decisivo, que encierra en sí todos los carismas». O. Michel, 'Gnadengabe und Amt', *DTh* 6 (1942) 135; F. Grau, *Der neutestamentliche Begriff Khárisma, seine Geschichte und seine Theologie*. Disertación a máquina (Tübingen 1946) 75. El carisma por excelencia es la «acción salvífica de Cristo». Pablo conoce sólo una *Kháris* que «se expresa en visibles «dones de gracia», pero que nunca se agota en ellos, sino que como la única gracia permanece siempre la fuente de todas las gracias» (79). Cf. E. Käsemann, 'Amt und Gemeinde im Neuen Testament', *EVB I*, 110. Carisma es fuerza de gracia (Gnadenmacht) y éste es sobre todo el carisma de Dios, la vida eterna en Cristo Jesús, nuestro Señor (*Rom.* 6.23). «Carismas hay solamente, porque hay este único carisma». K. L. Schmidt, 'Ministère et les ministères dans l'église du Nouveau Testament', *RHPH* 17 (1937) 332: «Lo que en Cristo es uno, porque es Cristo, en nosotros los hombres está separado, aisladamente dado como carisma e impuesto como servicio». Todos los dones que recibimos se «nos comunican de la *kháris* aparecida en Cristo por mediación del Espíritu Santo», pues «toda la obra de la redención es ciertamente el *khárisma tou theou*». J. Broch, *Charisma und Ämter in der Urkirche* (Bonn 1951) 28. Esta visión en profundidad del carisma de los carismas no se puede explicar sin más desde la perspectiva dogmática de la única gracia santificante, como pretendió J. Wobbe, *Der Charisgedanke bei Paulus* (Münster 1932). Ha sido el mérito de U. Brockhaus, *Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen* (Wuppertal 1972) 128 ss., 203 ss., que el acento de Pablo está

sobre todo en señalar al Espíritu como origen y lugar de los carismas. El Pneuma como don regalado, fuerza transformante y norma obligante es lo que ha de situarse en primer plano. La fuerza del Espíritu del Señor en la comunidad se hace eficiente y experimentable en los dones para su edificación.

Esta implicación de la cristología y la pneumatología avoca de suyo a la dimensión eclesiológica. «El acontecimiento del Espíritu es el poder decisivo, que domina la comunidad, que es el mismo Señor, y que da a cada uno su puesto». G. Hansenhüttl, *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche* (Friburg 1969) 89, 98 ss., 238. El carisma del Espíritu es el «principio organizador de la comunidad cristiana», porque conjunta a los creyentes con los distintos dones en la unidad del amor. Campenhausen, *Amt*, 62. En efecto, el amor que el Padre nos ha tenido en su Hijo (*Rom.* 8.37) es la *agápe* que se difunde en los *kharismata*, constituyendo a la iglesia como un cuerpo que inaugura el nuevo eón. Bornkamm, *GA I*, 110. Los carismas son la «presencia y acción pneumáticas de Cristo en su soma». «La comunidad, con la pluralidad de sus servicios, es su cuerpo, por el cual ejerce sus acciones permanentes en el mundo... Si la comunidad es el cuerpo de Cristo, se manifiesta en los carismas la vida de Cristo». Grau, *Begriff*, 178, 173; cf. H. Greeven, 'Die Geistesgaben bei Paulus', *WuD* 6 (1959) 111-20.

107 Para la historia de la investigación del apostolado cf. Linton, *Urkirche*, 69 ss.; H. Mosbech, 'Apostolos in the New Testament', *StTh* 2 (1948-49) 176-83; E. M. Kredel, 'Der Apostelbegriff in der neueren Exegese. Historisch-kritische Darstellung', *ZKTh* 78 (1956) 169-93; 257-305; L. Cerfaux, 'Pour l'histoire du titre Apostolos dans le Nouveau Testament', *RSR* 48 (1960) 76-92; J. Roloff, *Apostolat-Verkündigung-Kirche*. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen (Gütersloh 1965) 9-37.

El apostolado es un carisma, una gracia. Cf. A. Satake, 'Apostolat und Gnade bei Paulus', *NTS* 15 (1968) 96-107. Nace del acontecimiento escatológico. F. Hahn, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (Neukirchen 1965<sup>2</sup>) 151 ss. La misión se funda en la irrupción del éskhaton en Cristo y el encargo y la autorización para anunciarlo en todo el mundo. Para este servicio ha sido incautado y comprometido el apóstol. «En su anuncio acontece la revelación, en la cual Dios comunica a los hombres la significación salvífica del acontecimiento de Cristo». Cf. Lührmann, *Offenbarungsverständnis*, 97; Michel, 'Evangelium', 117; H. Kasting, *Die Anfänge der urchristlichen Mission*. Eine historische Untersuchung (München 1969) 80-81. Para la comprensión del apostolado en el horizonte escatológico: Cullmann, 'Carat. eschatol.', 210-45; J. Munck, 'Paul, the Apostles and the Twelve', *StTh* 3 (1950-51) 96-110; C. K. Barret, 'The Apostles in and after the New Testament', *SEA* 21 (1957) 30-49; E. Lohse, 'Ursprung und Prägung des christlichen Apostolates', *ThZ* 9 (1935) 259-7.5. El lugar histórico-salvífico del apostolado es la mediación del acontecimiento escatológico de la reconciliación (2 *Cor.* 5.18 ss.). Cf. «La obra de Dios, que se cumplió de una vez para siempre en la entrega servicial de Jesús Cristo, mediante el anuncio del apóstol se hace en la iglesia realidad presente, que exige obediencia». Roloff, *Apostolat*, 123; Blank, *Paulus*, 285 ss. El apostolado es la mediación entre el hecho de la reconciliación y su aproximación a nosotros. Servicio y palabra de la reconciliación, «ministerio apostólico y predicación, son los que hacen posible que se nos dé la reconciliación acontecida en Cristo» (*ib.*, 286). En el acontecimiento escatológico el servicio de la reconciliación determina formalmente el lugar histórico-salvífico del apostolado. Cf. Hainz, *Ekklesia*, 272-5.

Este «apostolado escatológico» tiene su «origen en el acontecimiento esca-

tológico de la revelación del misterio de la cruz por la resurrección y entronización del Crucificado y trae al mundo, en la fuerza del Espíritu, por el evangelio, su horizonte escatológico». H. Schlier, 'Das Amts- und Autoritätsverständnis der Urkirche', Conferencia pronunciada en la Academia católica de Baviera (München, 10 de abril de 1969), Ejemplar multicopiado, 1; O. Cullmann, 'Eschatology and Mission in the New Testament', en Dodd, *Background*, 409-22. El Padre ha llamado al apóstol (1 Cor. 1.1; Rom. 1.1), revelándole a su Hijo (Gal. 1.12 ss.), confiándole la economía de su misterio (1 Cor. 4.1; Col. 1.15). «Pablo tiene la conciencia de haber sido llamado por Dios y por Cristo, para continuar la acción de Cristo. La acción de la revelación es continuada y consumada por el apóstol». Asting, *Verkündigung*, 164; Blanck, *Paulus*, 159 ss. Cf. J. Delorme (ed.), *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento* (Madrid 1975) 41 ss. Esta asociación del apóstol al acontecimiento escatológico sucede en el Espíritu que le revela el misterio de Dios en Cristo (1 Cor. 2.10 *dià tou pneûmatos*), que le da el *noûs Khristoû* (1 Cor. 2.16), que pone en él sus palabras (1 Cor. 2.13 *en didaktôis pneûmatos*) y hace sus obras (Rom. 15.19 *en dynámei pneûmatos*; 1 Cor. 2.4 *en apodeiksei pneûmatos*). El apóstol tiene el *pneûma theoû* (1 Cor. 7.40) y es un hombre determinado por él, *pneumatikós* (1 Cor. 2.14 ss.; 3.1 ss.). Hainz, *Ekklesia*, 332 llama al *pneûma* la esfera y el medio de la obra apostólica de la predicación. «La posesión del Espíritu, que tiene el apóstol, se muestra en su predicación y a través de ella». De este modo vemos cómo el apóstol existe en el acontecimiento escatológico del Padre por el Hijo en el Espíritu.

108 La configuración cristológica del apostolado parte de que el apóstol es un testigo de Cristo muerto y resucitado. La visión del Resucitado no es algo secundario, que se añade a la misión (Cerfaux, *Eglise*, 358), sino algo primario, que origina la misión. «Los apóstoles son los testigos de la resurrección». Rengstorf, *ThW I*, 431. P. von Osten-Sacken, 'Die Apologie des paulinischen Apostolates in 1 Kor. 15, 1-11', *ZNW* 64 (1973) 245-62. El encuentro, antes que visión, es manifestación de revelación: *horân* (1 Cor. 9.1); *ôphthe* (1 Cor. 15.7); *apokalyptein* (Gal. 1.16); *apokálypsis* (Gal. 1.12; Rom. 16.25). Cf. Holl, 'Kirchenbegriff', 928 s. Los apóstoles no sólo han visto al Resucitado, sino que «han sido tomados por él como testigos oficiales de su resurrección y de su persona. Campenhausen, *Amt*, 24. La comunidad existe desde aquel acontecimiento, fijado en el espacio y en el tiempo, atestiguado por los que lo vieron. De ahí el valor constitutivo de la visión y del testimonio apostólicos. Schweizer, *Gemeinde*, 89; M. Barth, *Der Augenzeuge* (Zürich 1946). Pero con la manifestación se da la llamada.

El encuentro con el Resucitado es al tiempo «la recepción de la misión de él mismo». Roloff, *Apostolat*, 50. Hay una implicación entre *mártys* y *apóstolos*. «El apóstol según la perspectiva paulina es *testigo inmediato y auténtico del Resucitado*». Merklein, *Amt*, 294. Pablo tiene la certeza de haber recibido un *encargo* del Resucitado. Holl, 'Kirchenbegriff', 930 s. «Apóstoles son "los testigos de la resurrección", con un especial encargo de misión por el Resucitado». Kümmel, *Kirchenbegriff*, 7. Apostolado es «la designación de un hombre, que es enviado, de un enviado y ciertamente de un enviado con autorización». Rengstorf, *ThW I*, 421. El apóstol no puede ser entendido en toda su profundidad, si la misión se desenfoca (Schmithals, *Apostelamt*, 30 ss., 216 ss.), o se reduce (Hasenhüttl, *Charisma*, 177 ss.). Los apóstoles, «mandatarios del Señor celeste», son «testigos, mensajeros y representantes de Cristo». Campenhausen, *Amt*, 24; 'Der urchristliche Apostelbegriff', *StTh* 2 (1948) 96-130; Schweizer, *Gemeinde*, 177; Grau, *Begriff*, 238 ss.; A. Friedrich, *The Apostle and his Message* (Upsala-Leipzig 1947) 8 ss.; Ph. H. Menoud, *L'Eglise et les ministères selon le Nouveau Testament* (Neuchâtel-Paris 1949) 27-30; T. W. Manson, *The Church's Ministry* (London 1948) 31-52.

El apóstol, testigo y enviado de Cristo, es el representante de Cristo. El que envía se hace presente, según la mentalidad judía, en quien lo representa. Por eso, apostolado es «representación de Cristo». Cristo está literalmente presente en la persona del apóstol y, a través suyo, sitúa a los hombres en la decisión frente a él. K. H. Rengstorf, *Apostolat und Predigtamt* (Stuttgart 1954<sup>2</sup>) 13-20; Roloff, *Apostolat*, 117 ss. El ministerio apostólico es «un *presbeúein hypèr Khristoù*. El apóstol, por tanto, es un *presbeutès Khristoù*, que actúa en el puesto de Cristo». El *hypèr Khristoù presbeúomen* (2 Cor. 5.20) no se puede traducir «por los intereses de Cristo», sino «en el puesto de Cristo», porque allí se pretende expresar «la representación de Cristo y la autoridad, que de ella resulta». Bornkamm, *ThW* VI, 682. «En el fondo es en efecto Cristo mismo, el que actúa en la palabra y en la obra del apóstol». «El apóstol obra por encargo y en el puesto del Señor entronizado». Roloff, *Apostolat*, 117. R. Schnackenburg, 'Apostel vor und neben Paulus', en *Schriften zum Neuen Testament*. Exegese in Fortschritt und Wandel (München 1971) 346 ss. «El servicio de enviado del apóstol acontece por tanto en el puesto de Cristo, por quien Dios realizó la reconciliación». Hainz, *Ekklesia*, 277. Para Pablo «ser apóstol... significa ser Cristo para la comunidad. Con la autoridad de Cristo habla la palabra de Dios». O. Linton, 'Kirche und Amt im Neuen Testament', en G. Aulén (ed.), *Ein Buch von der Kirche* (Göttingen 1951) 139, también 118; Murphy - O'Connor, *Prédication*, 68 ss.; W. Marxsen, 'Die Nachfolge der Apostel. Methodische Überlegungen zur neutestamentlichen Begründung des kirchlichen Amtes', en *Der Exeget als Theologe* (Gütersloh 1968) 84; F. J. Leenhardt, *Etudes sur l'église dans le Nouveau Testament* (Géneve 1940) 54 s.; Riesenfeld, 'Ämbetet i Nya Testamentet', en H. Lindroth (ed.), *En Bo om kyrkans Ämbete* (Uppsala 1951) 17-59; H. Riesenfeld, *RGG* I, 497-99; Hanson *Unity*, 91-94; E. G. Gulin, 'Das gestliche Amt im Neuen Testament', *ZSTh* 12 (1935) 296-313, esp. 308; B. Gehardson, 'Die Boten Gottes und die Apostel Christi', *SEA* 27 (1962) 89-131, esp. 116-24.

108\* El apostolado, encuadrado escatológicamente y configurado cristológicamente, está destinado a la constitución y edificación de la iglesia. Roloff, *Apostolat*, 104 ss. El servicio apostólico es «el movimiento del evangelio desde el acontecimiento histórico de la resurrección hacia la iglesia» (*ib.*, 136). El apostolado está destinado de suyo, a la ekklesia. Antecede a la iglesia, poniendo su fundamento. El apóstol es el fundador de la comunidad, pero este servicio de fundación, consiste en fundamentación, en poner el fundamento: *1 Cor.* 3.10; *Rom.* 15.20. Cf. Vielhauer, *Oikodomé*, 87 s. La edificación es en último término obra de Dios y de Cristo. Schmidt, *ThW* III, 63. Pero en ella participa de un modo singular e intrasferible el apóstol. Su participación consiste en *themélion tithénai*. Hainz, *Ekklesia*, 267-72. Cf. también F. Schneider - W. Stenger, 'La edificación de la iglesia', *Concilium* 80 (1972) 456-70. «El ministerio apostólico, en el que se funda la iglesia, está ahí para la iglesia; sirve a la iglesia, en cuanto la edifica». Schlier, 'Amt', 3. «Por la acción de los apóstoles nace la iglesia. Por eso, los apóstoles pertenecen al evangelio; los apóstoles son, en cierto sentido, antes que la iglesia». Marxsen, 'Nachfolge', 84. Esta mediación, como hemos insistido, es para la presencia-lización inmediata del Señor, que congrega y funda la Iglesia. La iglesia se constituye «por ellos», o más bien, «en ellos», por la acción del Señor en el Espíritu. Campenhausen, 'Apostelbegriff', 125.

Sabemos que la *oikodomé* de la comunidad se realiza por el evangelio, el bautismo, la cena y el imperativo del seguimiento. Son acciones de Cristo, que constituyen y edifican la comunidad. El apóstol está implicado en ellas, como representante en quien el Kyrios anuncia el evangelio, parte el pan y llama al camino. El apóstol está ahí precisamente como profeta enviado y autorizado para anunciar el «evangelio de Dios» (*1 Tes.* 2.2), el «evangelio

de Cristo» (2 Cor. 2.2), para predicar a Cristo crucificado (1 Cor. 1.23), para poner ante los ojos a Cristo en la cruz (Gal. 3.1). Delorme, *Ministerio*, 46 ss. El evangelio es el que empalma a Cristo con la iglesia, el que pone a Cristo como fundamento de la iglesia. El servicio apostólico en el evangelio es presenciar el acontecimiento de Cristo que cimenta y funda la comunidad. No vamos a insistir en la vinculación entre apostolado y evangelio. La edificación acontece «de modo central en el anuncio del evangelio de palabra y de hecho... Evangelio y misión le fueron originariamente y al tiempo encargados», Schlier, 'Amt', 4; Schniewind, *Wort*, 18; Asting, *Verkündigung*, 389 ss.; Friedrich, *ThW* II, 717 ss.; Molland, *Paul. Evang.*, 96 s.; Oepke, *Missionspredigt*, 50 ss.

Pablo está tan entregado a la acción misionera por el anuncio del evangelio, que no reflexiona temáticamente sobre la implicación entre el apostolado y los signos del bautismo y la cena. Lo que podemos entrever en este problema se funda sólo en datos del servicio apostólico *in actu exercito*. El evangelio de Pablo se encuentra sobre todo en la proclamación de la muerte y el señorío de Cristo, que se hace en la celebración eucarística (Rom. 3.21-26; 2 Cor. 5.14-21; Fil. 2.6-11). El evangelio, en efecto, es un acontecimiento hecho palabra que alcanza su presenciarización última en la mesa del Señor, donde se ultima la edificación de la comunidad. Pablo apóstol, que transmite el hecho del evangelio, siendo su testigo y garantizador (1 Cor. 15.3 ss.), transmite con la mayor fidelidad el hecho de la cena, donde se presenciariza el evangelio, atestiguándolo y garantizándolo con su autoridad (1 Cor. 11.24-5). Cf. Hainz, *Ekklesia*, 82 ss.; J. H. Schütz, 'Apostolic Authority and the Control of Tradition I Cor. XV', *NTS* 15 (1969) 439-57; K. Wengst, 'Der Apostel und die Tradition. Zur theologische Bedeutung urchristlicher Formel bei Paulus', *ZThK* 69 (1972) 145-62. El es posiblemente, como lugarteniente y representante de Cristo, el que ocupa su puesto y hace sus veces frente a la comunidad cuando ésta se reúne, alargándoles como padre de familia el pan y la copa.

Pablo acentúa la mediación apostólica en el imperativo del seguimiento. «La parádoxis es, en pleno sentido, palabra de Dios, palabra del Kyrios y palabra del Pneuma». La mediación del apóstol es un servicio para su inmediatez. A. Grabner-Haider, *Paraklese und Eschatologie bei Paulus* (Münster 1968) 52. Se trata, sin duda, de imitar a Cristo. A. Oepke, 'Nachfolge und Nachahmung Christi', *AELKZ* 71 (1938) 850-57; 866-72. Michaelis, *ThW* IV, 672 entiende *miméomai* como «guiarse según el mandato de alguien, obedecer a alguien». «Hermanos, sed imitadores míos y atended a los que andan, según el modelo (*typos*) que en nosotros tenéis» (Fil. 3.17). «Os exhorto a ser imitadores míos. Por esto os envié a Timoteo... que os traerá a la memoria "mis caminos en Cristo"» (1 Cor. 4.17). Esta postura de Pablo, que parece una arrogancia injustificada, se explica desde la realidad constitutiva del servicio apostólico: el *Khristós en emoi*. El no pretende mediar interponiéndose entre Cristo y la comunidad, ni atraer hacia él la mirada de la comunidad porque él no es dueño sino servidor de los hermanos que son de Cristo, como Cristo es de Dios (2 Cor. 4.5; 1 Cor. 3.21). Pablo no habla de «seguimiento» sino de «imitación». Pero su mediación en la imitación, pretende la inmediatez del encuentro con Cristo, el Señor, anunciado y patentizado en y por el apóstol. El imperativo apostólico se expresa así: *mimetai mou ginethe, kathòs kagò Khristou* (1 Cor. 11.1).

El apóstol llama a la obediencia de Cristo, cuya autoridad él trasmite. El mismo, en cuanto vive sometido en obediencia al Kyrios y su vida es transparencia de la palabra que anuncia, es *typos* (Fil. 3.17; 2 Tes. 3.9) para los creyentes. Goppelt, *ThW* VIII, 249; Schmithals, *Apostelamt*, 34; E. Larsson, *Vorbild*, 110 ss., entiende la mimesis como configuración. El apóstol, con-

figurado por el Señor Jesús, crucificado y entronizado, le hace presente para la comunidad y es el lugar donde se deja oír su llamada al compromiso con la nueva creación que se ha iniciado. Para todo este problema, cf. J. M. Nielen, 'Die Kultsprache der Nachfolge und Nachahmung Gottes und verwandte Bezeichnungen in neutestamentlichen Schriftum', en O. Casel (ed.), *Heilige Überlieferung*. I, Herwegen zum silbernen Abtjubiläum (1938) 59-85; D. M. Stanley, '«Become imitators of me»: The Pauline Conception of Apostolic Tradition', *Bibl* 40 (1959) 859-77; W. P. de Boer, *The Imitation of Paul*. An Exegetical Study, Dis. (Amsterdam 1962); Schultz, *Nachfolgen*, 199 ss., 339 ss. El servicio apostólico de la palabra, los signos y la parénesis va destinado esencialmente a la comunidad. «El apostolado es el ministerio de la fundación de la iglesia». Michel, 'Gnadengabe', 138 s.; Grau, *Begriff*, 249. Cf. A. M. Farrer, 'The Ministry in the New Testament', en K. E. Kirk (ed.), *The Apostolic Ministry* (London 1947<sup>2</sup>) 113 ss.

109 Desde el encuadramiento escatológico, la concentración cristológica y la función eclesiológica del apostolado, se comprende que el apóstol tenga una *eksousía* frente a la comunidad. «El carisma designa la unidad de misión y poder. Del carisma nace el ministerio de la comunidad». Michel, 'Gnadengabe', 134, 137; J. Gnlika, 'Geistliches Amt und Gemeinde nach Paulus', en M. Barth y otros, *Foi et salut selon S. Paul* (Roma 1970) 233 ss. «Lo especial en el apostolado es que recibe su poder de un encargo expreso del Kyrios». La *eksousía* incluye el carisma, pero es más aún, «tiene un carácter autoritativo», que falta en otros carismas. El apostolado no está puesto a discusión de la comunidad, como éstos, sino que «exige un respeto incondicional». Grau, *Begriff*, 238, 244. Esto se explica, porque en el apóstol se hace presente la autoridad de Cristo, incluida en la misma misión, aunque a través de la mediación humana. Cerfaux, *Eglise*, 382 s.

En el anatema, palabra inaudita en boca de un hombre dentro de la comunidad escatológica, que pende tan sólo del Kyrios, se manifiesta que en la autoridad apostólica de algún modo se ejerce el derecho santo. «Pablo impone por su exousía, por su poder, derecho divino», Schlier, 'Amt', 4; Käsemann, *EVB* II, 74 s., habla del derecho, que Dios mismo impone por la palabra del carismático, con carácter escatológico, como anticipación del último juicio. Schlier, 'Amt', 4, toma posición, argumentando que «el carismático no impone este derecho sobre la base de su carisma, sino sobre la base de su apostolado. No todo carismático ejerce derecho divino». Sólo el apóstol puede ejercerlo en la proclamación y en la excomunión, y, por tanto, a él le corresponde un poder de orden (Ordnungsgewalt) en la comunidad. Campenhausen, 'Die Begründung kirchlichen Entscheidungen bei Apostel Paulus. Zur Grundlegung des Kirchenrechtes', en *Aus der Frühzeit des Christentums* (Tübingen 1963) 40 ss., muestra cómo Pablo juzga con autoridad y hasta con derecho todas las realidades comunitarias. Ciertamente esto sucede no porque él sea el dueño de la comunidad, sino porque Cristo proclama su evangelio por medio de él.

«Cristo, el Señor, es el portador del Espíritu y del ministerio, también del Espíritu y la tradición; del mismo modo, el apóstol personifica Espíritu y ministerio, Espíritu y tradición». Michel, *Gemeinde*, 65. De hecho, Pablo actúa en Corinto con *eksousía*. «Su puesto como fundador y "apóstol" le da en la comunidad, sin duda, un derecho singular, un poder más alto que el que nunca un obispo o un grupo de ancianos pudieron ejercer». Campenhausen, 'Recht und Gehorsam in der ältesten Kirche', en *Frühzeit*, 13. Cf. H. D. Wendland, 'Geist, Recht und Amt in der Urkirche', *AewKr* 2 (1938) 289-300. «La disciplina eclesiástica es un fragmento del evangelio». R. Bohren, *Kirchenzucht* (Zürich 1952) 119. Sin embargo, la autoridad apos-



tólica es tan sólo mediación para el señorío de Cristo. Schweizer, *Gemeinde*, 173. La *eksousia* del apóstol no se ejerce sometiendo la comunidad a él, sino llamándola al sometimiento inmediato bajo Cristo. La «inmediatez de Cristo» es la base de todo. Cristo es el Señor del apóstol y de la comunidad. Esta «no está vinculada sencillamente a Pablo, sino siempre, solamente por él, a Cristo, en quien llega a ser libre y debe permanecer libre y quien le llama desde la gracia y en la gracia». Campenhausen, *Amt*, 57, cf. 50 ss. De este modo la *eksousia* del apóstol es una *diakonia* para edificar la comunidad en el señorío de Cristo.

110 Ya hemos analizado cómo Pablo ve la inserción de su misión apostólica en la *koinonía* con los otros apóstoles. En primer lugar, con los que fueron antes que él (*Gal.* 1.17), con las columnas de la iglesia (*Gal.* 2.9). El ha penetrado en la constitución y función del servicio apostólico sobre los datos que recibió de la tradición. Puede ser también que haya proyectado esta comprensión del apostolado sobre los apóstoles que le precedieron, e incluso, sobre «los doce». (Cf. Harnack, *Mission*, I, 335; H. Monnier, *La notion de l'apostolat dès origines à Irénée* (Paris 1903) 84; J. Wagenmann, *Die Stellung des Paulus neben den Zwölf in den ersten drei Jahrhunderten* (Berlín 1926) 31 ss.; Munck, 'Apostles', 101 ss.; Lohse, 'Ursprung', 269; Friedrichsen, 'Apostel', 18; Schweizer, *Gemeinde*, 177, 195), lo cual no supone en modo alguno que el apostolado haya nacido en la zona de Siria, haya sido elaborado por Pablo y traspuesto después a los primeros apóstoles, que serían una mera ficción. (Cf. Klein, *Zwölf Apostel*, 13 ss., 12 ss.; Schweizer, *ThLZ* 87 (1962) 839 s.). Las cartas nos presentan a los apóstoles anteriores, testigos enviados del Resucitado, pero vistos desde la comprensión paulina.

Los textos no permiten en modo alguno distinguir el «apostolado institucional» de los doce, continuador del ministerio de Galilea, en el que se traspone la alianza antigua en la nueva, del «apostolado carismático» de Pablo, abierto por la presencia irradiante del Resucitado hacia todas las gentes. J. L. Leuba, *L'institution et l'événement*. Les deux formes de l'oeuvre de Dieu selon le Nouveau Testament. Leur difference, leur unité (Neuchâtel-Paris 1950) 47 ss.; J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles* (Paris 1956) 64 ss. Tanto el apostolado de los primeros apóstoles como el de Pablo es al tiempo carismático e institucional. La comunión apostólica no se realiza por la confluencia de dos formas distintas de apostolado (Cerfaux, *Eglise*, 386 s.) sino por la asociación al mismo acontecimiento escatológico del Padre por el Hijo en el Espíritu; por la comunión en el mismo testimonio, la misma misión y la misma representación del Kyrios; por el servicio común del mismo evangelio, la misma cena y la misma paráclisis.

En segundo lugar el término apóstol describe también a algunos hermanos, que colaboran con Pablo y vienen detrás de él. Los *apóstoloi* de *1 Cor.* 9.5, entre los que está Bernabé, y los de *Rom.* 16.7, entre los que están Andrónico y Junia, son misioneros que anuncian el evangelio. En estos casos parece que se acentúa la predicación como esencia del apostolado. Campenhausen, *Amt*, 23. Sin embargo, Timoteo, que comparte activamente con Pablo la obra misionera, no es llamado apóstol, sino *adelphós* (*2 Cor.* 1.1; *Film.* 1; *Col.* 1.1), *doúlos Khristou Iesoú* (*Fil.* 1.1) *synergòs tou theou* (*1 Tes.* 3.2). Por fin aparecen los *apóstoloi ekklesion* (*2 Cor.* 8.23; *Fil.* 2.25), enviados por las comunidades para servicios transitorios, como por ejemplo la colecta para Jerusalén. Häsenhüttl, *Charisma*, 169 s. Estos hechos nos revelan que el término *apóstolos* no sólo tiene un sentido técnico del que hemos hablado, sino también un sentido amplio con matizaciones diversas. Pero fuera ya del término, lo que sí se atestigua en las cartas, es un grupo de hermanos, que toman parte en la tarea del apóstol y son sus colaboradores. El apóstol «puede

provisionalmente delegar su *apostolé* y hacer participar prácticamente de ella a los miembros de la comunidad». Schlier, 'Amt', 4.

No debemos retrotraer a este nivel la situación que nos presentan las cartas pastorales, donde se esboza ya la sucesión apostólica. Cf. Cerfaux, *Eglise*, 363. Pero en la situación fluida y fragmentaria, que hemos descubierto, se advierte ya que la misión apostólica con poder de edificar la comunidad eclesial se realiza en comunión con los primeros apóstoles y al tiempo empieza a ser compartida por hermanos, que ya no son los primeros testigos enviados. Estos *synergoi*, *oikonómoi*, *diákonoi* y *hyperétai*, representan a Cristo, frente a la comunidad, compartiendo con el apóstol, en dependencia y subordinación, el *érgon Kyriou*, mediante el servicio del evangelio, el cuidado pastoral y la entrega del amor. A ellos van pasando progresivamente las responsabilidades y funciones del ministerio apostólico. Cf. G. Schille, *Die Urchristliche Kollegialmission* (Zürich 1967) esp. 46 ss., 62; E. E. Ellis, 'Paul and His Co-Werkers', *NTS* 17 (1971) 437-52; esp. Hainz, *Ekklesia*, 294-310, 345 ss.; Delorme, *Ministerio*, 55 ss., 65 ss.

111 Los *prophétai* de las primeras comunidades, deben ser entendidos a partir del profetismo del AT y del judaísmo tardío, pero sobre todo, a la luz del acontecimiento escatológico en Cristo. Cf. E. Fascher, 'PROPHETES'. Eine sprach- und geschichtliche Untersuchung (Giessen 1927) esp. 170 s.; Volz, *Jüd. Esch.*, 193 ss.; O. Michel, 'Spätjüdisches Prophetentum', *Festschrift Bultmann* (1954) 60-66; O. Plöger, 'Prophetisches Erbe in den Sekten des frühen Judentums', *ThLZ* 79 (1954) 291-96; K. Schubert, 'Die Messias Lehre in den Texten von Chirbet Qumran', *BZ NF* 1 (1957) 177-97; O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte* (Tübingen 1960); J. Gible, 'Prophétisme et attente d'une Messie-Prophète dans le Judaïsme', en *L'attente du Messie*, 85-130. La profecía cristiana (1 Cor. 12-14) como «comprensión de misterios, se encuadraría en un fenómeno más amplio de la apocalíptica judía (Dan, Qumran, 1 Henoch, 4 Esdr., 2 Bar., terapeutas, etc.). Cf. D. Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief* (Stuttgart 1975); J. Baumgarten, *Paulus und die Apokalyptik. Die Auslegung apokalyptischer Überlieferungen in den echten Paulusbriefen* (Neukirchen 1975). «La profecía cristiana primitiva es la palabra de los predicadores carismáticos, procedente de la inspiración, por la cual se da a conocer el plan de Dios sobre el mundo y la comunidad, así como también la voluntad de Dios sobre la vida de cada uno de los cristianos». «El profeta es el cura de almas de la comunidad, dotado por el Espíritu, que le dice concretamente lo que ha de hacer en la situación presente, que critica y alaba, cuya predicación contiene exhortación y consuelo, llamada a la penitencia y promesa». Friedrich, *ThW VI*, 849.857; cf. Weizsäcker, *Apost. Zeit.*, 585 ss.; Grau, *Begriff*, 206 ss.; Brosch, *Charismen*, 75 ss.; K. Burger, *RE* 16, 105 ss.; J. Gewiss, *LThK VI*, 892; Merklein, *Amt*, 309-13. Al proclamar la proximidad del *éskhaton* (Rom. 13.11-14; 1 Tes. 5.1-11; 1 Cor. 7.29-31), la palabra profética es al tiempo llamada al juicio (Rom. 16.17-20; Fil. 3.17-4, 1; Gal. 1.6-9) y aliento de consuelo (1 Tes. 4.13-17; Rom. 11, 25 s.). Cf. U. B. Müller, *Prophetie und Predigt im Neuen Testament* (Gütersloh 1975) esp. 109 ss.

Los profetas «iluminan la realidad presente de la comunidad y la conducen al futuro, en cuanto mantienen viva la promesa de Dios». Hasenhüttl, *Charisma*, 190 s. Esta iluminación acontece por una revelación. «En la profecía se realiza la epifanía divina sobre la tierra». Käsemann, 'Die Anfänge christlicher Theologie', *EVB II*, 100. El profeta existe desde la apocalipsis de Cristo, que se hace palabra de predicación y revelación. Campenhausen, *Amt*, 66. Pero «no es un visionario, sino un receptor de la palabra y proclamador

de la palabra». Friedrich, *ThW* VI, 852. «Reciben la inspiración del Espíritu», y «contribuyen, por las palabras pronunciadas bajo esta influencia, a la edificación de toda la comunidad». Dupont, *Gnosis*, 203 s. Los profetas no ven en el éxtasis, sino contemplan con su inteligencia iluminada el plan divino. Lührmann, *Offenbarungsverständnis*, 325. La profecía además ejerce un servicio en la oración comunitaria, el *proseúkhesthai tōi noi* (1 Cor. 14.15), para edificación (14.17). El profeta encabeza la comunidad orante y ayuda a que ésta se entregue, en la sumisión de la fe y de la acción de gracias, al Kyrios presente en ella y por medio de él al Padre. *ThW* VI, 854; Hasenhüttl, *Charisma*, 194. Para el problema de la oración comunitaria, cf. G. P. Willes, *Paul's Intercessory Prayers. The Significance of the Intercessory Prayer Passages in the Letters of St. Paul* (New York 1974).

La situación comunitaria que se describe en 1 Cor. 14, revela que «la profecía era una posesión de toda la comunidad» y sin embargo no se puede excluir tampoco ya a este nivel la existencia de los profetas, que forman como un grupo cualificado, con un ministerio propio. Cf. H. Greeven, 'Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus. Zur Frage der Ämter im Urchristentum', *ZNW* 44 (1952-53) 7 s.; Merklein, *Amt*, 307 s. De todas formas no se destacan en modo alguno sobre ella, como si fueran una «aristocracia pneumática», Campenhausen, *Amt*, 68. Continúan siendo miembros de la comunidad, entre los demás, sometidos a la autoridad apostólica y al juicio comunitario, que juzga su aportación a la edificación. Grau, *Begriff*, § 26, 3; Cerfaux, *Eglise*, 265.

112 El lugar que ocupan los doctores en la enumeración de los carismas corresponde exactamente a su función eclesial. «La acción del *didáskalos* tiene sentido si por la acción del apóstolos y el *prophétes* ha sido puesto el fundamento para una visión y realización cristiana de la vida». Rengstorf, *ThW* II, 161. A la *didaskalia* corresponde la trasmisión y explicación de la tradición de Cristo, el aprendizaje de los mandamientos y de las fórmulas de la fe y sobre todo la exégesis espiritual del Antiguo Testamento en la joven iglesia. Campenhausen, *Amt*, 66. La *didakhé* es, «ante todo, una exposición de las Escrituras en función del hecho cristiano». Dupont, *Gnosis*, 214. Estamos ante una «catequesis que continúa la enseñanza apostólica de la misión», traducéndola a nuevas situaciones al hilo de la Escritura. Weizsäcker, *Apost. Zeit.*, 593; Cerfaux, *Eglise*, 366.

Claramente se advierte que este servicio es, en cierto modo, una prolongación de la obra de los rabinos en las comunidades judías. Cf. E. Reisch, *RE* 5, 401 ss.; Schürer, *Geschichte*, III, 372 ss., 491 ss.; Moore, *Judaism*, I, 308 ss.; Bonsirven, *Exég. rabbin.*, 272 ss. La tarea es en ambos casos, no tanto el anuncio de lo revelado, cuanto la enseñanza de lo que se ha reflexionado. La misión del *didáskalos* es un servicio al evangelio, que consiste en la penetración intelectual de la verdad cristiana, en una cierta visión sistemática, que proviene de la reflexión sobre los datos de la historia salvífica, cristalizada en la tradición. *ThW* II, 160. «El objeto del *didáskein* es el mismo que el del *paradidónai* o sea del *paralambánein*: la tradición del Señor en el sentido más amplio, que está viviente en una forma que se puede aprender». Schlier, *Gal.*, 46 s.; Wegenast, *Tradition*, 30 ss. Lo específico del magisterio cristiano sería la trasmisión y la interpretación doctrinal, que tiene como criterio, el evangelio anunciado por el apóstol. Merklein, *Amt*, 317-19; Hasenhüttl, *Charisma*, 204. Esta labor es fundamental en la edificación de la iglesia, no sólo porque esclarece el evangelio proclamado por el apóstol y aplicado por el profeta, sino también porque ejerce una «función correctora», que defiende a la comunidad de una profecía ilusoria. Greeven, 'Propheten', 16 ss. En *Ef.* el magisterio pasa a primer plano. El *didáskalos* es el sucesor del espíritu profético. Merklein, *Amt*, 359 ss.

113 «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 *nouthetoúntes* deben ser interpretados desde la significación concreta de *nouthesia*, la palabra de mandato y exhortación que los padres dicen a los hijos (Ef. 6.4b) y que Pablo dirige a los creyentes como hijos propios (1 Cor. 4.14 s.). Por una parte está unida al servicio apostólico. El apóstol que proclama al «Cristo en vosotros» para que todo hombre sea perfecto en él, «anuncia exhortando», *katangéllomen nouthetoúntes* (Col. 1.28). Por otra parte está unida al servicio profético. El verbo *nouthetein* equivale a exhortar, animar, fortalecer. Además, incluso los mismos hermanos en la comunidad deben exhortarse unos a otros (1 Tes. 5.14; Rom. 15.14; Col. 3.16). Parece, pues, que estos hermanos que llevan la responsabilidad de la comunidad, tienen un servicio profético, que continúa el servicio del apóstol. Este hecho se confirma con el *kopióntes en hymín*.

El apóstol ha luchado entre los hermanos como el que más, al servicio de todos. Sucede que los hermanos que se convirtieron primero colaboran a la lucha apostólica, poniéndose al servicio de todos y llegando a ser responsables, a los que respetaban y se sometían los demás. Brockhaus, *Charisma*, 107 ss. Así Prisca y Aquila fueron «mis colaboradores (*synergoi*) en Cristo Jesús» (Rom. 16.3). «Conocéis la casa de Estéfana, que es la primicia (*apárkhé*) de Acaya y que se pusieron a sí mismos al servicio de los santos; para que también vosotros estéis sometidos (*hypotássesthe*) a los que sirven como éstos y a todo el que colabora y se esfuerza» (1 Cor. 16.15-16). Los hermanos responsables de Tesalonia ejercen el servicio de la palabra y del amor. Pero hay un término que los cualifica aún más. Son «los que presiden en el Señor» (1 Tes. 5.12).

La fórmula «en el Señor», según vimos, expresa la autoridad del Señor frente a la comunidad con la exigencia imperativa de comprometer para el trabajo en su señorío. Los *proístámenoi en Kyriōi* (1 Tes. 5.12) han sido interpretados en una doble perspectiva. En primer lugar, se ha visto en ellos servidores voluntarios de los demás hermanos, sin autoridad alguna. La situación del término entre *kopióntes* y *nouthetoúntes* excluye un carácter de título oficial. Su significación primaria sería *epimeleisthai*, «ocuparse de», «cuidar de». Cf. Dem. Phil. 4.46; Epict. Dis. 3.24, 3; Ad Diogn. 5.3. Cf. también Dittenberger, *OGIS*, 728, 4; Sylloge, 700, 7. Un paralelo tendríamos en Rom. 12.8, donde *proístámenos* aparece entre *metadidoús* y *eleôn*. Es decir, se «trata de autoridades, que aún no han recibido ningún carácter ministerial». Esta es la tesis de Dobschütz, *Thes.*, 215 ss., defendida por Dibelius, *Thes.*, 26; Oepke, *Thes.*, 127. «Pablo no piensa con ello en un determinado ministerio de dirección de la comunidad, sino en general, en aquella actividad de consejo y ayuda, que sucede dentro de la misma comunidad». Campenhausen, *Amt*, 70; Friedrich, 'Geist', 80. En segundo lugar, se ha pretendido ver en los *proístámenoi*, la forma más primaria de los responsables de la comunidad. Rigaux, *Thes.*, 578, aporta textos donde el verbo significa también presidir. P. Oxy. 2.239, 11; 6.891, 12; *BGU*. 4.1028; 2. 8, 25; P. Ryl. 2.127, 6. Los que presiden tendrían sin duda una función directiva. Wohlenberg, *Thes.*, 115; Staab, *Thes.*, 42; Frame, *Thes.*, 194; W. Michaelis, *Das Ältesteamt der christlichen Gemeinde im Lichte der Heiligen Schrift* (Bern 1953) 99 ss. Rigaux, 578, subraya que *en Kyriōi* significa «que la función viene del Señor, ejerciéndose en virtud de una delegación del Señor y tendiendo al servicio del Señor». Esta cualificación cristológica hace suponer que el servicio de los que presiden, participa de algún modo de la misión apostólica. Loofs, *Gemeindevorfassung*, 625.

Podemos, pues, concluir que 1 Tes. 5.12 no presenta el servicio de la

responsabilidad comunitaria tan acuñado, como aparecerá después en *Fil.* 1.2. Esta *diakonia* abarca seguramente desde la entrega del amor, hasta la exhortación profética, pero al tiempo parece revestir ya un carácter de autoridad «en el Señor» frente a la comunidad. Estamos en una situación fluente donde se coimplica la misión venida de arriba y el testimonio del servicio atestiguado desde abajo. Oepke, *Thes.*, 127 ss. Probablemente el apóstol, al marchar, ha nombrado responsables a los hermanos que con la fuerza del Espíritu, se han destacado más por su entrega. Así los responsables recibirían en cierto modo el encargo de «presidir» a sus hermanos, cuidando de ellos y dirigiéndose (*Gal.* 6.6; *1 Cor.* 16.15 ss.). Cf. esp. Hainz, *Ekklesia*, 37-47; también Reicke, *ThW* VI, 701 s.; Greeven, 'Propheten', 32 ss.; A. Harnack, 'Kópos (*kopián, hoi kopióntes*) im frühchristlichen Sprachgebrauch', *ZNW* 27 (1928) 8 ss. De todas formas conviene que dejemos el texto en su indeterminación (Campenhausen, *Amt*, 69 s.), aunque tampoco podemos dejar de percibir una cierta tendencia a la institucionalización de estos servicios. Merklein, *Amt*, 323 ss.

114 En *1 Cor.* 12.28 se habla de *antilémpseis* y *kybernéseis*. Hay unos detalles que enmarcan la alusión misma a estos dones. En primer lugar están en la segunda parte de la enumeración, donde no se habla de personas, sino de servicios. En segundo lugar cuando se hace la réplica de v. 29-30, subrayando que no todos tienen todos los carismas, no aparecen en la enumeración de apóstoles, profetas, doctores, taumaturgos, glosólatos e intérpretes. Esto hace suponer como probable que estos servicios son ejercidos por los que tienen otros, que en este caso no serían los que hablan lenguas o realizan curaciones, sino los que sirven a la palabra en sus distintas formas. Tareas de asistencia y tareas de gobierno aparecen sin sujeto propio en relación con apóstoles, profetas y doctores. *Antilempsis* no ha de ser entendida como «toma de posesión de un ministerio», sino como ayuda, problememente la acción caritativa por encargo de la comunidad (*Hech.* 6.1 ss.). Las *kybernéseis* se refieren también a actuaciones concretas del «gobierno», el don que capacita para servir como dirigente y responsable al orden y a la vida de la comunidad.

La historia de la investigación ha contribuido poderosamente para marcar el horizonte de interpretación de *1 Cor.* 12.28 y *Fil.* 1.2. Hatch, *Gesellschafts-verfassung*, 25 ss., dividió el ministerio en un doble servicio: el del culto y el de la caridad (obispos y diáconos) para el servicio de los pobres. Harnack, *Lehre*, 88 ss., aceptó la sugerencia cambiándola de sentido: frente a los carismáticos de la palabra (apóstoles, profetas, doctores), estarían los funcionarios de la administración (obispos, diáconos). Cf. también *Entstehung*, 40 ss., 60 ss.; *RE* 20, 508 ss. Este planteamiento perdura por mucho tiempo. Los *antilémpseis* y *kybernéseis* (*1 Cor.* 12.28) se empiezan a interpretar como funcionarios técnicos de administración, que hasta parece que debe privárseles de su cualidad carismática. Lietzmann, *Kor.*, 63; 'Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte', *ZNW* 55 (1914) 98 ss.; *Geschichte der alten Kirche* (Berlín 1932) I, 147 s.; II, 47 s.; Conzelmann, *Kor.*, 254. Sin embargo la división entre servicios carismáticos y técnicos no se puede fundar en los textos, que parecen mostrar más bien que toda *diakonia* es un carisma (*1 Cor.* 12.18). Kümmel, *Kor.*, 188; Schmidt, 'Ministère', 313 ss.; Schweizer, *Leben*, 55 ss. Schlatter, *Bote*, 351, entiende ambos términos como las disposiciones de entrega que la comunidad necesita para su edificación y que deben ser adoptadas por los responsables. Pero parecen más bien dones que son dados a los responsables (Wendland, *Kor.*, 114), para que ejerzan su servicio bajo la dirección del Espíritu. Grau, *Begriff*, 231; Greeven, 'Geistesgaben', 116.

Esto no significa que tengamos aquí ya las bases de la jerarquía ecle-

siástica (Allo, *Cor.*, 332; Michaelis, *Ältesteamt*, 56 ss.), pero si encontramos funciones de servicio y de gobierno, que ejercidas por cualquier hermano y tal vez con preferencia por los que sirven a la palabra (profetas, doctores), esbozan en anticipación la situación que encontramos en *Fil.* 1.2. Beyer, *ThW* III, 1036; 'Das Bischofsamt im Neuen Testament', *DTh* 1 (1934) 201-25; J. Gewiess, 'Die neutestamentlichen Grundlagen der kirchlichen Hierarchie', *HJ* 72 (1953) 13 ss.; Schweizer, *Gemeinde*, 180 s.; Hasenhüttl, *Charisma*, 220 s.

115 En los *episkopoi* y *diákonoi* (*Fil.* 1.2) aparece un «estadio posterior de la evolución de la comunidad». Campenhausen, *Amt*, 74. Aquí hemos pasado ya de funciones a personas encargadas de éstas y cualificadas con el título de un ministerio. Weizsäcker, *Apost. Zeit*, 608 ss., cree que la comunidad se autogobierna, hasta que poco a poco surgen los responsables, de donde partirán después los ministerios de la responsabilidad comunitaria (614). La cristalización primera sería *Fil.* 1.2 donde aparecen los dirigentes de la comunidad (*episkopoi*) y los que les asisten en el servicio (*diákonoi*). Loening, *Gemeindeverfassung*, 48. Para aquella etapa de la investigación, cf. sobre todo Loofs, *Gemeindeverfassung*, 619 ss.; Sohm, *Kirchenrecht*, I, 81 ss., 157 ss.; Bruders, *Verfassung*, 105 ss., 360 ss. No parece probable que hayamos de entender estos términos desde Qumran y el judaísmo tardío, cf. B. Reicke, 'Die Verfassung der Urgemeinde im Lichte jüdischer Dokumente', *ThZ* 10 (1954) 95-112; W. Nauck, 'Probleme des frühchristlichen Amtsverständnisses (1 Petr. 5.2 s.)', *ZNW* 48 (1957) 200-20; F. Nötscher, 'Vorchristlichen Typen urchristlicher Ämter? Episkopos und Mebaqqer', en *Von Alten zum Neuen Testament*, *BBB* 17, 188-220; P. Osten-Sacken, 'Bemerkungen zur Stellung des Mebaqqer in der Sektenschrift', *ZNW* 55 (1964) 18-26.

Tanto el término *episkopos* como *diákonos* están tomados de la lengua conversacional helenística. La comunidad ha tomado el término *episkopos*, que tenía un amplio campo de significación, que iba desde gobernante y funcionario de la policía a responsable de una asociación y de una obra de construcción, pero cuyo denominador común era una actividad de vigilancia y de administración. Al ser incorporado el término del lenguaje secular, no quiere decir que continuara con su sentido primitivo. Lo mismo que *oikonomos* ha sido integrado en el contexto del misterio cristiano (cf. A. Adam, 'Die Entstehung des Bischofsamtes', *WuD* NF 5 (1957) 104-13), *episkopos* posiblemente ha adquirido una matización de administración pastoral. Este «episcopado» no debe ser entendido en el sentido de dirección espiritual de una comunidad monástica, como en Qumran, sino como servicio a la edificación de la convivencia fraternal de una comunidad, que se reúne en familia en torno a la palabra y al pan, pero al tiempo se siente proyectada hacia el mundo, Merklein, *Amt*, 374 s.

Los *diákonoi* deben también ser entendidos desde el contexto helenístico asumido por la experiencia cristiana. *Diákonos* significa sobre todo el servidor, el administrador de la casa, el mensajero y también el asistente del culto. Las inscripciones atestiguan que en el lenguaje popular *diakonein* significa concretamente el servicio a la mesa. El término está asumido, pues, especialmente para la reunión comunitaria y tiene en ella su puesto en la vida. La cualificación cristiana se advierte si se tiene en cuenta que *diákonos*, *diakonia* y *diakonein*, están usados preferentemente por Pablo en dos contextos: el servicio a los pobres, y en concreto la colecta para los hermanos de Jerusalén (*Rom.* 15.25, 31; *2 Cor.* 8.19 s.; 8.4; 9.1, 12 s.) y el anuncio de la palabra (*Rom.* 11.13; *2 Cor.* 6.3; 5.8; *Col.* 4.13). Cf. Bauer, *WNTh* 366 s., 591; Beyer, *ThW* II, 91 s., 604-11. Parece que el episcopado en *Fil.* 1.2 es fundamentalmente un servicio de administración (Gnilka, *Phil.*, 38), sobre todo en favor de los pobres, pero tal vez no se pueda excluir de él la predi-

cación misionera. Cf. Georgi, *Gegner*, 35 ss. Por su parte los diáconos son «asistentes de los pobres o predicadores» de la palabra. Gnlika, *ib.*, 39.

Aún quedan dos importantes preguntas, que no podemos resolver con seguridad, pero sí esbozar con probabilidad. En primer lugar nos podemos cuestionar, si *episkopoi* y *diákonoi* son dos grupos de personas distintas o uno sólo. La respuesta no se puede dar desde las cartas pastorales, que representan un estadio posterior de la evolución, sino desde el mismo contexto. Parece que la tarea de los «obispos» es una «administración» de la comunidad, en la que juega un papel especial la limosna a los pobres y el cuidado de las necesidades de los hermanos. Los «diáconos», por su parte, junto con la palabra, ejercen también el servicio de la caridad. Esto nos hace presuponer como probable la mutua implicación de sus tareas, incluso su ejercicio por las mismas personas, cosa que no nos extraña sabiendo que ya desde *1 Tes.* la responsabilidad comunitaria puede ir unida al anuncio del evangelio. En segundo lugar podemos preguntarnos si estas tareas están ejercidas por un ministerio ya fijado o al estilo provisional de los primeros tiempos. Probablemente aún no tenemos aquí el ministerio del gobierno tan acuñado como en las cartas pastorales, pero tampoco estamos en la responsabilidad provisional de la etapa primera de la misión.

Después de una larga experiencia con tanteos, aciertos y fracasos se habría ido pasando del encargo inmediato del apóstol a los primeros hermanos, más entregados y serviciales de la comunidad, a una cierta elección de la comunidad misma, sobre la base del testimonio del carisma y del servicio. La elección comunitaria encargaría la responsabilidad de modo permanente a un equipo de hermanos, que anuncien la palabra, cuiden de los pequeños y lleven colegialmente el orden de la comunidad. El hecho de que aparezcan en el saludo de la carta es extraordinariamente significativo. Ya sabemos la densidad teológica de este fragmento, para expresar la autoconciencia y organización comunitaria. Cf. Greeven, 'Propheten', 42 s.; Campenhausen, *Amt*, 74. En todo caso, por primera vez, aparecen en medio de la iglesia de «los santos, que son en Cristo Jesús» (*Fil.* 1.1) un grupo de hermanos responsables con autoridad, recibida por encargo apostólico, del servicio de la palabra, del gobierno y del amor para la edificación de la comunidad.

116 En *Ef.* 4.11, *toús dê poiménas*, aparece también el carisma de la responsabilidad comunitaria. En la tradición cristiana primitiva *poimén* aparecía de modo pregnante aplicada a Jesús (*Jn.* 10; *Heb.* 13.20; *1 Pedr.* 2.25; cf. *Apoc.* 2.27; 12.5; 19.15). Con *poimainein* se designa también la acción de Pedro en la iglesia entera (*Jn.* 21.16) y la de los «presbíteros» y «obispos» en la comunidad local (*1 Pedr.* 5.25; *Hech.* 20.28 s.). Este hecho revela que en la tradición cristiana primitiva, no podemos entender «pastor» como un mero servicio administrativo; sino que hemos de ver su significado en relación con el servicio de la palabra.

Los *poiménas* de *Ef.* 4.11 designan a los dirigentes de la comunidad, que llevan en sus manos la responsabilidad del gobierno (cf. *A. Is.* 3.21 ss.). Aquí el término, no aparece como en *1 Cor.* 12.28 fuera del contexto de los tres primeros carismas, sino integrado en ellos. En primer lugar, como términos fijos y acuñados aparecen los *apóstoloi* y *prophétai*. Después aparecen los *euangelistai*, los misioneros, colaboradores del apóstol, que van de comunidad en comunidad. En el segundo término del paralelismo aparecen «pastores» y «didáscalos». No se puede afirmar con seguridad, pero es probable que encontremos también aquí la unidad de personas como en *Fil.* 1.2. Cf. Schlier, *Eph.*, 197; Jeremias, *ThW* VI, 497. Esto se debe a que el cuidado de los *poiménas* (*Ef.* 4.11) sobre la comunidad debió ejercerse de

modo especial en la preocupación responsable por la doctrina. Merklein, *Amt*, 336-9.

117 Es muy importante subrayar que con los servicios de la palabra y de la responsabilidad comunitaria aparece en estrecha implicación el servicio a los más pobres. En *1 Tes.* 5.12 «los que se esfuerzan», entendidos desde *1 Cor.* 16.15-16, son los hermanos que se entregan a sí mismos a la diakonía de los santos, que incluye, como ya sabemos, una referencia esencial a los pobres. Las tareas de gobierno en *1 Cor.* 12.28 aparecen unidas a las «tareas de asistencia», en las que los hermanos responsables, en nombre de todos, salen al encuentro de las necesidades de los pobres y de los más pequeños. En *Rom.* 12.8 s., *proistámenos*, por su situación en el contexto, parece referirse al responsable de los abandonados, esclavos y extranjeros. El mismo término, según se encuentra en *1 Tes.* 5.12, parece hacer referencia también a la responsabilidad comunitaria. En *Fil.* 1.2 se dan unidos el servicio de la palabra, el gobierno de la comunidad y el servicio a los pobres. Estos hechos revelan, que los hermanos que anuncian el evangelio y presiden la comunidad se deben al servicio de los pobres, no sólo bajo su responsabilidad personal, sino bajo una responsabilidad comunitaria.

De todas formas *Rom.* 12.8 atestigua que este carisma se puede dar también en cualquier hermano que parte con los pobres, en amor desinteresado, su comida, su vestido y su hacienda, o que dé con alegría de lo que tiene en limosna. En el contexto de *1 Cor.* 13.1-3 se advierte que uno de los carismas más apreciados de la comunidad es si uno «alimenta partiendo el pan» (*psomiso*) con «toda su hacienda» (*pánta tà hypárkhonta*) a los pobres (12.2, cf. *Mt.* 19.21; ejemplos judíos, *StB* I, 817). Este servicio tiene su puesto en la vida en la asamblea eclesial y más concretamente en la reunión para la cena del Señor, donde su entrega por nosotros exige partir lo que se tiene con los pobres (*1 Cor.* 11.21), en una *koinonía* que ayude a las necesidades de los santos (*tais khreiais tôn hagion koinonoúntes*) y acoga a lo extranjeros (*tèn philoksenian diókontes*), que no tienen dónde recogerse (*Rom.* 12.13). En la reunión comunitaria los hermanos están llamados a compartir lo que tienen y los responsables de la fraternidad son los *diákonoi* por excelencia, que han de darse a todos y sobre todo a los más pequeños.

118 En las comunidades de Pablo, como en la comunidad de Jerusalén, aparecen dones extraordinarios de *gnósis*, *dynámeis* y *kharismata iamáton*. Cf. Bultmann, *ThW* I, 706 s.; Grundmann, *ThW* II, 316; Oepke, *ThW* III, 210 s.; DBS II, 240; Dupont, *Gnosis*, 247 ss.; H. Doebert, *Das Charisma der Krankenheilung* (Hamburg 1960). Pero el carisma más apreciado por la comunidad es el don de lenguas. Cf. E. Mosiman, *Das Zungenreden* (Leipzig 1911), esp. 130 ss.; E. Lombard, *De la glossalalie chez les premiers chrétiens* (Paris 1910); A. Mackie, *The Gift of Tongues* (New York 1921); H. Rust., *Das Zungenreden* (München 1924); G. B. Cutten, *Speaking with Tongues* (New Hagen 1927); J. J. Martini, 'Glossolalia in the Apostolic Church', *JBL* 63 (1944) 123-30; F. Stagg, 'Glossolalia in the New Testament', en *Glossolalia* (New York 1967); Feine, *RE* 21, 749 ss.

El fenómeno de la glosolalia adquiere una significación singular en Corinto por la anticipación escatológica y el pneumatismo individual, dos factores que manifiestan la implicación del mundo judío y helenístico. No es extraño que la glosolalia de los corintios se pretenda explicar desde el pneumatismo extático griego. Reitzenstein, *Poimandres*, 55 ss.; *Hell. Myst.*, 238 ss.; Leisegang, *Pneuma*, 113; A. Günter, *Von der Sprache der Götter und Geister* (1921) 23 ss.; Schlatter, *Korint. Theol.*, 25 ss.; *Geschichte*, 215 s.; Lietz-



mann, *Kor.*, 68 s. Sin negar este influjo, la glosolalia de las comunidades cristianas debe ponerse en relación con el acontecimiento escatológico en Cristo y las manifestaciones extáticas de Pentecostés. Cf. Dupont, *Gnosis*, 204 ss.; L. Cerfaux, 'Le Symbolisme attaché au miracle des langues', *ETL* 13 (1936) 256-59; *La communauté apostolique* (Paris 1943) 100; Lemmonyer, *DBS* I, 1240; Brosch, *Charismen*, 69 ss.; Büchsel, *Geist*, 242 ss. Es importante descubrir la cualificación cristiana de la glosolalia.

«El que habla en lengua 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, incomprensible, misteriosa, que produce la impresión a los creyentes de que se habla en 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 *glôssa* 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 una asunción personal del hombre en lo divino, ni un signo de su divinización, cuanto una señal de la acción de Dios en la historia. Con este signo castiga a los dirigentes de Samaria y Jerusalén, atestiguando su bondad a las reliquias del pueblo (*Is.* 28.9 ss.), y anuncia proféticamente que en los últimos días derramará el Espíritu sobre toda carne, para que profeticen sus hijas y sus hijos (*Joel* 3.1 ss.). En la tradición rabínica se cree que la torá podrá ser anunciada a cada pueblo en su lengua por la obra poderosa de Dios. Así se comprende que la comunidad primera de Jerusalén, viera en el milagro de las lenguas la irrupción escatológica (*Hech.* 2).

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 *eis semeion... tois apistois* (14.22). El lenguaje extático puede ser un signo que manifieste la actuación poderosa de Dios y atraiga a los paganos a la reunión comunitaria para escuchar la palabra del evangelio. Por eso sólo adquiere sentido si inmediatamente después la oración extática se traduce proféticamente a la comunidad (14.27) con comprensión intelectual (14.15), para que ésta pueda decir amén. Si no es así, es preferible orar 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 de Dios. Más que para la potenciación de las energías personales, la glosolalia está dada para la epifanía del señorío de Dios en Cristo hacia la humanidad y el mundo increyentes. La aparición del misterio en las lenguas debe ser traducida por intérpretes y profetas. «La experiencia pneumática se hace comprensible y asequible por el profeta, de modo que lo dicho es inteligible para cualquiera, no sólo para los miembros de la comunidad, sino también para los que están fuera (1 Cor. 14.24 s.)». Friedrich, *ThW* VI, 854. De este modo la glosolalia es en verdad *eis oikodomén*, Büchsel, *ThW* I, 726; Bauer, *Wortgottesdienst*, 33 ss.; Hasenhüttl, *Charisma*, 138.

119 Es un problema teológico si toda situación, vocación y capacitación son un carisma. Recientemente ha sostenido Hasenhüttl, *Charisma*, 131 ss., 149 ss., que los carismas fundamentales (Grundcharismen), son el carisma del encuentro (*Rom.* 1.11), de la vida eterna (*Rom.* 6.23), de la llamada histórica del pueblo (*Rom.* 5.15 ss.; 9.4; 11.29) y del individuo (2 Cor. 1.11)

y ha señalado también que entre los «carismas de la sencilla edificación de la comunidad», se encuentran la virginidad (1 Cor. 7.7) y el matrimonio (1 Tes. 4, 3, 5, 7; 1 Cor. 7.14 s.), apuntando incluso que toda posibilidad humana puede ser transformada en don de la gracia por su origen y fin.

La posición de que todo don es carisma y todo cristiano es carismático fue especialmente subrayada por Käsemann, *EVB* I, 114 ss. «Carisma ya no es cualificación de algunos escogidos, sino lo que ha sido dado a todos, los que invocan el nombre del Señor» (118). Esta posición está recogida por H. Küng, 'Die charismatische Struktur der Kirche', *Conc* 1 (1956) 287. «Así es toda llamada un carisma». Así puede incluso el comer y el beber llegar a ser carisma; no por naturaleza, sino si es hecho «en el Señor» y «para el Señor»... Por tanto el hombre entero con todos sus dones humanos es tomado en servicio y al tiempo se le da nuevos dones y una meta a su vida. Hasenhüttl ha tomado inmediatamente de Küng esta perspectiva y la ha pretendido fundar en los textos de Pablo.

Creemos que con ello se apunta hacia un dato fundamental de las cartas, pero por un camino inadecuado y con un resultado impreciso. Prescindiendo del texto *Rom.* 6.23, al que hemos hecho ya alusión y sobre el que volveremos en seguida, el estudio de Hasenhüttl tiende hacia una intuición que trata de justificar por un análisis fuertemente sistemático de los textos, que nivela y neutraliza las distintas significaciones de *khárisma* encuadrándolas en unas categorías previas. Pablo sólo ha tratado temáticamente los carismas comunitarios en 1 Cor. 12.7-11, 28-30; *Rom.* 12.6-8; *Ef.* 4, 11-12. No podemos integrar en esta perspectiva cualquier texto que aparezca en otro contexto, ni empalmar sin más términos de este contexto con los de los otros sin un análisis preciso (*Rom.* 1.11; *Rom.* 5.15 s.; 9.4; 11.29; 2 Cor. 1.11; 1 Tes. 4.3, 7; 1 Cor. 7.14 s.).

El problema debe ser afrontado desde la cristología escatológica. La anticipación provisional del éskhaton es el Kyrios en el Pneuma, la *agápe*, como ámbito de su señorío, donde acontece la asociación a su historia y la participación en su comunión. Bornkamm, *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 diakonía 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.

La *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». 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 a la *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 y patencia 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 confluír 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 éskhaton, 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' esóprou*; 2 Cor. 3.18 *katopridsómnoi*), 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. Aquél amor de la fraternidad en el reino llevará la marca de la fe y de la esperanza, en la que los carismas se vivieron todavía en este eón. Desde el amor se difundieron y a él convergerán definitivamente.

121 La relación entre carisma e institución, entre estructura carismática y jurídica de la iglesia ha sido muy discutida en los últimos cien años. Una síntesis de la historia de la investigación nos ayuda a afrontar el problema.

*Primera etapa. Divergencia entre carisma y ministerio. Divergencia entre comunidad eclesial y comunidad jurídica.* Después de los primeros intentos en el siglo XIX el problema de la constitución de la iglesia se tematiza, según vimos, en la obra de Hatch, *Gesellschaftsverfassung*, esp. 29 ss., 63 ss. Se distingue una doble estructura: La organización carismática (servicio del amor y del culto) y la organización jurídica institucional (moralidad, disciplina). Esta posición es transformada y continuada por Harnack, *Lehre*, 96 ss., 144 ss. Planteada la antítesis, las posiciones se polarizan: a) *acentuación del carisma*. Sohm, *Kirchenrecht*, I, 1. El derecho eclesiástico está en contradicción con la esencia de la iglesia. Todo, incluso la «plena posición autoritaria» del apóstol, procede del carisma (45). Pero «la obediencia, que se debe al carisma, la subordinación en la ekklesia es un *deber de amor*, no un *deber de derecho*» (27-8). Sólo el carisma tiene autoridad en la iglesia. Cf. Haupt, *Verständnis*, 96. b) *Acentuación del ministerio*. Polémica Sohm-Harnack. Harnack, 'Verfassung', *PRE* (1908) 508-46; Sohm, *Wesen*, 344-45, 379; Harnack, *Kirchenverfassung*, 163: El reino de Dios es una teocracia y la teocracia implica siempre el concepto de derecho. En la iglesia existe por tanto un derecho divino.

*Segunda etapa. Convergencia de carisma y ministerio. Divergencia entre las comunidades paulina y palestinese.* a) Holl, 'Kirchenbegriff', 930 ss. Pablo es un testigo, que ha visto al Resucitado y un apóstol, que ha recibido de él encargo y misión. Su carisma es un ministerio. Pero la comunidad paulina se diferencia de la palestinese. En ésta hay «una jerarquía regular, un orden de imposición divina, un derecho divino de la iglesia» (935). Pablo ha cambiado esta concepción de la iglesia: Cristo pasa al primer plano: los apóstoles son servidores, no dirigentes de la comunidad que es carismática y autónoma (942-44). Cf. M. Goguel, 'La conception jerusalemite de l'Eglise et les phénomènes de pneumatisme', *Mélanges F. Cumont* (Bruges 1936) I, 209 ss. Esta perspectiva fundamental se encuentra en la base de la obra de J. Leuba, *Institution*, passim. b) Por el mismo tiempo la exégesis católica subraya la vinculación entre carisma y ministerio. Un ejemplo significativo es la obra de Dieckmann, *Verfassung*, 10, 34-5; 62; 80-104.

Pero se advierte un gran influjo del planteamiento dogmático, que se

justifica armonizando y nivelando las cartas de Pablo con las Pastorales y los Hechos de los apóstoles. «El poder de derecho de la iglesia, ejercido por un sujeto humano es divino en su origen y en su meta. El poder de santificación de la iglesia, ejercido por Cristo mismo, es humano en los órganos, por los que Cristo dispensa sus gracias y la vida. Tiene, como la iglesia misma, dos caras, una interior y divina, otra exterior y humana» (125).

*Tercera etapa. Implicación de carisma y ministerio. Convergencia de las comunidades paulina y palestinese.* a) La implicación entre carisma y ministerio se va acentuando hacia su unidad radical. Michel, 'Gnaden-gabe', 133; Grau, *Begriff*, 235. El ministerio es una «forma especial de la acción carismática». «Encargo y orden son los momentos constitutivos del ministerio cristiano primitivo» (234); J. Schniewind, 'Aufbau und Ordnung der Ekklesia nach dem NT', *Festschrift Bultmann*, 204 ss. La iglesia tiene carácter jurídico («Rechts»-charakter) y en ella el carisma y el ministerio son inseparables. G. Friedrich, 'Geist und Amt', *WuD NF 3* (1952) 61-85. «El Espíritu es el principio que configura el ministerio...». «El ministerio es el medio por el cual Dios da a los hombres su Espíritu» (82); Gewiess, 'Grundlagen', 16: «Ningún ministerio, ninguna obra en la iglesia que no sea carisma». Käsemann, 'Sätze des heiligen Rechtes', *NTS 1* (1954-55) 248-60 = *EVB II*, 69-82. «En la cristiandad primera Espíritu y derecho no están separados» (80).

b) Campenhausen, *Amt*, 37: «Sus comunidades (de Pablo) no son asociaciones místicas abandonadas a sí mismas y a su vida religiosa, sino que están vinculadas al reconocimiento del testimonio originario de Jesús y de su resurrección». Pablo, como apóstol, «está dotado con el poder divino, más alto» (47). Pero él no ejerce dominio sobre la comunidad, que «está sometida inmediatamente a Cristo mismo» (51). Al servicio de esta inmediatez con Cristo Pablo es tan sólo servidor y limita siempre su autoridad, menos en los casos, en que el evangelio está en juego» (56). Por eso la comunidad no puede ser entendida estrictamente como una organización estructurada y jerarquizada, sino más bien como un cosmos viviente de dones espirituales libres que, se sirven y complementan unos a otros (69). Falta un orden jurídico y una autoridad formal (75-6).

c) Schweizer, *Gemeinde*, 89. El orden en la comunidad paulina surge de su autocomprensión como pueblo de Dios y cuerpo de Cristo. Surge en el Espíritu, del acontecimiento histórico de Jesús Cristo, transmitido por el apóstol. El Espíritu reparte los carismas y constituye el orden. No hay ministerio que medie entre Cristo y la comunidad, que tiene un sacerdocio común. Ministerio es tan sólo diakonía. Por eso la autoridad apostólica sobre y en la comunidad, se integra en el orden espiritual comunitario (90, 179). Orden y obediencia tienen sentido, en cuanto crean el ámbito, en el que el Espíritu «puede sin impedimento realizar su servicio en la edificación de la comunidad» (93). El orden es «funcional, regulativo, servicial, no constitutivo» (186). Pablo en el planteamiento de la estructura comunitaria se sitúa entre Juan y Lucas. «La comunidad, pues, ha de buscar su camino entre Roma y Sohm» (209). Así ultimaba Schweizer un viejo planteamiento suyo. E. Schweizer, *Gemeinde nach dem NT* (Zollikon 1945); *Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Dienste* (Zürich 1946); *Geist und Gemeinde im NT* (München 1952) 10-21.

*Cuarta etapa. Contraposición entre las comunidades palestinese y paulina. El catolicismo primitivo (Frühkatholizismus), como hipótesis de trabajo.* a) Käsemann, 'Amt', *EVB I*, 109-34. La comunidad es el ámbito del señorío de Cristo, que es la Kharis, que se da en los carismas (101). La doctrina de los carismas se funda en la cristología y en la justificación (119). La epifanía

del Kyrios se manifiesta en el sacerdocio común de todos los creyentes. No existe representación cultual, ni personas santas. «Portadores del ministerio son por tanto aquí todos los bautizados, que tienen su carisma en la responsabilidad» (123). Autoridad «sólo se reconoce al servicio concretamente realizado» (125). El apóstol es un carismático más entre los carismáticos (124). Los servicios del gobierno están al final de la tabla de los carismas. «Así no se puede armonizar su concepción (de Pablo) de la esencia y el orden de la iglesia con la del catolicismo primitivo. Aquella está con respecto a ésta en brusca contradicción» (133). La comunidad paulina no ha alcanzado aún el nivel decadente de la evolución del «Frühkatholizismus», donde la estructura jurídica y la autoridad han pasado a ser constitutivas. Cf. E. Käsemann, 'Paulus und der Frühkatholizismus', *ZNThK* 60 (1963) 75-89; también 'Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche', *EvTh* 11 (1951) 13-21.

b) H. Küng, *Kirche im Konzil* (Freiburg 1964) 125-64, dialoga con esta hipótesis de Käsemann. No acepta que la evolución sea una negativa decadencia (147 ss.), pero comparte el punto de partida: «En contraposición con la comunidad paulina carismáticamente determinada, el orden de la comunidad tanto en las Pastorales como en Lucas está determinado por el catolicismo primitivo» (144). A partir de aquí Küng esbozará su tesis de contraposición entre la comunidad de Jerusalén y la de Corinto, es decir, entre la estructura comunitaria palestinese y paulina. Entre ambas habría una contraposición. *Die Kirche* (Freiburg 1968<sup>2</sup>) 495, 498. La comunidad de Jerusalén tiene un «servicio (nacido) de una misión especial», tiene «un orden presbiterial de origen judeocristiano, es decir, judío» (477). La comunidad de Corinto tiene un «servicio (nacido) del carisma libre» (395). «Las comunidades estaban llenas del Espíritu y sus dones y con ello poseían —en un orden de amor— todo lo necesario» (475). «En las comunidades paulinas el servicio realizado de hecho es el motivo, por el cual se debe sumisión, a aquellos, que se esfuerzan» (473). Esta interpretación se justifica: 1) porque en las comunidades de Pablo falta el episcopado monárquico, el presbiterio y la ordenación; 2) porque los servicios del gobierno, ocupan los penúltimos puestos entre los carismas (474-5). El planteamiento del «Frühkatholizismus» es una hipótesis de trabajo, que debe ser contrastada en los textos. Pablo no habla temática y abstractamente del orden en la iglesia. Sus cartas nos lo presentan *in actu exercitu*, al mostrar sobre todo la implicación del apostolado con los demás carismas.

*Quinta etapa. Implicación entre carisma y ministerio. Coincidencia y divergencia entre las comunidades paulina y palestinese.* La contraposición fundamental entre Corinto y Jerusalén es ficticia. Cf. P. Grelot, 'La structure ministerielle de l'Eglise d'après Saint Paul. A propos de L'Eglise de H. Küng', *Ist* 15 (1970) 398-424; 'Sur l'origine des ministères dans les églises pauliniennes', *Ist*. 16 (1971) 453-69. Hainz, *Ekklesia*, 127 ss., 280 ss., ha subrayado que en las comunidades paulinas no prevalece el puro carisma, sino que los distintos dones están dados para edificación, bajo la autoridad del apóstol. Sin embargo, sobre esta unidad de la implicación carisma-ministerio, se da la pluralidad en el orden y en la vida comunitaria. *Ib.*, 229 ss., esp. 250 s. En esta línea se mueven algunos trabajos significativos de los últimos años. J. Ernst, 'Amt und Autorität im Neuen Testament', *ThGl* 57 (1968) 170-83. En Corinto aparece «la función regulativa del ministerio» frente a los carismas (180), pues «el carisma jamás existe sin el ministerio y en absoluto contra el ministerio» (181). J. Gnllka, 'Geistliches Amt und Gemeinde nach Paulus', *Kairos* 11 (1969) 95-104. El Espíritu da a cada uno su carisma y servicio, pero el apóstol mantiene frente a todos un «derecho a indicar» cómo han de ejercerse en el orden para edificación (99, 104). K. Kertelge, 'Das

Apostelamt des Paulus, sein Ursprung und seine Bedeutung', *BZ* 14 (1970) 161-81. El apostolado es la *repraesentatio Christi*, y nace del acontecimiento de Cristo muerto y resucitado (169, 174). El ministerio apostólico está dado con la iglesia misma (180) y es «la mediación autorizada de la autocomunicación del Resucitado» (177). Por eso es servicio para toda la comunidad. Cf. también K. Kertelge, *Gemeinde und Amt im Neuen Testament* (München 1972) esp. 77 ss. Con una cierta precomprensión dogmática L. Turrado, 'Carisma y ministerio en S. Pablo', *Salm* 19 (1972) 323-53 señala también la implicación entre carisma y ministerio y acentúa la función de la jerarquía frente a los demás carismas. Merklein, *Amt*, 281 ss., 331 ss., 347 ss., ha subrayado que los carismas del anuncio (apóstoles, incluso profetas y maestros) implican ya desde Pablo el ministerio, ministerio que va poco a poco cristalizando de forma institucional. Las funciones de la iglesia, que sirven al evangelio y su tradición, son funciones constitutivas. El ministerio progresivamente institucionalizando (*Ef.*, *Past.*) es «no sólo teológicamente legítimo, sino una consecuencia última del evangelio mismo», *ib.*, 398. Se advierte claramente cómo se va alcanzando un estado de opinión que cuenta al tiempo con la unidad y el pluralismo en la vida y estructura de la comunidad primitiva. Cf. J. Hainz (ed.), *Kirche im Werden*. Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament (München-Paderborn 1976).

122 La *eksousia* del apóstol se atestigua en las cartas de Pablo por los hechos. En efecto, el apóstol manda, marca los caminos de la edificación y hasta juzga con un anatema en el que entra en juego la misma salvación. Hainz, *Ekklesia*, 59 ss., 88 ss., 111 ss., 141 ss. Desconocer estos hechos es mutillar gravemente el servicio apostólico. Ahora bien, esta singular *eksousia* es consecuencia de su misión y representación. «"Evangelio" y apostolado son conceptos que tienen la conexión más estrecha, de tal modo que en la predicación apostólica del evangelio está incluido también el poder para fundar, guiar e instruir a las comunidades». Campenhausen, 'Apostelbegriff', 110. Por ello la *eksousia* del apóstol, no es un poder que le haya concedido la comunidad, sino que se funda «en el mandato de Cristo». Wendland, 'Geist', 297. Cf. Hanson, *Unity*, 91; Sass, *Apostelamt*, 32 ss. Es importante subrayar, que el apóstol es «la autoridad» en la comunidad, no por sus cualidades personales, ni porque la comunidad desde abajo lo haya elegido y encargado. Su autoridad es la del representante y lugarteniente de Cristo. Gulin, 'Amt', 305. Más que su autoridad es la autoridad de Cristo en él, la autoridad del Kyrios, que en él se hace presente para llevar a cabo su obra. Por eso el apóstol, siendo un hermano entre los hermanos, está sin embargo de parte del Padre y del Señor, frente a la comunidad. Su obra, más que colaboración es presencialización de la obra del Señor, es decir colaborar a que él se haga presente, actúe, funde, encabece y aliente la comunidad de sus hermanos. Cf. Hainz, *Ekklesia*, esp. 271 s.; 'Zum Amtsverständnis bei Paulus, Grundlagen und Perspektiven', *ThGl* 61 (1971) 79-87. Por eso la *eksousia* es tan sólo *diakonia* y en la *diakonia* encuentra su sentido y sus límites. La *eksousia* constituye al apóstol en la *koinonia*: él es para la comunidad y la comunidad para él; la comunidad depende de él y él de la comunidad (*ib.*, 280 ss.). Por ello, aunque separado y destacado sobre sus hermanos, se siente en el último lugar, como deudor y esclavo de todos ellos. Así se explica que la autoridad, recibida del Señor, la ejerza Pablo de un modo paternal, como padre con sus propios hijos.

El servicio apostólico es realizado por Pablo concretamente en la familia de la iglesia. «Como un padre a sus hijos» (1 Tes., 2.11). «Aún 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). Sabemos que la comunidad cristiana nació en medio del pueblo obrero y

pobre y en este contexto hemos de comprender el servicio del padre, tal como el apóstol pretende vivirlo: 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 sin buscar nada de ellos, que ahorra para ellos, que se gasta por ellos (2 Cor. 12.14-15). Esta vida de padre, vivida con toda intensidad, hasta el agotamiento, no es un ideal a seguir, sino un imperativo que nace del indicativo de la obra escatológica, a la que Pablo sirve. El Padre ha querido hacer pasar a sus hijos de la esclavitud a la libertad, de la minoría a la mayoría de edad, dándoles a su Hijo (Gal. 9.1-7), para que él fuera el Hijo mayor entre los hermanos (Rom. 8.29). El Hijo nos amó y se entregó por nosotros (Gal. 2.20), según la voluntad del Padre (Gal. 1.4), de modo que en su muerte y resurrección ha aparecido el «amor que Dios nos tiene en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom. 8.39). El apóstol ha de amar a los hermanos con el mismo amor que el Padre nos ha tenido en el Hijo mayor, con el mismo amor que el Hijo mayor mismo nos ha tenido.

«Testigo me es Dios de que os amo en las entrañas de Cristo Jesús» (Fil. 1.8). La expresión *en splágnois* es sinónimo de corazón y describe al yo movido por el amor (cf. 2 Cor. 6.12; 7.15; Fil. 2.1; Film. 12). En este caso es una metonimia para designar al amor mismo en la profundidad de su sentimiento. El gen. *Khristoû Iesoû* es un genitivus auctoris y expresa que es Cristo en su amor el que está amando en el amor del apóstol. No se trata de que el amor humano de Pablo esté purificado por el amor de Cristo, sino que el amor de Cristo se actualiza y manifiesta en el amor humano del apóstol. En realidad es una expresión que traduce el «en Cristo» que, según sabemos, es estar determinado por la historia y existir en la comunión de Cristo, como exigencia necesaria de haberse incorporado al acontecimiento escatológico de su muerte y resurrección (2 Cor. 5.14). Por eso el apóstol en su amor da a los hermanos, el evangelio de Dios, con su propia vida (1 Tes. 2.8); M. Moreau, 'La notion d'évangélisation chez saint Paul', *LavThPh* 24 (1968) 258-93.

El padre, dando la vida, va engendrando a los hijos; el apóstol, al ir gastándose al servicio de los hermanos, atestiguándoles el evangelio, los engendra en Cristo. «Hijos míos, por quienes sufro dolores de parto hasta ver a Cristo formado en vosotros» (Gal. 4.19). «Para amonestaros como a hijos muy amados, porque aunque tengáis diez mil pedagogos en Cristo, pero no muchos padres, que quien os engendró en Cristo por el evangelio fui yo» (1 Cor. 4.14-15; Film. 10). El servicio apostólico de la evangelización es la generación del hombre nuevo que hace del apóstol el padre que engendra a Cristo o que desposa a su hija (la comunidad) con él (2 Cor. 11.2). En realidad es Cristo mismo, cuya persona lleva, cuyo puesto guarda y mantiene el apóstol, el que se engendra en nosotros, el que nos engendra con él como hijos del Padre y hermanos entre nosotros.

En la fraternidad el apóstol hace, pues, las veces de padre o de hermano mayor. Pero aquí mismo radica la legitimación de su autoridad de servicio, de su *eksousia* para la generación y maduración de los hermanos. El no busca nada para sí. «Yo de buena gana me gastaré y me desgastaré por vuestras almas, aunque amándoos con mayor amor, sea menos amado» (2 Cor. 12.16). Ni siquiera pretende que los hermanos se sientan vinculados a su persona (1 Cor. 1.11 ss.). Ninguno puede decir a los hermanos que es de Pablo, porque Pablo es sólo un servidor (1 Cor. 3.4 ss.). En este contexto de la pretensión del apóstol de manifestar en toda su radicalidad y gratuidad el amor de Cristo mediante el evangelio se sitúa la renuncia a sus derechos. Hainz, *Ekklesia*, 69 ss.; G. Dautzenberg, 'Der Versicht auf das apostolische Unterhaltsrecht. Eine Exegetische Untersuchung zu 1 Kor. 9', *Bibl* 50 (1969) 312-32. El servicio apostólico no pretende en nada apropiarse de los

hermanos; les da la suprema libertad de la mayoría de edad, no en la autonomía de la independencia, sino en la madurez de la religación al Señor, que les hace dueños de todas las cosas, en la medida que ellos son de Cristo y de Dios (1 Cor. 3.21). El apóstol como hermano para los hermanos, como padre para los hijos es testimonio vivo de la presencia del Señor Jesús en la comunidad.

Sobre el apóstol como padre de la comunidad, cf. *ThW V*, 1006 s.; *StB III*, 240 s. El apóstol en la comunidad es la autoridad, pero no aparece autoritariamente, sino que se ejerce en una relación paternal, inmediata y sencilla. Campenhausen, *Amt*, 49; *Begründung*, 41 ss.; Güttgemanns, *Leid. Apost.*, 170 ss. El es un padre con autoridad; que se ejerce y al tiempo se limita con el amor. Schlier, 'Amt', 6. Su paternidad es manifestación de la paternidad de Dios, aparecida en Cristo, no sólo por su palabra sino por su vida de entrega exhaustiva y desinteresada. Cf. M. Saillard, 'C'est moi qui, par l'Évangile, vous ai enfantés dans le Christ Jésus (1 Co. 4.15)', *RScR* 56 (1968) 5-41; P. Gutiérrez, *La paternité spirituel selon Saint Paul* (Paris 1968) 87 ss., 119 ss. Sin embargo su mediación no debe subrayarse tanto, que se haga del apóstol «como un sacramento de vida sobrenatural», *ib.*, 168. Su servicio paternal es para la presencia inmediata del amor que el Padre nos ha tenido en su Hijo; es decir, para la presencia del crucificado Señor de la gloria.

123 Pablo precisamente por haber recibido el carisma de ser testigo, enviado, representante y lugarteniente de Cristo, se ve obligado de raíz a estar clavado en la cruz con él y a llevar en su cuerpo sus llagas (*Gal.* 6.15, 17). La *2 Cor.* es el documento de la legitimación del apóstol ante sus enemigos por las señales del Crucificado (4.1-6, 10; 11.1-12, 10). La fuerza de Cristo se atestigua en la debilidad humana, según la ley de la actuación de Dios. La debilidad es la esfera del Crucificado, la fuerza de Dios es la esfera del Resucitado (*2 Cor.* 13.4). Pablo existe como apóstol a la sombra del *Christus passus* y quiere verse legitimado no por los carismas extraordinarios de los milagros y las revelaciones, sino por la viva muerte en cruz con él, en la paciencia y en la debilidad. H. D. Betz, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition. Eine exegetische Untersuchung zu seiner 'Apologie' 2 Korinther 10-13* (Tübingen 1972) esp. 140 ss.

Estamos en un punto importante de controversia. E. Käsemann, *Die Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu II Korinther 10-13* (Darmstadt 1942) esp. 27 ss., 40 ss., ha estudiado la *2 Cor.* y cree descubrir en ella «la tensión y el encuentro de dos concepciones del ministerio en el cristianismo primitivo» (37). En este planteamiento hay un reflejo de la disputa católico-protestante sobre el ministerio. No en vano hace al final referencia a la comprensión evangélica del ministerio (66) y la distingue de la comprensión católica cuyo origen estaría más bien en el planteamiento de la comunidad de Jerusalén. Lietzmann, *Geschichte*, I, 70 s.; I. Ranft, *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzip* (1931) 176 ss. Pablo seguiría el camino intermedio que va entre el entusiasmo (peligro de la iglesia evangélica) y el tradicionalismo (posición de la iglesia católica).

Piensa Käsemann que para los visitantes de la iglesia madre, el *métron tou kanónos* que legitima al apóstol es el estar sobre la base de la tradición apostólica, mantenida por Jerusalén. Sólo con esta medida entendida y controlada jurídicamente tiene el apóstol la señal apostólica de su *hikanótes* y *dokimé*; de lo contrario se cae en el orgullo personal y arbitrario. R. Bultmann, *Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefes* (Darmstadt 1963<sup>2</sup>) 24 ss., ve en los adversarios de Pablo a penumáticos gnósticos con su apariencia imponente (10.1, 10), con la *kaúkthesis* de los dones espirituales, *lógos*



y *gnôsis* (cf. 11.6), *optasiai* y *apokalypseis* (cf. 12.1) que serían la documentación de su poder (cf. 10.8; 13.10) y las señales de su apostolado (cf. 12.12). A Pablo se le reprocharía que le falta la medida del apóstol, por no tener el Pneuma con sus revelaciones y sus poderes. J. Roloff, *Apostolat*, 75 ss., caracteriza a los adversarios como judaístas gnostizantes, que exigen del apóstol una doble legitimación: la delegación y el pneumatismo. Pero aun cuando los adversarios de Pablo le presentaran esta doble exigencia, el apóstol puede responder presentando la radical unidad de Espíritu y misión, revelación y tradición.

Los textos revelan la vinculación entre tradición y Espíritu. Cf. H. V. Campenhausen, 'Tradition und Geist im Urchristentum', *StudGen* 4 (1951) 351 ss.; J. B. Leuba, 'Der Zusammenhang zwischen Geist und Tradition nach dem NT', *KuD* 4 (1958) 234-50; O. Moe, 'Urchristentum und Kirche', *ThLZ* 76 (1951) 707 ss. La legitimidad del apóstol proviene del Señor por el Espíritu y de la fiel comunión con la tradición. Pablo ha recibido su apostolado del Resucitado, como así ha sido reconocido por las columnas de la iglesia de Jerusalén y además en medio de su debilidad aparece la poderosa epifanía del Kyrios. Cf. H. D. Betz, 'Eine Christus-Aretalogie bei Paulus (2 Kor. 12.7-10)', *ZThK* 66 (1969) 288-305; G. G. O'Collins, 'Power Made Perfect in Weakness: 2 Cor. 12:9-10', *CBQ* 33 (1971) 528-37. En cambio la legitimación es obra de la entrega y del servicio apostólico, que acaban configurando al apóstol paciente con su Señor. Cf. Güttgemanns, *Leid. Apost.*, 94 ss. En toda esta polémica de Pablo y sus adversarios se deja entrever no tanto la diferencia entre dos concepciones de la estructura del ministerio apostólico, cuanto la diferencia entre legitimidad y legitimación. Con la legitimidad no está dada de suyo la legitimación. Si la legitimidad es un don del Señor, la legitimación es una tarea del apóstol detrás del Señor. Si la legitimidad es la religación constitutiva del apóstol a su Señor, la legitimación es la obligación consecutiva del servicio a su señorío.

Pablo no quiere hablar tanto de legitimidad, cuanto testimoniar la legitimación. Pablo quiere partir, como dato existencial de su seguimiento del Señor, del testimonio de que también él y más que nadie, está incautado y comprometido por el Señor Jesús. Por eso puede volverse además a los hermanos que le siguen detrás de Cristo y con la autoridad del Señor mandarles y exigirles que anden según el modelo que tienen de él, palpable ante sus ojos (*Fil.*, 3.17); para edificación de su comunidad. El *métron tou kanónos* de la legitimación es ni más ni menos que el *érgon en Kyriôî*, la obra de *diakonia* para la *oikodomé*, que el apóstol, fiel a su Señor, realiza en la entrega total de su persona y su vida a muerte. Hainz, *Ekklesia*, 311 ss. En la entrega de su vida a muerte por los hermanos, en el amor de Jesús, se atestigua que en el apóstol sufriente, en su vaso de barro, actúa en verdad el Señor continuando su obra. Cf. M. Rissi, *Studien zum zweiten Korintherbrief* (Zürich 1969) 42-64; Güttgemanns, *Leid. Apost.*, 94 ss. Así responde Pablo a los adversarios, que se tenían por *diákonoi Khristoû*. Cf. W. Ellis, 'Doulos and Diakonos. A Note on a Pauline Usage', *AusBR* 17 (1969) 7-8; W. Schrage, 'Leid, Kreuz und Eschaton. Die Peristasenkataloge als Merkmale paulinischer theologia crucis und Eschatologie', *EvTh* 34 (1974) 141-75.

124 El apóstol aparece con la *eksousia* sobre los demás carismáticos. «Todos los carismas deben medirse en la norma de la predicación apostólica de salvación... Los carismas reciben el mensaje apostólico y lo desarrollan según las múltiples necesidades de la comunidad». Grau, *Begriff*, 250. El ejercicio de los carismas está, pues, sometido a la autoridad apostólica, que proclama el evangelio, aunque sus implicaciones concretas en la acción sean

discernidas por todos. Cf. K. Wengst, 'Das Zusammenkommen der Gemeinde und ihr «Gottesdienst» nach Paulus', *EvTh* 33 (1973) 547-59. La autoridad del apóstol proviene, pues, originariamente, del encargo de anunciar el evangelio. Cf. J. H. Schütz, *Paul and the Anatomy of Apostolical Authority* (New York 1975). «El apóstol con su autoridad marca los criterios para juzgar los carismas y conducirlos a la edificación de la comunidad». Brosch, *Charismen*, 178. Käsemann, *EVB* I, 119 ss., ha señalado tres: a cada uno lo suyo (*Rom.* 12.3; *1 Cor.* 3.5; 11.18; 12.7; *Ef.* 4.7), unos por otros (*1 Cor.* 12.25) y sumisión al Señor (*Rom.* 12.10; *Fil.* 2.3; *1 Pedr.* 5.5; *Ef.* 5.21). Más adecuada a los textos parece la perspectiva de Hasenhüttl, *Charisma*, 113 ss., que distingue dos criterios: el criterio del Espíritu y el de la edificación de la comunidad.

En realidad, Pablo marca criterios. En primer lugar, la verdadera inserción de los carismas en el acontecimiento escatológico del Padre por el Señor en el Espíritu. El Espíritu en su acción sobre la comunidad impulsa y exige llamar Señor a Jesús. Cf. T. Holtz, 'Das Kennzeichen des Geistes (1 Kor. XII.1-3)', *NTS* 18 (1972) 365-76. Por ser este acontecimiento una donación de dones, no es extraño que este criterio se concrete «en el Espíritu». En segundo lugar, la verdadera incorporación al acontecimiento eclesial, es decir, la entrega en obediencia al Señor en el Espíritu, que convierte la gracia recibida en servicio de edificación. De este modo los carismas quedan medidos con la «medida de Cristo», la «medida de la gracia», la «medida de la fe». El apóstol «puede exigir obediencia» con una «autoridad de representación». Pablo manda y exhorta en nombre del Señor Jesús (*1 Tes.* 4.2; *2 Tes.* 3.6; *2 Cor.* 1.10), con una autoridad vinculada a Jesús Cristo». Schlier, 'Amt', 5; Cerfaux, *Eglise*, 383 ss.

El ministerio apostólico está descrito esencialmente como diakonía. «La determinación de la misión como «servicio no es la renuncia a la autoridad, sino la destrucción de la autoridad humana, que sería anulación de la libertad. En cuanto el que predica está de parte del Señor, puede reclamar la suprema autoridad. Pero ésta se dirige también críticamente contra el mismo. El la tiene, en cuanto él «no se anuncia a sí mismo» (*2 Cor.* 4.5). La autoridad no justifica pretensiones y exigencias arbitrarias. Conzelmann, *Kor.*, 91. El apóstol exige medidas para la realización del señorío de Cristo en toda su potencia e inmediatez. Campenhausen, *Amt*, 52, 57. Su *eksousía*, como representante de Cristo, no lo sustituye, sino que guarda su puesto, haciéndolo presente en la inmediatez de su señorío. Por eso no se interpone entre los hermanos y el Señor, ni entre unos hermanos y otros, ni entre los hermanos y el mundo. Al hacer con autoridad que todos con sus carismas se concentren en Cristo, se midan por él y se proyecten desde él, hace posible que los hermanos se encuentren con él y entre ellos en la inmediatez de la comunión y que se lancen al mundo potenciados y responsabilizados para ejercer por propia cuenta, en la inmediatez de su encuentro con el mundo, el señorío de Aquél que lleva todo a su plenitud.

Este es el verdadero sentido de la *oikodomé*. No se trata primariamente del «progreso moral de la vida cristiana» (Dupont, *Gnosis*, 246), ni siquiera de la conjunción en la unidad de los distintos dones. Edificar es incorporar al señorío de Cristo en el Espíritu; someter la comunidad al Kyrios en el universo, para que nazca la comunión fraternal de los dones y la realidad entera se consume en el amor de Cristo. En esta perspectiva se comprende cómo la autoridad y la institución están en función del servicio y la comunión. Cf. Schniewind, 'Aufbau', 204 ss.; Campenhausen, *Amt*, 62; Schweizer, *Gemeinde*, 89, 93, 186; S. Meurer, *Das Recht im Dienst der Versöhnung un des Friedens*. Studie zur Frage des Rechts nach den Neuen Testament (Zürich 1972) esp. 117 ss.

125 Ahora podemos responder a la pregunta que quedó planteada sobre la estructuración eclesial. Este análisis de los distintos servicios en la iglesia nos ha revelado que su estructura es al tiempo carismática y jurídica. La comunidad es una manifestación de la obra escatológica del Padre por su Hijo en el Espíritu. Esta manifestación es el Carisma que se da en los distintos carismas, y es también la justicia que se ejerce en las relaciones comunitarias del derecho divino. Carisma y derecho se dan implicados en su origen y en su difusión. Este hecho se advierte en los tres elementos de mediación del acontecimiento escatológico al acontecimiento íntimo de la iglesia: la palabra, la eucaristía y el seguimiento. Estos exigen un orden de relaciones, de modo que, si no se realizan, puede darse la excomunión. El que prostituye el evangelio, el que traiciona la eucaristía, el que es radicalmente infiel al seguimiento, queda excluido de la comunidad. El derecho divino ejercido en indicativo exige el cumplimiento imperativo de este derecho. Todos los hermanos con sus distintos carismas se ven sometidos y medidos por este don de Cristo, que es al mismo tiempo medida para que los dones se concentren, se refieran unos a otros y se complementen. Ahora bien, entre todos los demás servicios, el apostolado es el que sirve inmediatamente al establecimiento del derecho divino, con una autoridad para la edificación. El apóstol, como testigo, enviado y representante de Cristo, sirviendo al evangelio, a la eucaristía y al seguimiento hace que todos los hermanos se sometan al Señor, se edifiquen mutuamente en la comunidad y se proyecten más allá de ella a su puesto en el mundo para realizar el señorío del Kyrios hacia el reino de Dios. De este modo se resuelve la antinomia entre carisma e institución. La coimplicación de gracia y derecho en el origen de la comunidad, en los medios de su edificación y en la autoridad que avoca hacia ella son el fundamento de la unidad indivisa de la comunidad invisible y visible, carismática y jurídica.

## Tercera Parte

### 1.—Desde antes

1 Para todo este problema conviene tener en cuenta cómo Pablo comprende la historia de la salvación. Cf. M. Legido López, 'Perspectivas sobre la comprensión paulina de la historia salvífica (1893-1972)', *Salm* 22 (1975) 5-24.

1\* Para el análisis exegético, cf. Weiss, *Kor.*, 54 ss.; Conzelmann, *Kor.*, 79 ss.; Schlatter, *Bote*, 113 ss.; Wendland, *Kor.*, 27 ss.; Allo, *Cor.*, 39 ss.; Hering, *Cor.*, 25 ss.; Robertson-Plummer, *Cor.*, 37 ss. Este texto debe ser encuadrado en la confluencia del ambiente misterioso (Wilckens, *Weisheit*, 60 ss.) y de la tradición sapiencial y apocalíptica (H. Conzelmann, 'Paulus und die Weisheit', *NTS* 12 (1965) 231-34). Pablo pretende responder a aquél desde esta perspectiva de la tradición judía. Para ello expresa su reflexión sobre la predestinación, en el «esquema de revelación». Cf. Lührmann, *Offenbarungsverständnis*, 124 ss.; Dahl, 'Christusverkündigung', 3-9.

2 La *sophía en mysteriōi* (v. 7) debe entenderse aquí en la confluencia de la tradición sapiencial (*Sab.* 2.22; 6.22; 14.15, 23) y apocalíptica (*Dan.* 2, 18 s., 27 ss.; 1 QS 3.13 ss.; 4.6.22; 11.3 ss.). Cf. R. E. Brown, 'The Semitic Background of the NT Mysterion', *Bibl* 39 (1958) 426 ss.; 40 (1959) 70 ss.; B. Rigaux, 'Révélation des Mystères et Perfection à Qumrân et dans le Nouveau Testament', *NTS* 4 (1957) 237 ss. El plan y los bienes de salvación

es la *sophia theou* que estaba oculta, pero que se revela ahora. Bultmann, GV I, 43, cree que se trata del «plan de salvación, cuyo conocimiento es un carisma, que igualmente se llama sabiduría»; cf. también Schlier, *Zeit*, 226 s. Lietzmann, *Kor.*, 11 s., lo entiende como la «decisión divina», y Kümmel, 170, afirma que al decir Pablo que la sabiduría está destinada a nuestra gloria, muestra que «el contenido de la *sophia*, que ahora se revela, debe ser la altura y la profundidad del plan escatológico de la salvación de Dios». Claramente se advierte que el acontecimiento escatológico, acontecido ahora, estaba ya proyectado desde antes de los siglos. Ahora bien, de nuevo encontramos aquí la concentración cristológica. La sabiduría oculta «no es otra cosa que el *Cristo crucificado*». Baumann, *Mitte*, 277. La sabiduría de Dios, insiste también Wilckens, *Weisheit*, 71, «es un predicado cristológico y no designa otra cosa que la persona misma del *Kyrios tés dókses*». Cristo es el supremo y definitivo bien de salvación para nosotros. A. von Roon, 'The relation between Christ and the Wisdom of God according Paulus', *NovT* 16 (1974) 207-39. Se le llama «Señor de la gloria», con un predicado propio de Dios (cf. *Ef.* 1.17; *Hebr.* 9.5), pero al tiempo haciendo relación a nuestra comunión con él: v. 8 *Kyrios tés dókses* / v. 7 *eis dóksan hemón* (cf. *2 Cor.* 4.17; *Rom.* 8.18, 21, 30). Conzelmann, *ib.*, 80. Este «pro nobis» proyectado ya desde la eternidad «para gloria nuestra» (2.7), hace que la comunidad del Señor, destinataria del plan salvífico, esté ya desde siempre vinculada a él, proyectada en él. De todos modos, lo que se pretende en último término no es la congregación de la iglesia sino el señorío del *Kyrios*, al cual ha de servir la comunidad escatológica.

3 El problema del plan eterno de salvación en la reflexión teológica de Pablo ha sido afrontado aquí desde la perspectiva de la predestinación. Cf. J. Dalmer, 'Zur paulinischen Erwählungslehre', *Greifswalder Studien. Festschrift H. Cremer* (Gütersloh 1895) 183-206; R. Liechtenhan, *Die göttliche Vorherbestimmung bei Paulus und in der posidonianischen Philosophie* (Göttingen 1922); E. von Dobschütz, 'Prädestination', *ThStKr* 106 NF 1 (1934-35) 9-19; F. Davidson, *Pauline Predestination* (London 1946); E. Dinkler, 'Prädestination bei Paulus. Exegetische Bemerkungen zum Römerbrief', en *Festschrift G. Dehn* (Neukirchen 1957) 81-102; J. Dupont, *Gnosis*, 88 ss.; Chr. Müller, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Untersuchung zu Römer 9-11* (Göttingen 1964) 75 ss.; Luz, *Geschichtsverständnis*, 227 ss.; H. M. Dion, 'La predestination chez Saint Paul', *RScR* 53 (1965) 5-43; C. Spicq, *BThW* II (1962<sup>2</sup>) 1176-87. El plan eterno de salvación está visto por Pablo no desde la *pronoia* helénica, sino desde la *próthesis* bíblica, enmarcada en la comprensión sapiencial-apocalíptica. El propósito de salvación (v. 7 *proórisen*; v. 9 *hetoimasen*; cf. *ThW* V, 457; III, 889; II, 70 ss.) está descrito con términos veterotestamentarios: *Is.* 64, 3; *Ps.* 30.20; *Jer.* 3.16; cf. *Prov.* 30.1-4; *Ecl.* 1.10; *Job* 28; *As.* 11.34. Es el plan de salvación, que Dios tiene sobre la historia. La comunidad escatológica se siente destinataria de este plan desde sus mismos orígenes. Pues el plan son «bienes» (v. 9 *ha; hósá*) destinados a ella: «a los que le aman» (v. 9), los «llamados *katà próthesin*» (*Rom.* 8.28). Más aún, el plan, según vimos, es una persona: la Sabiduría (v. 6), el Cristo, revestido de la gloria de la sabiduría, el Señor (v. 8). Feuillet, *Sagesse*, 37 ss. Este *Kyrios* de la gloria (*Gal.* 6.14), desde antes de los siglos, fue destinado para compartir la gloria a los suyos. La unión con Cristo de la comunidad escatológica (*Allo, Cor.*, 41) es el plan de salvación, que va desde la eternidad a la eternidad.

4 Cf. Weiss, *Kor.*, 222 ss.; Conzelmann, *Kor.*, 170 ss.; Schlatter, *Bote*, 255 ss.; Lietzmann-Kümmel, *Kor.*, 37-38, 179; Allo, *Cor.*, 201; Hering, *Cor.*, 64 ss.; Roerberston-Plummer, *Cor.*, 167 ss.; Wendland, *Kor.*, 68 s.

5 Cristo, el Señor, es el mediador de la creación y de la revelación. Este hecho presupone sin duda la cristología de la preexistencia, según ya advertimos: Windisch, 'Weisheit', 220 ss.; Eltester, *Eikon*, 130 ss.; Wilkens, *Weisheit*, 197 ss.; Hegermann, *Schöpfungsmittler*, 110 ss. La obra creadora y la acción escatológica provienen desde antes de los siglos por el Señor. «Si el Revelador es el Mediador de la creación, entonces se afirma que la revelación no se agota en su aparición histórica, sino que precede a la creación». Conzelmann, *ib.*, 172. El «nosotros por él» (8.6), con la mediación cristológica, encierra la implicación eclesiológica. Desde la preexistencia a la consumación el acontecimiento escatológico, que constituye la comunidad dentro del cosmos, se ha realizado por Cristo. Cf. Thüsing, *Per Christum*, 225 ss. En la iglesia se revela la creación. Käsemann, *Leib*, 157.

6 La perspectiva «desde antes», que encontramos en 1 Cor. 8.6 proyecta su luz sobre la perspectiva del «ahora» de 1 Cor. 1.18 ss. La comunidad de los pobres existe *in Christo Iesu* (1.30). Ahora se ha cumplido la elección eterna: La *kléisis* (v. 26), presencializa la *eklogé*: *ekseléksato* (v. 27-28; cf. *Rom.* 8.28 s.; 9.11 s.). Ahora bien, 1 Cor. 8.6 ve este acontecimiento desde la preexistencia, contrastando e implicando el *tá pánta* y el *hemeis*. Esto supone que en el fondo subyace una comprensión de la constitución de la comunidad escatológica, como nueva creación. Conzelmann, *ib.*, 66. «Detrás de esta diferenciación entre el "todo" y el "nosotros", está la contraposición entre la vieja y la nueva creación, entre este tiempo y el porvenir, entre el hombre viejo y el hombre nuevo. Para ambas creaciones, la vieja y la nueva, el creador es el mismo y también el mismo aquél, por quien sucede la acción de Dios». Schlatter, *ib.*, 256. Creación y comunidad («nosotros») están una frente a la otra, pero ambas relacionadas al mismo Dios y al mismo Señor. Wendland, *ib.*, 69. Esto hace que la meta definitiva no sea la iglesia, sino el reino. El «todo» es para el «nosotros»; ambos para el Señor y el Señor para el Padre.

7 Es importante advertir la situación de este fragmento en el contexto. Aparece después de *Rom.* 8.18-27, donde se han mostrado los dolores de los hijos de Dios con los dolores de parto de la creación entera hacia la consumación de la filiación y de la liberación. La comunidad dividida y perseguida se siente débil para acometer la obra escatológica. Vive en el «aún no». Pero al tiempo la salvación ha irrumpido «ya» en ella. Los v. 14-17b y 28-30 expresan la seguridad de que Dios lleva adelante su obra a pesar de la debilidad, de la transitoriedad y del dolor humanos. La certeza de la salvación presente depende del plan de salvación eterno, que se está realizando. Cf. B. Mayer, *Unter Gottes Heilsratschluss Prädestinationsausagen bei Paulus* (Würzburg 1974) 165, 314 ss. Para el análisis exegético de *Rom.* 8.28-30, cf. Michel, *Röm.*, 209 ss.; Schlatter, *Gerecht.*, 281 ss.; Nygren, *Röm.*, 245 ss.; Lagrange, *Rom.*, 213 ss.; Leenhart, *Rom.*, 132 ss.; Althaus, *Röm.*, 94 ss.; Sanday-Headlam, *Rom.*, 215 ss.; Käsemann, *Röm.*, 232 ss.

En principio se parte de la autoconciencia comunitaria. «Sabemos en efecto» (8.28) presupone que se cita algo conocido en la tradición, que incluso se remonta a la comunidad judía (Ber. 60b; Taan. 21a). Cf. C. E. B. Cranfield, 'Romans VIII, 28', *SJTh* 19 (1966) 204-15. Ellos son «los que aman a Dios», los «santos» y «elegidos» precisamente por haber sido amados por Dios (*Rom.* 8.37; 1 Cor. 8.3). Cf. H. R. Balz, *Heilsvertrauen und Welterfahrung. Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Römer 8.18-39* (München 1971) 104 s. A diferencia de la concepción judía, no somos nosotros los que aman, sino los amados, o para decirlo más exactamente, los que aman por haber sido antes amados. Cf. J. B. Bauer, 'Tois agapôsîn tôn theón', *R.* 8.28 (1 Cor. 2.9; 1 Cor. 8.3)', *ZNW* 50 (1959) 106-12, esp. 108 ss. En este ámbito del amor

que «Dios nos ha tenido en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom. 8.39), nada puede arrancarnos de él, sino que todas las fuerzas, poderes y acontecimientos del universo y de la historia, todo coopera a nuestro bien, a la consumación de la salvación escatológica (8.28; 10.15). Esta confiada certeza nace de que la comunidad se está viendo nacer desde el plan de amor que Dios la ha tenido antes del tiempo.

8 «La *próthesis* no es una especulación teológica, sino la voluntad de Dios, que se manifiesta en el evangelio (advierde el *kletois!*), pero que se ha decidido en la eternidad». Michel, *ib.*, 211; *ThW* VIII, 165 ss. A pesar de su apariencia helenística, el término procede del mundo judío y hay que ponerlo en relación con el designio de salvación (Is. 25.1; Job 38.2; 42.3), con el que Dios desde el principio distinguió sus obras (*Eclo.* 18.26). No se trata aquí de la determinación de los llamados (Orig., *Comm. in R.* 7.7, *PG* 14, 1121 s.; Cir. *Procatech.* I, *PG* 33, 333 s.), ni de la separación entre llamados y elegidos en el sentido de *Mt.* 22.14 (*Aug. Contra duas ep. Pelag.* II, 10, 22, *PL* 44, 536), sino de la decisión originaria de Dios por la que se funda el acontecimiento salvador en Cristo y el camino de la comunidad. «La existencia de la comunidad se basa en la decisión originaria de Dios, en la cual la voluntad para la realización de la gloria escatológica coincide con la voluntad de afirmación de la comunidad que está frente a él en el amor». *ThW* VIII, 167. Ahora bien, tanto el conocimiento como el amor a la comunidad eclesial sobrepasan todos los méritos de ésta y en modo alguno los tienen en cuenta.

Todos, judíos y griegos, han pecado. Parece como si Dios les hubiera encerrado a todos en la incredulidad, para compadecerse en la absoluta gratuidad de todos (*Rom.* 11.32). Ninguno se anticipó a darle un don, para obligarle a dar. Ninguno se anticipó a aconsejarle. «Oh profundidad de la riqueza y de la sabiduría y del conocimiento de Dios» (11.33). Sobre el contexto histórico religioso cf. G. Bornkamm, 'Der Lobpreis Gottes (Römer 11, 33-36)', *GA* I, 70 s.; Norden, *Agn. Theos.*, 240 ss. *Ploutos* es la riqueza de los dones preparados para la donación (*Rom.* 2.4; 9.23; 10.12); *sophía* y *gnósis* son términos apocalípticos (*4 Esdr.* 14.40; *Apoc.* 13.18) que expresan el plan oculto misterioso de Dios y su penetración en él (*1 Cor.* 1.19; *Col.* 1.9; 2.2). En el origen del propósito del amor, que conoce y se da y se apropia de los amados, está sólo la decisión soberana del Padre, «del cual y por el cual y hacia el cual son todas las cosas» (11.36). Aquí no tenemos una teología de la historia (Bultmann, *NThT*, 229; Vögtle, 'Zukunft', 169), sino la confesión de que el plan salvador de Dios (*1 Cor.* 8.6; *Rom.* 8.29 s.) es una decisión *sola gratia*. Käsemann, *Röm.*, 306. Por eso las determinaciones de su derecho en su juicio son insondables y los caminos históricos de su realización son inescrutables (11.33).

La comunidad, que en un himno ha adorado y glorificado el designio del Padre, que se esconde inaccesible en la soberanía de la libertad de su amor, confiesa sin embargo saber que el Padre la conoció y la predestinó de antemano. La comunidad está viendo nacer desde la eternidad el plan de salvación (cf. *1 Cor.* 1.18 ss.; *2 Cor.* 2.15 s.), que ahora experimenta al ser convocada por la palabra. Käsemann, *Röm.*, 233. Sobre el problema de la predestinación, cf. E. B. Allo, 'Versets 28-30 du chap. VIII ad Rom. La question de la prédestination dans l'épître aux Romains', *RSPHTh* 7 (1913) 263-73; Dobschütz, 'Prädestination', 10; Davidson, *Predestination*, 13. Respecto de nuestro pasaje, cf. K. Grayston, 'The Doctrine of Election in Romans 8.28-30', *StEv* II (1963) 574-83.

9 Parece que en *Rom.* 8.28-30 encontramos un estilo acuñado, que hace pensar en un fragmento con rasgos comunitarios y litúrgicos, es decir, una

expresión de la autoconciencia comunitaria, cf. Dinkler, 'Prädestination', 86; Jervell, *Imago*, 272-75; Stuhlmacher, *Gerechtigkeit*, 186; Grayston, *Election*, 574 ss.; Luz, *Geschichtsverständnis*, 250 s. La comunidad reunida en torno al Hijo primogénito se ve naciendo desde el plan eterno de filiación, que el Padre se ha propuesto en él: 3.29 *symmórhous tēs eikónos tou̅ hyio̅u, eis tò einai autòn protótokon en pollois adelphois*. El Cristo y los suyos son ya desde la eternidad inseparables. En el transfondo está la concepción apocalíptica de que el Mesías con sus compañeros (4 *Esd.* 7.28) y el Hijo del hombre con sus santos (*Dan.* 7.14-27) se manifestarán unidos desde la gloria. Pero aquí Pablo ha reinterpretado este dato desde la experiencia de la comunidad escatológica que se siente ya como familia de hijos y hermanos hacia la consumación de la filiación. En ella ha aparecido el Cristo, muerto, resucitado y entronizado como Señor, en quien ha descubierto la «imagen de Dios» (2 *Cor.* 4.3), con el que ha de configurarse transformándose de gloria en gloria (2 *Cor.* 3.18).

En nuestro contexto Pablo no está hablando sólo del Cristo entronizado (cf. 1 *Cor.* 15, 49; 2 *Cor.* 3.18; *Col.* 1.18; *Fil.* 3.10 s.), con el cual hemos de configurarnos. Cf. Larson, *Vorbild*, 303 s. También se habla de la anticipación de la salvación en la comunidad ya ahora. Cf. Balz, *Heilvertrauen*, 110 s. En este sentido tendríamos aquí una clara referencia a la configuración de los hijos en el Hijo obrada en el acontecimiento bautismal. Käsemann, *Röm.*, 234. Pero no debe olvidarse que la configuración apunta en último término a la consumación escatológica, cuando el Hijo será el primogénito entre muchos hermanos configurados en su gloria. Cf. P. von der Osten-Sacken, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Theologie* (Göttingen 1975) 73 ss., esp. 76. Este hecho acontecido en el éskhaton sólo se explica exhaustivamente desde la preexistencia. La comprensión de la predestinación es, en efecto, una función de la cristología. Osten-Sacken, *ib.*, 282. «El reconocimiento y la pre-destinación que tiene como meta del hombre la configuración con el Hijo, es el fundamento oculto, sobre el que descansa la comunidad de Dios con los creyentes». Schlatter, *ib.*, 283. «Ser imagen de Dios o ser imagen de Cristo significa recibir la *huiiothesia*, v. 23, 29. Como anticipación de la semejanza total con Cristo tenemos el *pneuma huiiothesias*, 8.15. Por fin, en la resurrección tenemos la *huiiothesia*, porque entonces somos igual a Cristo». Jervell, *Imago*, 279. Esto nos muestra que el plan de filiación que el Padre tiene sobre la comunidad se inserta en todo el acontecimiento de Cristo (Luz, *Geschichtsverständnis*, 253), que es el acontecimiento escatológico total del reino de Dios.

El plan eterno de la *próthesis* es el proyecto de una segunda creación. En la primera el universo entero estuvo sometido a la imagen de Dios, el hombre, por el que quedó esclavizado en la servidumbre de la corrupción (*Rom.* 8.20; cf. *Gen.* 1.27). Sin embargo de antemano estuvo pretendida, amada, conocida y determinada la familia de los hijos, presidida por el Hijo, como Primogénito y Señor, configurada a su imagen para que la creación entera alcance la libertad de los hijos de Dios (*Rom.* 8.19). Cf. Schille, *Hymnen*, 89 s.; Jervell, *Imago*, 275 ss.; Luz, *Geschichtsverständnis*, 251 ss. Los versos 8.28-29 son el fundamento del acontecimiento que se describe en 8.18-27 y en 8.31-39. En el plan del amor que el Padre nos ha tenido en su Hijo, todas las cosas del universo y de la historia están destinadas a cooperar al avance de la comunidad escatológica, pero ésta a su vez está destinada a consumir el acontecimiento escatológico, que irradia la filiación a la creación entera. Sólo en esta doble perspectiva se puede comprender la pre-destinación en todas sus dimensiones.

10 Cf. Lohse, *Kol.*, 85 ss.; Dibelius-Greeven, *Kol.*, 12 ss.; Lohmeyer, *Kol.*,

54 ss.; Schmauch, *Kol.*, 47 ss.; Masson, *Col.*, 98 ss.; Abbott, *Col.*, 204 ss.; Deichgräber, *Gotteshymnus*, 143 ss. Cf. los análisis recientes de Christ, Burger, *Schöpfung und Versöhnung*. Studien zum liturgischen Gut in Kolosser- und Epheserbrief (Neukirchen 1975) 3 ss. También aquí se parte de la conciencia escatológica de la comunidad, que se sabe trasladada por Dios desde el poder de las tinieblas al reino del Hijo de su amor (1.13). En este ámbito de su señorío, el himno pretende proclamar la soberanía del Kyrios, documentándola en su mediación de la creación y de la reconciliación. En este contexto nos interesa limitar el análisis a la primera parte, v. 15-18, para precisar la implicación del «todo» y «la iglesia» en el plan de Dios realizado por su Hijo.

Los títulos de Cristo «imagen del Dios invisible», «primogénito de toda la creación» (1.15) nos remiten a la preexistencia. *Eikón* y *protótokos* tienen aquí un sentido cósmico más acentuado que en *Rom.* 8.29. La diferencia del contexto así lo exige. En *Rom.* 8.29 hacen referencia inmediatamente a la comunidad eclesial y mediatamente a la creación. En *Col.* 1.15 hacen referencia inmediata a la creación (pues lo que está en juego en Colosas es el señorío cósmico de Cristo sobre todos los poderes), y mediatamente a la comunidad eclesial. Además en esta parte del himno, el diálogo con la cosmovisión y el lenguaje helenístico es mucho más intenso. Parece que en su forma prepaolina los versos v. 15-18 cantaban al Kyrios sobre el universo.

Pablo acentúa la dimensión eclesiológica con la glosa «de la iglesia» (v. 18). No se trata de un simple añadido, sino de una nueva perspectiva, que abarca todo el himno. «La introducción del *tēs ekklesias* (v. 18) tiene un valor dogmático. Ilustra el ser trasladado al reino del Hijo y transforma la afirmación cosmológica en la escatológica». Käsemann, *EVB* I, 50; cf. E. Schweizer, *Antilegomena*, 245. Ahora bien, el fragmento cosmológico (15-18) situado entre las dos referencias eclesiológicas (13-14/18), manteniendo una dimensión estrictamente cósmica, adquiere al tiempo una cualificación eclesial. El paréntesis 13-4/18 no es mero encuadramiento externo, sino perspectiva fundamental donde se asume el texto de la tradición. El paralelismo de las expresiones en v. 17 y v. 18 ha hecho pensar en la intencionalidad teológica de empalmar cosmología y eclesiológica. Lo que une ambas dimensiones del himno es el mismo Kyrios, que encabeza el cosmos y la iglesia. Cf. Dibelius-Greeven, *Kol.*, 10; Dupont, *Gnosis*, 121 s.; Maurer, *Herrschaft*, 82 s. No hay camino hacia la creación, si no es a través del perdón, que acontece en la iglesia, donde irrumpe la nueva creación. Käsemann, *EVB* I, 46. El autor de la carta corrige la cosmología colosense, vinculándola estrechamente a la eclesiológica. Jesús es Señor del universo, en la iglesia. Schweizer, *Erniedrigung*, 103 s.

La dimensión cosmológica ha sido asumida por el judaísmo helenístico desde la tradición sapiencial y apocalíptica. Cristo, como *imago Dei*, no está, pues, interpretado, según vimos, desde la idea que el demiurgo tiene como modelo para hacer el cosmos, imagen visible del Dios invisible (Plat. *Tim.* 92c) sino desde la sabiduría de Dios, que estuvo al comienzo de la creación junto a él (*Prov.* 8.22 s.) y que la apocalíptica ve también en su dimensión soteriológica, apareciendo con el Espíritu que habita en el Hijo del hombre (et. *Hen.* 49, 1.3) o poniendo su asiento en Israel, el pueblo de la ley (*Eclo.* 24.7, 11). En la sabiduría mediadora de la creación y de la salvación se dan implicados cosmología y soteriológica. Lohse, *Kol.*, 79, 86 s. Pudiera parecer que esta referencia eclesiológica, añadida al himno, limita y estrecha el horizonte cósmico. Cf. Bornkamm, *GA* II, 197. Sin embargo la acentuación del *tà panta* (v. 16.17) obliga a pensar que se mantienen ambas dimensiones implicadas. Según esto, tanto por la implicación cristológica como



por el transfondo histórico-religioso, iglesia y mundo se dan aquí en recíproca implicación.

11 En el fragmento Col. 1.15-18 asistimos a una trasposición del cosmos, bajo su perspectiva helenística (Dibelius-Greeven, *ib.*, 14-17), en el señorío de Cristo, bajo la perspectiva escatológica. La primogenitura de Cristo sobre la creación no se explica desde la concepción griega de la naturaleza, sino desde la concepción judía de la creación. La creación abarca los cielos y la tierra, las cosas visibles e invisibles. Está dividida en distintos ámbitos de poderes, en distintos señoríos. Pero todos ellos *tà pánta*, son *ktisis*, en cuanto escenario creado por Dios para el desarrollo de la historia humana. Así se explica que Cristo, el Hijo, *eikòn tou theou*, sea *Kyrios*. Pero el título *protótokos* hace también referencia a una comunidad familiar. El universo en la concepción judía es una inmensa casa donde avanza la familia de la humanidad. En esta perspectiva histórica se entiende la constitución del cosmos, con su determinación cristológica. Las preposiciones *en / diá / eis* han perdido su carácter panteísta-naturalista para cualificar un acontecimiento histórico único, que abarca desde la creación hasta la reconciliación escatológica.

La comunidad cristiana ha tomado de la sinagoga helenística la formulación estoica de la confesión de Dios como Creador. Cf. Marc. Aur. 4.23, 2; Ps. Arist. de mund. 6; Corp. Herm. 5.10; Sen. Ep. 65.8; Fil. Cher. 125. Cf. Norden, *Agn. Theos*, 249 s., 347 s. Esta confesión recibe su complementariedad cristológica: Rom. 11.36 → 1 Cor. 8.6. Por eso aquí no encontramos aplicado a Cristo la preposición *eks*. La creación y la reconciliación continúan siendo en último término obra del Padre. Las preposiciones *diá / en / eis* hablan de una mediación, que es al tiempo incorporación. Ahora bien, se trata de precisar la incorporación *en autōi* (v. 17). El trasfondo histórico religioso no es el hombre originario de la gnosis. Por eso el *en* no tiene sin más una significación local de inclusión en el macroánthros. Cf. Dibelius-Greeven, *Kol.*, 14 s.; Jervell, *Imago*, 226; F. B. Craddock, '«All Things in Him», A critical note on Col. 1.15-20', *NTS* 12 (1965) 78-80. El marco histórico religioso es más bien la literatura sapiencial judía. Cf. Hegermann, *Schöpfungsmittler*, 70, 96. Por ello el *en autōi* (v. 17) debe ser interpretado en sentido instrumental. Del mismo modo que la sabiduría realiza la mediación de la creación y del señorío de Dios, así el *Kyrios* no sólo media en la obra creadora, sino que establece el reino del Hijo amado hacia la consumación de la obra escatológica. Lohse, *Kol.*, 90; A. Feuillet, '«La Création de l'Univers» dans le Christ d'après l'Épître aux Colossiens (1.16 s.)', *NTS* 12 (1965) 1-9. Por la mediación se crea la consistencia, la comunión bajo el *Kyrios*. El no es la *forma substantialis*, que da a todo la realidad de su ser y convierte el caos en cosmos. Lohmeyer, *Kol.*, 57. Es el Señor que inicia un cosmos nuevo, una nueva creación.

El misterio oculto desde antes de los siglos en Dios abarca el universo entero, que ha de convertirse en el señorío del *Kyrios*. Lohse, *ib.*, 89-95; Schmauch, *ib.*, 53-55. Cf. Ch. Maurer, 'Die Begründung der Herrschaft Christi über die Mächte nach Kolosser 1, 15-20', *WuD NF* 4 (1955) 79-93; E. Unger, *Christus und der Kosmos*. Exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Kol. 1.15 ss. Dis. (Wien 1953). El universo ha de consistir bajo el Señor. Desde la perspectiva estoica, el «con-sistir» hace referencia al logos inmanente, que da a cada cosa su estructura y su dynamis, que las hace comulgar en la unidad. Dentro del fragmento esta perspectiva, asumida por la visión sapiencial de la *sophía* que está junto a Dios, construyendo y dando consistencia al mundo (*Prov.* 3.19; 8.27-31; *Fil. de fug.* 109), está asumida a su vez en la explicación del señorío de Cristo. La comunión por la que todas las cosas

consisten en él, no es la simpatía cósmica, ni el orden providente, sino la comunión bajo el señorío de Cristo, que es reconocido y se hace patente en la iglesia.

12 «Cristo es también la cabeza de los poderes y las fuerzas. Pero no son su cuerpo en sentido propio. Son "en él", en cuanto él es el creador y tiene poder sobre ellas. La comunidad es su cuerpo, en cuanto vive de la resurrección de los muertos y camina hacia la resurrección de los muertos. Esto significa, aquí y ahora, que está bajo el perdón de los pecados... Pero porque está bajo el perdón, es nueva creación». El único Señor, que tiene dominio sobre el cosmos, es quien domina en la nueva creación, que es su cuerpo. Käsemann, *EVB* I, 51; Lohse, *Christusherrschaft*, 205 s. El hecho de que una afirmación sobre Cristo, como cabeza del cosmos, se una a la afirmación de Cristo, como cabeza de la iglesia, mostrará el propósito de «asegurar a la comunidad que para ella los poderes de la naturaleza están eliminados y es libre bajo Cristo». Schweizer, *Gemeinde*, 95. De todas formas esta glosa paulina sitúa a la iglesia en el cosmos para el reino. En efecto, el carácter cosmológico estoico es transformado radicalmente. Pues aquí *sôma* ya no es la comparación que sirve para ilustrar las distintas funciones de la iglesia (*Rom.* 12; *1 Cor.* 12), ni siquiera sólo la personalidad corporativa de Cristo, fundada en el bautismo y la cena (*1 Cor.* 12.13; 10.17), sino esta misma personalidad en su proyección cósmica.

La filiación y primogenitura del Kyrios se extienden más allá de la comunidad a toda la creación. La iglesia, comunidad de hermanos que lo reconoce como primogénito y cabeza, está remitida por él, más allá de sí misma, a la reconciliación del todo (4.20), hasta que él sea reconocido en el universo también como cabeza y primogénito. El primogénito entre muchos hermanos está destinado a ser primogénito de toda la creación. La familia de los hermanos está destinada a reconciliar la creación convirtiéndola a su vez en familia de hermanos bajo el Primogénito. Universo y comunidad no deben contraponerse como realidades que se interfieren, una vinculada al espacio y al tiempo, otra más allá de ellos. Lohmeyer, *Kol.*, 63. La categorización griega debe ser sustituida por la judía y bíblica. La carta «designa a la iglesia como el lugar en el que Cristo ejerce actualmente su señorío sobre el cosmos. Cristo es Señor sobre el universo (cf. 2.10, 19), pero su cuerpo es la iglesia». El señorío cósmico se proclama y realiza allí donde la comunidad anuncia el evangelio a los pueblos y a los individuos (1.27 s.). Lohse, *Kol.*, 96. Así queda esbozada desde el origen la implicación iglesia-cosmos bajo la misma cabeza del cuerpo del todo y del cuerpo de la iglesia.

13 El acontecimiento del señorío de Cristo, reconocido y proclamado en la comunidad, aparece como un misterio oculto desde la eternidad, pero revelado ahora. En este esquema de revelación (cf. *Rom.* 16.25 s.; Lührmann, *Offenbarungsverständnis*, 113 ss.; Dahl, 'Christusverkündigung', 4 s.; E. P. Sanders, 'Literary Dependence in Colossians', *JBL* 85 (1966) 39 s.), no sólo se expresa la aparición del revelador, sino también el bien de salvación traído por él y la presencialización continuada de la revelación por la predicación. Conzelmann, *ThNT*, 107; Asting, *Verkündigung*, 138. El esquema nos adentra en las profundidades de Dios, en su proyecto eterno. Esta apocalipsis realizada ahora, procede del *mysterion*, el secreto de la decisión escatológica de Dios. Tal vez Pablo esté dialogando con los misterios helenísticos, pero su punto de partida y su lenguaje es la apocalíptica judía (cf. Bornkamm, *ThW* IV, 822 s.), en donde los misterios son las decisiones de Dios, en orden a su revelación final, que existen realmente en el cielo y que al fin de los tiempos salen de su ocultamiento y aparecen como acontecimiento patente

(Cf. et. Hen. 9.6; 10.7; 61; 63.3; 69.15 ss.; sir. Bar. 81.4; 4Esdr. 10.38; 12.36; 14.5; Dan. (LXX) 2.18; 19.27, 28, 29; 30.47. Sobre la literatura sapiencial: Sab. 2.22; 6.22; Ecl. 3.18. Cf. G. Bornkamm, *ThW* IV, 809-34. Para la implicación con Qumran: E. Vogt, 'Mysteria in textibus Qumram', *Bibl* 37 (1956) 247-57; B. Rigaux, *NTS* 4 (1957) 237-62; J. Coppens, 'Le mystère dans la théologie paulinienne et ses parallèles qumraniennes', *Lit. Théol. Paul.* 142-65.

El misterio procede desde la eternidad: v. 26 *apokekrymménon apò tòn aiónon*. El *apò* no significa sólo la distancia y el ocultamiento respecto de las generaciones y los poderes de este mundo. Cf. Dibelius-Greeven, *Kol.*, 24. Tiene una clara referencia temporal: Cf. *1 Cor.* 2.7 *prò tòn aiónon*; *Rom.* 16.25 *khronoís aionioís*; *Hech.* 3.21; 15.18 *ap' aiónos*; *Mt.* 13.35; 25.34 *apò katabolés kósmou*. En el plan eterno de salvación se sitúa el beneplácito y la elección (v. 19 *eudókesen*). (Cf. G. Münderlein, 'Die Erwählung durch das Pleroma. Bemerkungen zu Kol. 1.19', *NTS* 8 (1961) 264-76), pero en orden a su manifiesta realización y revelación en el tiempo. Dibelius-Greeven, *ib.*, 19. En efecto, ha sido ahora, en el cambio de los eones (v. 26 *nyn dé ephaneróthe*) cuando se ha manifestado el misterio oculto desde siempre. Su contenido es una persona, Cristo (*Col.* 2.3). Cf. Cullmann, *Christus*, 199. Dibelius-Greeven, *ib.*, 24, haciendo referencia a *1 Cor.* 2.7, habla de la «gloria cósmica de Cristo, que estaba oculta hasta su entronización». Cf. Dibelius, *Geisterwelt*, 134 ss. Sin embargo, cada vez se insiste más en que el misterio es Cristo en su comunidad, «Cristo en nosotros» (v. 27). Ahora bien, esta afirmación no se refiere sólo a la presencia de Cristo en los suyos (Cf. *2 Cor.* 13.5; *Rom.* 8.10; *Ef.* 3.17; *ThW* IV, 827), para apropiarse de ellos, sino a la presencia del Señor en los suyos para irradiar a los pueblos y al universo. El misterio tiene un carácter escatológico y cristológico y por ello eclesiológico y cósmico. C. Gewies, *Christus*, 12; Schweizer, 'Church', 9; Lohse, *ib.*, 121 s. El misterio de Cristo en los últimos tiempos ha de abarcar el cosmos entero. Ahora podemos precisar que la iglesia no es el misterio, sino que está inserta en el misterio, es decir, en el plan de salvación en Cristo, proyectado desde antes de los siglos.

14 Para el análisis exegético cf. Schlier, *Eph.*, 42 ss.; Gnlika, *Eph.*, 55 ss.; Dahl, *Eph.*, 10 ss.; Dibelius-Greeven, *Eph.*, 58 ss.; Abbott, *Eph.*, 3 ss.; Schille, *Hymen*, 69 ss.; Deichgräber, *Gotteshymnus*, 65 ss. Estamos ante un salmo de alabanza, compuesto personalmente por el autor de la carta utilizando material tradicional. Cf. Schlier, *ib.*, 41; Dahl, *ThZ*, 262; Maurer, *EvTh*, 154; Gnlika, *ib.*, 59 s. Su encuadramiento más próximo se encuentra en los himnos de Qumran. Cf. J. M. Robinson, 'Die Hodayot-Formel im Gebet und Hymnus des Frühchristentums', *Apophoreta*, 194-235; K. G. Kuhn, 'Der Epheserbrief im Lichte der Qumrantexte', *NTS* 7 (1960) 334-46. La alabanza está provocada por la epifanía salvadora de Dios: cf. *Dan.* 3.51 ss.; *Ps.* 27.6 s.; *Tob.* 13.1 ss.; *1 Mac.* 4.24 s., 30 ss. «La eulogia es la respuesta a la revelación del misterio, en el que se hacen presentes y aparecen las acciones salvadoras de Dios. El misterio mismo como epifanía de Dios provoca a su alabanza». Schlier, *ib.*, 42. Sin embargo hay en esta eulogia un rasgo, que conviene subrayar. Frente al Padre de nuestro Señor Jesús Cristo está la comunidad. «En este nosotros se presenta la comunidad, que ha experimentado históricamente en sí la acción salvadora de Dios y que ahora lo proclama». Gnlika, *ib.*, 57. La reflexión eclesiológica, parte de esta confesión de la acción escatológica de Dios en la comunidad.

15 Sabemos que en el AT los hombres pueden bendecir a sus hijos transmitiéndoles la fuerza de la vida, cuyo único dador y portador es Dios. En la bendición del padre a los hijos, y en especial al primogénito (*Gen.* 27.1 ss.; 48.15; 49.25 s.), es el mismo Dios quien bendice (*Gen.* 49.26). Al bendecir y

constituir al hijo mayor se determina de antemano la relación que han de tener con él sus hermanos y la tierra de la herencia. Por eso la bendición constituye al tiempo el ámbito de las relaciones familiares y el ámbito del señorío que encabeza el hijo primogénito. En el AT Dios bendice a los primeros padres para que funden la familia y dominen la tierra (*Gen.* 22-28) y a Abraham para que sea padre de una muchedumbre de pueblos en toda la tierra (*Gen.* 17.4 ss.; *Gen.* 24.19). La bendición es un acontecimiento corporativo, de uno pasa a todos, porque en el uno estaban bendecidos todos (*Gal.* 3.14). Maurer, 'Hymnus', 160 pretende ver el *eulogésas* a la luz de LXX *Gen.* 12.3; 18.18; 22.18. Sobre el sentido veterotestamentario de la bendición. Cf. *ThW* II, 751-63; J. Scharbert, '«Fluchen» und «Segnen» im AT', *Bibl* 39 (1958) 17-26; J. P. Audet, *RB* 65 (1958) 371-99; F. Asensio, 'Las bendiciones divinas en el AT', *EE* 19 (1945) 401-22. Cf. también S. Lyonnet, 'La bénédiction d'Eph. 1.3-14 et son arrière-plan judaïque', en *A la reconte de Dieu*. Memorial A. Gelin (Le Puy 1961) 341-52.

16 El plan eterno del Padre ha sido propuesto en Cristo. Fuimos elegidos en *autōi* (v. 4), fuimos agraciados en *tōi egapemēnōi* (v. 6). El Elegido (el Amado) y los elegidos ya entonces estaban unidos. Percy, *Probleme*, 270; *ThW* VI, 687. Pero la fórmula «en Cristo» tiene en *Ef.* una significación especial. Cf. J. A. Allan, 'The «in Christ» Formula in Ephesians', *NTS* 5 (1958) 54-62. Expresa que Dios obra en Cristo en orden a nosotros. La acción escatológica se destina primariamente a la comunidad y a través de ella al mundo. Gnilka, *ib.*, 66 ss. Se acentúa sobre todo la mediación de Cristo, pero se incluye también de alguna manera la incorporación de la comunidad (2.15 s.). La bendición y la elección del Padre fueron en Cristo, para nosotros. Realizadas por él, para incorporarnos a él. Cristo «no es puro instrumento. Lo que obtuvimos por Cristo, no se puede separar de su persona. Tenemos la redención solamente por él, llegando a ser miembros de su cuerpo». Dahl, *ib.*, 12. La determinación «en toda bendición espiritual» (v. 3), posiblemente hace referencia al bautismo donde fuimos sellados con el Espíritu (1.13). Pero este hecho histórico está visto desde la preexistencia. Esta bendición espiritual fue mediada por el Espíritu (Gnilka, *ib.*, 62) o más bien consistió en la donación misma del Espíritu (Schlier, *ib.*, 44), no en la donación de los bienes espirituales de la vida y felicidad verdaderas. Cf. M. Zerwick, 'Benedictus Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi, qui benedixit nos omni benedictione (Eph. 1.3)', *VD* 22 (1942) 6 s. Elegidos en Cristo, bendecidos por el Padre en el Espíritu, somos y estamos situados en su señorío «en los cielos» (v. 3).

La expresión en *tois epouraniois* revela la cosmovisión de la carta. Entre los cielos, donde está el trono de Dios y ha sido entronizado Cristo, y la tierra, donde camina la comunidad, está la región de los poderes, como horizonte, que la envuelve y compromete. Cf. Nilsson, *Geschichte*, II, 256-67; *RGG* VI, 1613-15; Mussner, *Christus*, 9-39; Odeberg, *View*, 9 ss.; Schlier, *ib.*, 45 ss.; Dibelius-Greeven, *ib.*, 58; *ThW* V, 538 ss. La expresión en *tois epouraniois*, 1) aparece como expresión formular (1.3, 20; 2.6; 3.10; 6.12) y en relación con las potencias. 2) «En los cielos» están Cristo a la derecha de Dios (1.20 s.) y como cabeza de la iglesia (1.22 s.; 4.13, 15; 5.23); la iglesia misma que es edificación, creación y esposa de Cristo (1.3; 2.22 s.; 2.10; 4.16; 5.23); los eones y los poderes con su príncipe (3.6 s.; 2.2; 6.12, 16). «Los cielos» son, pues, el horizonte de la comunidad, abierto sobre ella, que le ofrece perspectivas y posibilidades para comprenderse y realizarse y el ámbito de poderes que la envuelve y avoca a una decisión para someterse a sus señoríos. El hombre y la tierra están avocados a decidirse por el reino de Cristo o por el poder tenebroso de las potencias. La bendición del Padre nos ha situado en Cristo abriéndonos a su señorío en su cuerpo que es la iglesia,

haciéndonos trascender los demás ámbitos de poder, sin que por ello nos ahorre la peligrosidad que lleva consigo el estar expuestos permanentemente a la provocación y a la amenaza de los demás poderes.

17 La elección tuvo lugar *prò katabolés kósmou* (v. 4). El «desde antes de los siglos» es un punto fundamental de referencia del kerygma, según se atestigua en la tradición comunitaria. Cristo está ya predestinado en su inmoción (1 Pedr. 1.20) para nuestra gloria (1 Cor. 2.7). A la comunidad le fue dada la gracia «en Cristo Jesús antes de los tiempos eternos» (2 Tim. 1.9), pues Dios le había prometido la gracia «desde tiempos antiguos» (Ti. 1.2).

Esta concepción no es nueva. Ya la apocalíptica y el rabinato hablan de la preexistencia del pueblo y los bienes de la salvación junto con el portador de ella. «Seis cosas antecedieron a la creación del mundo. Algunas de ellas fueron (realmente) creadas y algunas de ellas ascendieron a los pensamientos (de Dios) para ser creadas (un día). La Tora y el trono de gloria fueron realmente creados. Los padres, Israel, el santuario (de abajo) y el nombre del Mesías ascendieron a los pensamientos para ser creados» (Gn. Rl. [2b]). «El elegido y los elegidos están guardados cabe el Señor de los Espiritus» (et. Hen. 39.4 ss.; 40.5). «Los primeros padres y justos que viven desde tiempo impensable en aquel lugar» (et. Hen. 70.4). «Aquella es la asamblea de los justos» (et. Hen. 38, 1), la ciudad invisible y eterna (4 Esd. 7.26 ss.).

En los escritos apocalípticos, nacidos en un ambiente de lucha y de resistencia, se acentúa el pensamiento de la elección eterna, como fuerza de aliento y consuelo (Jub. 2.20; 15.30; 19.18; sir. Bar. 48.20, 22). El mundo entero ha sido creado para los elegidos y les pertenece. «Si el mundo ha sido creado por nosotros, ¿por qué no tomamos nuestro mundo en posesión?» (4 Esd. 6.59). «Por vosotros ha sido abierto el paraíso, plantado el árbol de la vida, preparado el eón futuro, predeterminada la felicidad, edificada la ciudad, elegida la patria» (4 Esd. 8.52 s.). Esta perspectiva que concentra el plan de Dios en el pueblo escogido, presenta la elección como privilegio que llega incluso a proclamarse en la sinagoga frente a los demás pueblos (Tanch. 13 [16a Buber]; 7 [252 Horeb]; Midr. Ps. 2 § 13 [15b]). StB III, 579 s. También la comunidad de Qumram tiene un agudo sentido de su elección desde el principio: 1 QH 13.10; 15.23; 1 QS 1.4; 11.7; 1 QM 10.9; Dam. 2.7. Cf. Schlier, *Eph.*, 49, n. 4; O. Hofius, 'Erwählt vor Grundlegung der Welt' (*Eph.* 1.4)', *ZNW* 62 (1971) 123-8.

18 El *en autōi* (v. 4) sitúa nuestra elección dentro de la relación del Cristo preexistente con el Padre. Esto no significa que el acento se ponga en la preexistencia de la iglesia, como ocurrirá después: 2 Clem. 14.1; Herm. Vis. 2.4, 1; 1.1, 6. La elección ha sido hecha por el Padre a través de Cristo, en Cristo (v. 4 *en*; v. 5 *diá / eis*). Cf. J. Cambier, 'La bénédiction d'Eph. 1, 3-14', *ZNW* 54 (1963) 58-104, esp. 71. «Por el hecho de que Cristo fue constituido por Dios como mediador de la redención, cayó sobre nosotros dentro del plan de Dios el destino de ser elegidos». Gnllka, *ib.*, 70 s.

19 La bendición y elección es una *prae-destinatio*. El origen está en el «beneplácito de su voluntad» (v. 5). *Thélema* es la voluntad salvífica universal de Dios (1.9), próxima al significado del «querer del Padre» (Jn. 4.33; 5.30; 6.38), que es siempre cumplida por el Hijo. *Eudokia* es casi sinónimo de *boulé* (cf. 1.9; 1.11) y su significación oscila entre beneplácito y propósito, aunque el acento parece recaer en la gratuidad de la acción. Cf. Schlatter, *Theol. Jud.*, 26 s. El Padre con la soberana libertad y omnipotencia de su decisión nos ha predestinado. Este hecho está a su vez determinado por *en agápēi* (v. 5), que no está relacionado con *ekseléksato* (cf. ThW IV, 180;

E. Gaugler, 'Heilsplan und Heilsvirklicung nach Eph. 1, 3-2, 10', *IKZ* 20 (1930) 206; sino con *proorisas* (Percy, *Probleme*, 268; Dahl, 'Adresse', 255; Maurer, 'Hymnus', 155). Aquí tenemos una resonancia de *Deut.* 7, 6 ss. «El amor se convierte así en la única explicación posible del hecho de la predestinación, que por lo demás es inexplicable». Gnlika, *ib.*, 72. La meta de la amorosa predestinación es la *huiothesis* (v. 5).

Esta participación en la filiación está configurada cristológicamente. El «Hijo de Dios» (*Ef.* 4.13) es el mediador de nuestra adopción filial. La expresión no significa que nosotros experimentamos la filiación en Cristo (Cf. Schettler, *Formel*, 26 s.), sino que la recibimos por él. Más aún, esta obra poderosa de gracia se nos da en él. La predestinación en *agápēi* (v. 5) se concreta en la donación en *tōi egapemēnōi* (v. 6). El término en los LXX se aplicaba sobre todo a Israel (*Deut.* 32.15; 33.5, 26; *Is.* 44.2). En la tradición sinóptica se aplica a Jesús como Hijo amado: *Mt.* 3.17 par; 17.5 par. La comunidad experimenta el amor, con que es amado el Hijo (cf. *Jn.* 17.23; *Rom.* 8.39). En v. 6 se expresa por tanto el movimiento del amor, que parte del Padre al Hijo y que en él nos alcanza a nosotros. Schlier, *ib.*, 57; Gnlika, *ib.*, 74.

Los hijos amados en el Hijo amado son en verdad el nuevo pueblo de Dios. Su filiación termina también *eis autōn* (v. 5). Schlier, *ib.*, 54 explica este hecho desde la configuración (*Rom.* 8.29; *2 Cor.* 3.18; *1 Cor.* 15.49; *Col.* 3.10). «Lo que son, está determinado ya desde siempre por el amor de Dios. Por Jesús Cristo son hijos adoptivos de Dios, que han de conformarse con Cristo. Su ser eterno elegido en Cristo está determinado por Jesús Cristo, hacia Jesús Cristo. Nuestro ser bendecido de bautizados, santos y creyentes es éste: ser por la definición eterna del amor de Dios hijos, santos en, por y para Cristo». Pero Gnlika, *ib.* 73, subraya que en *Ef.* «la meta va unida con un fuerte elemento dinámico. Estamos en movimiento hacia él» (cf. 4.15).

20 De nuevo encontramos en *Ef.* la revelación del misterio, haciendo una referencia constitutiva a la iglesia. Cf. W. Bieder, 'Das Geheimnis des Christus nach dem Epheserbrief', *ThZ* 11 (1955) 329-43. *Oikonomía* (1.10; 3.2, 9) significa en la lengua conversacional la «administración», el «cuidado» general de la casa o de la administración pública. Cf. Bauer, *ThWNT*, 1107 s.; Michel, *ThW* V, 154 s. Sabemos la implicación entre casa, ciudad e imperio en la mentalidad griega, pero aquí posiblemente hemos de partir del contexto familiar en el que está situada la bendición. El Padre tiene un plan para su familia y para su casa, que ahora está realizándose, servido por los apóstoles, que tienen por encargo el ministerio de la economía y son *oikónomoi* (*Col.* 1.25; *1 Col.* 9.17, cf. *Lc.* 16.2; Ign. *Eph.* 6.1). «*Oikonomía*» no es el plan eterno, en cuanto proyectado desde la preexistencia, sino en cuanto realizado en el tiempo.

La reconciliación de judíos y gentiles en una familia, que tiene su acceso por Cristo al Padre en el Espíritu (2.18), es la economía del plan de adopción del Padre por Cristo, hacia él, en el Espíritu (1.5). El misterio, que en *1 Cor.* 2.6 ss era Cristo, el crucificado Señor de la gloria, pasa después a ser Cristo en nosotros (*Col.* 1.26 s.; 2.2 s.; 4.3). En *Ef.* el misterio de Cristo (3.3) se ha realizado y manifestado en la iglesia de judíos y gentiles, que es en verdad también el misterio (3.6.8 ss.). Schlier, *ib.*, 61. Cuando se edifica la iglesia, se revela el misterio. Cerfaux, *Eglise*, 271 ss., ha prestado una gran atención a la perspectiva eclesiológica de la *oikonomía tou mysteriou* (3.9), hasta el punto de caracterizar como «iglesia celeste», «iglesia en el misterio de Cristo», la nueva etapa de la reflexión de Pablo sobre la iglesia, marcada por las llamadas cartas de la cautividad. La iglesia, una y universal, centrada en el misterio del Cristo celeste. aparecería idealizada y trasportada

al cielo. Sobre las bases de las grandes cartas, donde aparecen ya los elementos apocalípticos y sapienciales, Pablo haría aquí un desarrollo intrínseco y orgánico de la eclesiología, articulado en los símbolos de pléroma, cuerpo, construcción y esposa. Por todo ello, la iglesia vendría a ser la manifestación del misterio de Cristo, ya que el plan de salvación (*Ef.* 1.5 s.; 1.12; 1.14) se ha realizado en los creyentes (*Ef.* 2.4-7), que han muerto, resucitado y ascendido al cielo con Cristo. La iglesia celeste, aunque todavía está en la tierra, está ya místicamente transportada al cielo (*Eglise*, 295).

Esta perspectiva de Cerfaux resulta bastante problemática, porque el misterio escondido desde los siglos en Dios, no se concentra sólo en la iglesia, sino que asume a ésta como realidad medial hacia la recapitulación de todo en Cristo. En el propósito eterno del Padre no se ha distinguido suficientemente entre iglesia y reino. Este hecho se advierte cuando en la edición segunda de 1965, Cerfaux añade un complemento («Del Reino de Dios a la iglesia») y señala que la eclesiología paulina del pueblo de Dios se ha desarrollado independientemente de la teología del reino de Dios y que «la iglesia será el reino de Cristo» (347). Sin embargo, ya desde *Ef.* 1.9 se ve con claridad que *mysterion* tiene unas dimensiones cósmicas. La eulogía, que hasta ahora se movía en el triángulo Dios-Cristo-comunidad, incluye ahora el universo. Gnilka, *ib.*, 76 s. El propósito de la voluntad del Padre es en último término recapitular todo en Cristo (1.10). Aún dentro de su estrecha implicación, es esencial distinguir entre iglesia y señorío de Cristo y de Dios en la «economía del misterio», proyectada «desde antes». La adopción de la comunidad (*Ef.* 1.5) es en orden a la recapitulación del universo (*Ef.* 1.9). Cf. E. Driessen, 'Aeternum Dei propositum de salute hominis et de reintegracione omnium rerum per Christum (Eph. 1.3-14; Col. 1.19-20)', *VD* 24 (1944) 120-4; 151-7; 184-91. *Mysterion* en *Ef.* es el misterio de Cristo, en la iglesia, para el reino.

21 El término *anakephalaíōsasthai* se relaciona etimológicamente con *kephálaion*. A partir de aquí se habla de recapitular como representar (Hanson, *Unity*, 123 ss.) y resumir en un ámbito de señorío (Mussner, *Christus*, 65 ss.), en torno a un punto de concentración (W. Staerk, *RAC* I, 411 s.). Sin embargo parece indudable que *anakephalaíōsasthai* dice una referencia implícita a la *kephalé* de la iglesia: «le dio como cabeza sobre todo a la iglesia» (1.22). Cf. Schlier, *ib.*, 65; Gnilka, *ib.*, 80; Wikenhauser, *Leib*, 219 s.; Warnach, *Kirche*, 8; Cambier, 'Benediction', 87 ss.; Maurer, 'Hymnus', 164 ss.; A. ab Alpe, 'Instaurare omnia in Christo', *VD* 23 (1943) 97-103.

«El *anakephalaíōsasthai* del universo en Cristo es esto: que Dios da al universo en Cristo una cabeza a la que está subordinado, bajo la cual llega a estar unido y reestablecido. Puesto que Cristo llega a ser la cabeza del universo, en cuanto es al tiempo cabeza de la iglesia y por ella, su cuerpo o su pléroma, introduce al universo en su pléroma (1.23). *Anakephalaíōsasthai* es 1) poner como cabeza y 2) resumir y levantar, pero ambas cosas en un acontecimiento». Schlier, *ib.*, 65. «El todo es restaurado en la unidad, reconciliado por Cristo y sometido bajo su Señorío». Dahl, *ib.*, 14. «La recapitulación del todo sucede en su subordinación bajo la cabeza... En cuanto la iglesia recibe su cabeza, recibe el cosmos su *kephálaion*, su suma que le cierra, le resume y le repite (en la cabeza!). En la cabeza, en Cristo, el todo es de nuevo recapitulado en su suma». *ThW* III, 682.

La recapitulación es la restauración del viejo orden que estaba desintegrado. El Entronizado (*Fil.* 2.9 s.), como cabeza sobre todo (*Ef.* 1.20 ss.) es el mediador de la pacificación del universo. Dibelius, *ib.*, 61, relaciona *anakephalaíōsasthai* con *apokatállassein* (*Col.* 1.20). El *en Khristōi* (v. 10) debe ser entendido en el cuerpo de Cristo, que es la iglesia. «El señorío de Cristo es

reconocido y realizado en la comunidad». Gnilka, *ib.*, 81. «La iglesia es el lugar, donde esto es confesado y reconocido y donde Cristo, en su "cuerpo" actúa como cabeza» Schlier, *ib.*, 65. Con ello acabamos de desentrañar la relación entre iglesia y reino desde el plan eterno de salvación.

## 2.—Entonces

22 Tres hechos pueden precisar el ángulo de visión, en el que Pablo se sitúa. En primer lugar el «entonces» (*poté*) se descubre en el «ahora» (*nŷn*). El corte central, desde donde se mira y asume el pasado es el acontecimiento de Cristo, actualizado para la comunidad y para cada creyente en el acontecimiento bautismal. Cf. Dahl, 'Christusverkündigung', 4 ss.; E. Kamalah. *Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament* (Tübingen 1964) 177 ss.; P. Tachau, «Einst» und «Jetzt» im Neuen Testament. Beobachtungen zu einem urchristlichen Predigtschema in der neutestamentlichen Briefliteratur und zu seiner Vorgeschichte (Göttingen 1972) 131 ss. Aquí se divide el tiempo de la historia y el tiempo de nuestra historia.

La implicación del «entonces» y el «ahora» no es el ser uno junto al otro, ni el uno después del otro. En el «ahora» queda asumido y superado el «entonces», pero no totalmente recreado y consumado. El «entonces» no fue un proceso al que sucede el «ahora» necesariamente, como su explicación o evolución natural. El «entonces» está referido al «ahora» e implicado en él por la fidelidad del plan de Dios. Por eso su ascensión y superación en el presente no es la actualización en la libertad de las posibilidades de los hombres del pasado, sino la recreación desde el origen por la intervención libre de Dios en Cristo. Cf. Cullmann, *Heil*, 240; Goppelt, 'Heilsgeschichte', 227. De aquí que sólo en él, se nos revela la profundidad del «entonces». En el instante en que se manifiesta su justicia, aparece la ira de Dios en su dimensión verdadera.

En segundo lugar el «entonces», desde el ahora, se descubre predominantemente como historia de pecado. Desde la justicia aparecida en la irrupción escatológica, el pasado se aparece como dominado por la injusticia. Cf. esp. Luz, *Geschichtsverständnis*, 136 ss.; Schenk, 'Geschichtsanschauung', 63 ss.; Bornkamm, 'Offenbarung', 30 ss.; H. M. Schenke, 'Aporien im Römerbrief', *ThLZ* 92 (1967) 888; Tachau, «Einst», 93 ss. 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. Esto no significa que el pecado y la muerte sean la dimensión última de la historia. De vez en cuando Pablo entrevé a través de la historia empecatada el fundamento originario de la creación, sobre la que se asienta. Al iluminarse la niebla 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. Según Tachau, «Einst», 79 ss., en el esquema *poté* / *nŷn* (cf. esp. *Rom.* 5.8-11; *Gal.* 4.3 ss.; *1 Cor.* 6.9-11; *Col.* 2.13) se contrasta el pasado empecatado, dominado por la *hamartía* (97 ss.) con el presente de salvación (104 ss.), pero en una implicación de contraste entre *skótos* / *phōs*, *doúlos* / *húios*, *áгноia* / *gnōsis*, *nekros* / *dsoé*. El acontecimiento de Cristo es el que marca el corte (cf. *Col.* 2.13; *Ef.* 2.5 ss.) entre estos dos eones (115). No debe olvidarse, sin embargo, en esta contraposición, que el esquema tiene una intencionalidad personal, va dirigido a los hermanos de la comunidad con un propósito pastoral (112), para que realicen en su vida el imperativo del indicativo que ya se realizó (116 ss.). De este modo vemos cómo el esquema implica en realidad los tres tiempos: el pasado, el presente y el futuro. Desde la plenitud escatológica,



pues, 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.

En tercer lugar el «entonces» desde el «ahora» se descubre en la implicación de la perspectiva judía y helenística. El ángulo de visión es el acontecimiento escatológico de Cristo. Pero en la mirada al mundo y a la humanidad en el entonces, Pablo se sirve de la perspectiva judía de la creación y asume al tiempo la perspectiva helenística de la naturaleza. La historia de la naturaleza está entendida desde la historia de la creación y ésta a su vez desde el acontecimiento escatológico en Cristo. Este hecho tiene una singular importancia, pues Pablo no piensa, ni habla como un filósofo griego, ni como un doctor judío, sino como un misionero a quien sólo interesa el anuncio del evangelio y todo lo demás al servicio de él. Oepke, *Missionspredigt*, 103 ss.; Bornkamm, *RGV V*, 177 ss.; esp. Käsemann, *Röm.*, 30 ss. Puede hacerse judío con los judíos y griego con los griegos para ganar a todos para Cristo. Cristo es, pues, en medio de la categorización judía o helenística el centro del ángulo de visión para descubrir el «entonces». Schrenck, 'Geschichtsanschauung', 66 s.; H. D. Wendland, *Geschichtsanschauung und Geschichtsbewusstsein im Neuen Testament* (Göttingen 1938) 24 ss.; Cf. Dellling, *Das Zeitverständnis des Neuen Testament* (Gütersloh 1940) 5 ss., 40 ss., 79 ss.; Cullmann, *Christus*, 128 ss.; *Heil*, 229 ss.

23 Para el análisis de este fragmento, cf. Michel, *Röm.*, 59 ss.; Schlatter, *Gerecht.*, 46 ss.; Kuss., *Röm.*, 32 ss.; Nygren, *Röm.*, 75 ss.; Lietzmann, *Röm.*, 33 ss.; Lagrange, *Rom.*, 21 ss.; Barth, *Röm.*, 18 ss.; Sanday-Headlam, *Rom.*, 39 ss.; Althaus, *Röm.*, 17 ss.; Leenhart, *Rom.*, 35 ss.; Käsemann, *Röm.*, 29 ss. Cf. G. Bornkamm, 'Die Offenbarung des Zornes Gottes (Röm. 1-3)', *GA I*, 9 ss.; 'Gesetz und Natur (Röm. 2.14-16)', *GA II*, 93-118; H. Schlier, 'Von den Heiden. Röm. 1.18-32', *Zeit*, 29-37; 'Von den Juden. Röm. 2.1-29', *ib.*, 38-47; E. Schlink, 'Die Offenbarung Gottes in seinen Werken und die Ablehnung der natürlichen Theologie', *ThBl* 15 (1941) 1 ss.

Estamos ante un pasaje muy cualificado, que parece ser un «reflejo indirecto» de la predicación misionera de Pablo (Oepke, *Missionspredigt*, 82 ss.; E. Weber, *Die Beziehungen von Röm. 1-3 zur Missionspraxis des Paulus* (Gütersloh 1905) 40 ss.), que corresponde a la diatriba cíncico-estoica (Bultmann, *Paul. Pred.*, 72.74; Lietzmann, *ib.*, 33), o más bien a la llamada de la apocalíptica al juicio y la conversión (Michel, *ib.*, 52 s.). El fragmento debe entenderse desde la apocalíptica. Lo que está en juego aquí es el cosmos (cf. también 5.12 ss.; 7.7 ss.; 8.18 ss.; c. 9-11). La imagen sombría de Pablo pretende revelárnoslo bajo la ira de Dios en la perdición y la esclavitud. Käsemann, *Röm.*, 31; Stählin, *ThW V*, 432.

24 *Rom.* 1.19-20 revela un trasfondo helenístico. La *dynamis* y la *theiotes* de Dios son términos de la tradición estoica. Cf. Cic. Nat. Deor. 1.18.44; «Vis et natura deorum»; cf. Lietzmann, 31 ss. (el material recogido); G. Kuhlmann, *Theologia naturalis bei Philo und bei Paulus* (Gütersloh 1930) 39 ss.; Michaelis, *ThW V*, 221 ss.; Pohlenz, *Stoa*, 95 ss.; Dupont, *Gnosis*, 21 ss. Sin embargo Pablo asumiendo las referencias de la *theologia naturalis* helenística, reduce al máximo sus motivos porque pretende mostrar la divinidad de Dios como Señor poderoso que se enfrenta con el hombre. Käsemann, *Röm.*, 35 ss. Lo que se patencia en la creación es la verdad, es decir, «la verdadera, patente realidad de las cosas, en la que la exigencia de Dios se oculta y manifiesta». Schlier, 'Heiden', 30; Schlink, 'Offenbarung', 1 ss.

En este contexto es fundamental el término *ephanérosen* (1.19), que apunta hacia «la libertad y majestad de Dios». En Pablo no se encuentra una

descripción del ser de Dios *via comparationis* o *negationis*. «Lo que se manifiesta a los hombres en la creación es esto, que Dios es el creador invisible, eterno, actuante y exigente». Bornkamm, 'Offenbarung', 20. Sobre este problema, cf. A. Feuillet, 'La connaissance naturelle de Dieu par les hommes d'après Rom. 1.18-23', *LV* 14 (1954) 63-80; St. Lyonnet, 'De naturali Dei cognitione (Rom. 1.18-23)', en *Quaestiones in epistolam ad Romanos*, I (Roma 1955) 68-108; D. M. Coffey, 'Natural Knowledge of God: Reflections on Romans 1:18-32', *ThSt* 31 (1970) 674-91. Pablo pretende hacer una acusación al hombre, no por su ignorancia, sino por la rebeldía contra el Señor, a quien debía obediencia.

25 La manifestación de la creación es una revelación de la *dóksa*, que se concreta en la ley. Los hombres creados a imagen de Dios pueden reconocer la *dóksa* y caminar en la *dikaiosyne*. En este horizonte se sitúan la ley y la conciencia. Jervell, *Imago*, 325 ss. Pablo en su evangelización ha entablado un diálogo con la cosmovisión estoica que había llegado al pueblo sencillo. M. Pohlenz, 'Paulus und die Stoa', *ZNW* 42 (1949) 69-104; A. Friedrichsen, 'Zur Auslegung von Röm. 1.19', *ZNW* 17 (1916) 159-68; P. O. Schjött, 'Eine religionsphilosophische Stelle bei Paulus. Rom. 1.18-20', *ZNW* 4 (1903) 75 ss. En el pensamiento griego, desde los presocráticos, se identifica la verdad con la justicia. En la implicación hombre-ciudad-cosmos la *dike* es la estructura fundamental de la realidad, que hace comulgar a todos los seres en la verdad. Por su parte en la concepción hebrea la verdad última es la justicia de Dios, que crea, actúa y juzga la historia. Cf. *ThW* I, 233 ss.; I. de la Potterie, 'De sensu vocis Emeth in Vetere Testamento', *VD* 27 (1949) 336-54; F. Asensio, *Misericordia et veritas* (Roma 1949); F. Nötscher, '«Wahrheit» als theologischer Terminus in den Qumran-Texten', en *Vorderasiatische Studien*, Hom. V. Christian (Wien 1956) 83-92.

En Pablo la «verdad» es la patente realidad de las cosas, en la que la exigencia de Dios se manifiesta. Bultmann, *ThW* I, 224. Por ello lo opuesto a la verdad no es la mentira sino la injusticia. La verdad no se conoce, ni primariamente se hace, sino se recibe, se acepta, se cree y obedece (2 *Tes.* 2.12; *Rom.* 2.8). La verdad, que se ha hecho presente en la creación, apela a los hombres de parte de Dios, les exige insistentemente, implacablemente. En este texto encontramos un trozo de predicación apocalíptica, una acusación a los que han conocido la verdad, por no haber sido fieles a sus exigencias imperativas.

Pablo en *Rom.* 2.14-16 hace una referencia incidental al *nómos* que tienen los gentiles, sin haber conocido la revelación de Dios a Israel. Toma una perspectiva del estoicismo vulgarizado y la incorpora a su reflexión teológica. La *physis* es al tiempo el *nómos*. La naturaleza está estructurada por el Logos, que da a cada uno su logos interior, que marca el camino de su desarrollo hacia su plenitud en la integración de la comunión cósmica. R. Hirzel, 'Nomos ágraphos', *Sächs. Ges. Wiss., phil.-hist. Kl.* 20, 1 (1900); F. Heinemann, *Nomos und Physis* (1945). Ya en la estoa antigua, pero sobre todo en la media, de la que procede la vulgarización filosófica de la época de Pablo, se señaló la dimensión antropológica del «nomos», integrándola orgánicamente en la cósmica. Hay una evolución en la comprensión de la norma fundamental de la conducta (*homologouménos tēi physei dsèn*), hasta que el «nomos propio» y el «nomos común» se implican y explican mutuamente. El hombre al seguir su «norma íntima», su «logos», empalma con la «norma común», con el «logos» divino, que es Zeus, el autor y guía de la constitución del universo. Para todo este problema cf. M. Legido, 'La vida «según la naturaleza» en la Estoa Antigua', *Bien*, 85 ss.

Cuando Pablo, tomando las palabras mismas del pueblo, habla de que

los que no tienen la ley judía, *physei tà tòu nóμου poiòsin* (2.13), está asumiendo la perspectiva cosmológico-ética del estoicismo. Pohlenz, *Stoa*, I, 133, 201 ss.; II, 101; 'Paulus', 69 ss.; Norden, *Agn. Theos.*, 122; Bornkamm, 'Gesetz und Natur', *GA* II, 93-118, esp. 101; W. Kranz, 'Das Gesetz des Herzens', *Rhein. Museum* 94 (1951) 222-41. La naturaleza en efecto tiene una estructura normativa, imperante que apela de suyo en los hombres al cumplimiento de la ley. Estos hombres «no tienen» ley, pero *heautois eisin nómos* (2.14). Sobre este problema cf. F. Flückiger, 'Die Werke des Gesetzes bei den Heiden', *ThZ* 8 (1952) 17-42; O. Kuss, 'Die Heiden und die Werke des Gesetzes (nach Röm. 2.14-16)', *MThZ* 5 (1954) 77-98; B. Reicke, 'Natürliche Theologie nach Paulus', *SEA* 22-23 (1957-58) 154-67; R. Walker, 'Die Heiden und das Gericht. Zur Auslegung von Röm. 2, 12-16', *EvTh* 20 (1960) 302-14. Su misma naturaleza es *nómos* que escribe en sus corazones la exigencia de la ley (2.15). La concordancia con el logos personal, sitúa al hombre en el ámbito de la justicia, en la verdad de las relaciones comunitarias y cósmicas, tal como han sido estructuradas por el Logos divino. Cf. Bornkamm, 'Offenbarung', 16 ss.; Lietzmann, Excurso a 2,14 ss.

Esta perspectiva estoica está asumida desde la perspectiva del judaísmo tardío sobre la ley no escrita. En ella aparece Abraham, como el prototipo del hombre fiel a la ley no escrita, dada por Dios. I. Heinemann, 'Die Lehre von ungeschriebenen Gesetz im jüdischen Schrifttum', *HUCA* 4 (1927) 149-71. Filón, siguiendo la ética de la estoa media, lo funda diciendo que «no fue enseñado por lo escrito, sino por la fuerza de la naturaleza no escrita, aspirando a seguir el impulso sano y no afectado por ninguna enfermedad» (De Abrah. 275 s.). «En aquel tiempo la ley no escrita era conocida por lo general entre ellos y las obras de los mandamientos se cumplían entonces» (sir. Bar. 57, 2). En el judaísmo helenístico la ley mosaica se identifica con la ley moral (Filón, 4 Mac.), los mandamientos se resumen en el amor a Dios y al prójimo de modo que la conciencia de los paganos los situaría ante el juicio de Dios. El *nomos* judío es el paradigma del *nomos* de la humanidad y del cosmos. Pablo está tomando la concepción estoica, la reconoce, y la integra en la perspectiva de la creación. En aquella era la naturaleza, donde la divinidad estaba inmanente, la norma de las relaciones de la *physis*. En ésta, es el poder y la divinidad de Dios las que se manifestaron en la creación constituyendo la verdad y la justicia, escrita en los corazones o en las tablas de piedra. Con ello el *nómos* de la humanidad queda analogado con el *nómos* judío, y el *nómos* judío queda universalizado en el *nómos* de la humanidad. Pablo respeta siempre el orden de la historia salvífica: «primero el judío, después el griego» (2.9, 10) pero va camino de su radicalización descubierta en el *éskhaton*. Cf. Michel, *ib.*, 75 ss.

Acentuando la perspectiva escatológica, cree Käsemann, *ib.*, 57 ss., que en la ley de los gentiles no hay una referencia a la ley natural y mucho menos al cumplimiento de la palabra profética sobre la ley del corazón (cf. F. Kuhr, 'Römer 2. 14 f. und die Verheissung bei Jeremia 31, 31 ff.', *ZNW* 55 (1964) 243-61) sino una interpelación y crisis de la existencia, que también los gentiles escuchan cuando el Creador se hace presente como Juez en el foro interno de su misma conciencia. Para el problema de la *syneidesis* cf. Bornkamm, 'Gesetz', 111 ss.; Kuss, 76 ss.; B. Reicke, 'Syneidesis in Röm. 2.15', *ThZ* 12 (1956) 157 ss. Para el contexto estoico cf. Pohlenz, *Stoa*, I, 317; II, 158, 183 s.; H. Böhlig, 'Das Gewissen bei Seneca und Paulus', *ThStKr* 87 (1914) 1 ss. Sobre la conciencia en Pablo y en NT, cf. R. Steinmetz, *Das Gewissen bei Paulus* (Berlin 1911); F. Tillmann, 'Zur Geschichte des Begriffs Gewissen bis zu den paulinischen Briefen', *Festschrift Merkle* (Düsseldorf 1922) 336 ss.; Th. Schneider, 'Der paulinische Begriff des Gewissens (Syneidesis)', en *Bonner Zeitschr. für Theol. und Seelsorge* 6 (1929) 193-211; C. Spicq, 'La

conscience dans le Nouveau Testament', *RB* 47 (1938) 50-80; J. Dupont, 'Synéidesis aux origines de la notion chrétienne de conscience morale', *Studia Hellenistica* 5 (1948) 119-53; C. A. Pierce, *Conscience in the New Testament* (London 1958) 60 ss. Pablo en este contexto ha asumido el *Kosmos*, el *nómos* y la *syneidesis*, abriéndolos al acontecimiento escatológico.

26 La ruptura de la religación con Dios está expresada sobre todo en la contraposición *dóksa / homoioma eikónos* (1.23). Este texto tiene, sin duda, una referencia a Israel: «Cambiaron su gloria por la imagen de un toro, que come hierba». *Ps.* 106.20. «¿Hubo jamás pueblo alguno, que cambiase de Dios, con no ser dioses éstos?». *Jer.* 2.11. Pero a lo que se apunta en último término es a la pérdida de la *dóksa*, que Adán tenía (*Gén.* 1.26 s.). El hombre domina sobre los animales, en cuanto es imagen de Dios, pero cuando pierde ésta, se asemeja y se somete a los animales. Los hombres que vengan tras él son *eikón tou khoikou* (*1 Cor.* 15.49). El *phthartós anthrōpos* es corruptible, no por el proceso de la naturaleza, sino por la consecuencia del pecado. Al cambiar de imagen se han hecho hombres viejos y ha nacido la vieja creación (*Rom.* 1.18-32; *Col.* 3.5 ss.; *Ef.* 4.22 ss.). «La copia de la imagen del hombre corruptible hay que entenderla, como que llevamos la imagen de Adán, es decir, que estamos entregados al pecado y a la muerte». Jervell, *Imago*, 324.

El hombre viene a ser el primer ídolo de sí mismo, de modo que no cae en el ateísmo, sino en la idolatría de los dioses. Es una huida de sí mismo y de Dios hacia un poder ilusorio. Schlier, 'Heiden', 33 ss. El hombre no puede ser dueño de sí mismo. Bultmann, *ThNT*, 228. Pero al desobedecer al Creador, se pasa a otro señor. La rebelión es «la signatura de la realidad humana antes y fuera de Cristo». Käsemann, *Röm.*, 38. Ahora bien, este rechazo no fue sólo el de Adán. Cf. N. D. Hooker, 'Adam in Romans 1', *NTS* 6 (1959) 297-306. Se trata de la rebelión de cada hombre y de la humanidad entera, que camina sobre los pasos de Adán. Cf. H. Daxer, *Röm. 1.18-2.10 im Verhältnis zur spätjüdischen Lehrauffassung*, Dis. (Rostock 1914) 25 ss. Pero la posibilidad de la vida autónoma elegida en la libertad somete a los hombres a la irresistible necesidad del morir impotente. Ahora, en el instante en que ha aparecido la justicia, descubrimos la *orgé* de Dios, que gravita sobre la humanidad y el mundo empecatados. Bornkamm, *GA* I, 25; cf. E. Klostermann, 'Die adäquate Vergeltung in Römer 1.22-31', *ZNW* 32 (1933) 1-6; J. Jeremias, 'Röm. 1.22-32', *ZNW* 45 (1954-55) 119-21.

27 El análisis del empecatamiento de la comunidad humana y, por ella, del mundo, aparece descrito en los catálogos de vicios, de los que tenemos en *Rom.* 1.29-32 (cf. 3.11-18) una de las versiones más expresivas. Su marco puede ser la ética estoica popularizada. Cf. Lietzmann, *Röm.*, 35 ss.; Bultmann, *Paul. Pred.*, 71; B. S. Easton, 'New Testament Ethical Lists', *JBL* 51 (1932) 1-12; esp. A. Vögtle, *Die Tugend und Lasterkataloge im Neuen Testament* (Münster 1936). Pero una vez más comprobamos que la perspectiva estoica está asumida desde la perspectiva judía. Cf. Seeberg, *Katechismus*, 9 ss.; Davies, *Rab. Jud.*, 131 ss.; Daube, *Rab. Jud.*, 106 ss.; Daxer, *Spätj. Lehr.*, 35 ss.; S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte* (Berlin 1959) 43 ss.; E. Kamlah, *Die Form der katalogischen Parärene im Neuen Testament* (Tübingen 1964) 40 ss. Estos catálogos deben ser enmarcados en la praxis misionera. No son un catecismo de casuística, sino unas líneas que marcan las actitudes y articulan los hechos en el horizonte de la vida nueva acontecida en el éskhaton. Presentan los caminos de las tinieblas y la luz, de la carne y del espíritu y hacia dónde conducen. Por eso en ellos tenemos ocasión de comprobar de modo concreto y directo la

desintegración del hombre y de la comunidad, que es consecuencia de la rebelión contra el Creador.

28 La importancia de la fornicación, incluso en la forma de homoesexualidad, no se debe tan sólo a que éste fuera el vicio del mundo romano que más lo caracterizara ante la perspectiva judía. Hay razones más profundas. El cuerpo es del Señor, y en él se actúa su señorío sobre nosotros. No se le puede entregar a la comunión carnal con una prostituta, poniéndolo bajo otro señor (1 Cor. 6.12-20), sino compartirlo en la comunidad matrimonial bajo el Señor (1 Cor. 7.1-6). La homosexualidad es el testimonio último del desarraigo, de la autonomía excéntrica del hombre, fuera de la verdad. La fornicación (1 Tes. 4.4; Gal. 20.19, 21; Rom. 1.19; 13.13; 1 Cor. 6.9; 2 Cor. 12.21; Col. 3.5; Ef. 5.3 s.) entrega el cuerpo al otro, como a su señor, o domina el cuerpo del otro con señorío, se apropia de él, se sirve de él, destruyendo la comunidad en la que se dan el uno al otro, debiéndose el uno al otro, como una sola carne, bajo el Señor, que les obliga a amarse como él amó a su cuerpo, la iglesia. Cf. RE 11, 897-906; 8, 1333-72; ThW 6, 579 ss.; StB 3, 64-74; 106 s.; 342-58.

29 «Rom. 1.29 presenta la *pleoneksia* como uno de los hechos fundamentales en los que se actúa el total abandono de la humanidad por parte de Dios». Parece que expresa el «echar mano del hombre más allá del ámbito que le está señalando en la convivencia, la acción violenta sobre el prójimo». ThW VI, 272. En la reflexión de Pablo sobre el empecatamiento del mundo, *pleoneksia* es la clave. El pensamiento estoico vulgarizado confirmaba la experiencia popular que hace del egoísmo y la avaricia la raíz de la desintegración social, que separa y diferencia a los hombres. Cic. Tusc. 4.245; De nat. deor., 3.71; De Fin., 2.27; Sen. Epist., 90.3, 8, 36, 38.

El término expresa el afán de tener más (*pléon ékhein*). En primer lugar se refiere a las posesiones y a la riqueza. Es querer tener más para sí de los otros, traspasando los límites de la justicia (Mus. 11.4; Fil. Vit. Mos. 1.56; Dio. Christ. Or. 6-7). En segundo lugar hace también referencia al afán de poder, al ser sobre los otros, dominándolos, sometiéndolos (Or. 52.39, 2; Fil. Spec. Leg. 4.54). En la ética del estoicismo vulgarizado y del judaísmo helenístico, que llegó a configurar la formación del pueblo *pleoneksia*, es querer apropiarse de los bienes y de las personas de los otros, es traspasar violentamente los límites que le corresponden al hombre en la justicia de la creación, con engaño, con calumnia, con disputa, con robo y hasta con asesinato. El afán de tener se convierte en expresión de Dion Crisóstomo (Or. 67.6) en «la causa mayor de los males».

Al estar enajenados de la vida de Dios, los hombres se entregan «a obrar toda impureza en la *pleoneksia*» (Ef. 4.19). La realización de toda impureza, y de toda injusticia, fuera del ámbito de la santidad, sucede determinada y dinamizada por la *pleoneksia*. La existencia humana no está saciada y busca saciarse con el tener más, que acaba esclavizándola. Abandonada a sí misma busca un señor que la mantenga y sostenga, apropiándose de las cosas y las personas de los otros. Pablo la cualifica teológicamente como idolatría: Col. 3.6 *tên pleoneksian hétis estin eidololatria*; Ef. 5.5 *pleonéktes, hó estin eidololátres*. Posiblemente en esta consideración está presente también la tradición sinóptica. «Nadie puede servir a dos señores. No podéis servir a Dios y al dinero» (Mt. 6.24; Lc. 16).

El hombre ha caído en manos de otro señor, que lo esclaviza y lo hace esclavizar a los otros. El tener y el poder son su idolo, su dios. Con este cambio de señoríos los hombres han abandonado el reino de Dios: «no heredarán el reino de Dios», dice la catequesis tradicional (Gal. 1.21; 1 Cor. 6.9-10; Ef. 5.5). El «reino de Dios» es el ámbito del señorío donde se actúa

el derecho de su justicia, donde hay vida. Los hombres al elegir otros señores, han creado otros señores, y dominados por la injusticia de los ídolos, caminan hacia la muerte. Este es el ámbito del señorío del pecado y de la muerte. Al final de los pecados sociales, Pablo sustituye el «los que hacen tales cosas no heredarán el reino de Dios» (*Gal.* 5.21), por «los que hacen tales cosas son dignos de muerte» (*Rom.* 1.32).

30 No sólo los paganos, sino también los judíos están sometidos al juicio y a la ira de Dios (*Rom.* 2.17-29). Pablo está dialogando con ellos. Cf. J. Jeremias, 'Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen', *Studia Paulina*, 146-54; Schlier, 'Juden', 38-47. Los judíos se dan con orgullo este sobrenombre, porque se apoyan en la ley (*nómos*) y conocen la voluntad de Dios (*tò thélema*). Precisamente en el conocimiento de esta obligación, a partir de la ley (*ek nóμου*), pueden juzgar lo que es recto (*tà diaphéronta*) (*Rom.* 2.17-18). 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 Juez, haciéndose guías y maestros de los pueblos que yacen en las tinieblas de la ignorancia.

Pablo describe esta actitud teniendo ante la vista al doctor de la ley que en las sinagogas de la diáspora instruye a los prosélitos. «Confías en tí mismo ser guía de ciegos, luz en la oscuridad, educador de rudos, maestro de niños» (2.19-20). Los judíos se creen llamados a ser guías y jefes de los gentiles (et. Hen. 105, 1; Or. Sib. 3.194 s.; Jos. Ap. 2.41). La superioridad del *didáskalos* y del *paideutés* pretende apoyarse en la ley, *móρφosis tés gnóseos kai tés aletheias* (2.20). La verdad de la creación de Dios y sus caminos toma forma y se manifiesta en el *nómos*, que el pueblo mismo recibió de Dios. Sin embargo, en vez de estar ellos sometidos a Dios, quieren someter a Dios a ellos. En vez de estar bajo su señorío en la justicia divina, buscan la suya. Cf. A. Fridrichsen, 'Der wahre Jude und sein Lob. Röm. 2.28 f', *Symbolae Arctoe* 1 (1927) 39-49; L. Goppelt, 'Der Missionar des Gesetzes', en *Christologie*, 137-46; Murphy - O'Connor, *Paul*, 179-250. En el fondo han roto la religación, han rehusado la obediencia. «Pues desconociendo la justicia de Dios y buscando afirmar la propia, *tēi dikaioσynēi tou theou oukh hypetágesan* (*Rom.* 10.3). En vez de creer y confiar en Dios, han confiado en sí mismos y en el puesto de Dios se han hecho medida del juicio y de la verdad; 2.18 *pépoithás te seautón*; 2.1 *krineis tòn héteron*; 2.21 *didáskon héteron*. Los judíos, al desligarse de Dios, en aparente religación, se sobreponen a todos, se sitúan con preeminencia y predominio, como por voluntad divina. Así oprimen la verdad con una de las formas más perversas de opresión, la legitimación divina de la injusticia. Sin embargo sus mismos hechos los denuncian, pues cometen los mismos pecados que los paganos, la idolatría, la impureza y la pleonexia (2.22), manifestando que tan sólo son judíos en apariencia, y que no están circuncidados en el corazón (2.29). Cf. S. Lyonnet, 'La circoncision du coeur, celle qui relève de l'Esprit et non de la lettre', en *L'Evangile hier et aujourd'hui*. Mélanges F. J. Leenhardt (1968) 87-97; B. Schneider, 'The Meaning of St. Paul's Antithesis 'The Letter and the Spirit'', *CBQ* 15 (1953) 163-207; Käsemann, *Paul. Pers.*, 236-85. El pueblo levantado sobre la humanidad empecatada, como luz de la verdad en el camino de la justicia, está empecatado también y sometido al señorío del pecado.

31 Ya hemos advertido que el fragmento *Rom.* 1.18-3.20 no es una descripción fenomenológica del proceso de empecatamiento del mundo. Se trata más bien de una acusación que hace el apóstol como testigo de Dios al mundo en la disputa por el derecho de su justicia. Pablo termina su reflexión con unas citas que cobran en este contexto una profunda significación. Esta

predicación apocalíptica del juicio tiene unos precedentes. Tal vez incluso tengamos que suponer un florilegio primitivo subyacente. Cf. Michel, *Bibel*, 39 s.; Vollmer, *Zitate*, 40; Luz, *Geschichtsverständnis*, 95 ss.; RAC VII, 1131-60.

En primer lugar se toma del Deuterocanónico el reproche al pueblo lleno de pecados, *Is.* 59.1-8. El profeta clama a voz en grito, como trompeta, echando en cara a la humanidad sus caminos que se apartan de la justicia y el derecho de Dios. «Vuestras manos están manchadas de sangre y vuestros dedos de iniquidad; vuestros labios hablan mentira y vuestra lengua susurra impiedad. No hay quien clame por la justicia, nadie que juzgue con verdad» (59.3-4). «En sus manos hay obra de violencias. Se dan prisa a derramar sangre inocente... a su paso dejan el estrago y la ruina. No conocen el camino de la paz, no hay en sus sendas justicia» (59.6-8). En segundo lugar, se toma los *salmos* 10 y 14 empalmados, que explican toda la reflexión anterior. El injusto en la ambición de su alma dice: «No hay Dios» (14.1). «No atiende, no hay Dios» (10.4). Por eso cree abiertos todos los caminos para la opresión y la injusticia. «Todos se han descarriado y a una se han corrompido, no hay quien haga el bien, no hay ni uno sólo» (14.3). Los obradores de iniquidad comen al pueblo como pan (14.4). «Su boca está llena de fraude y de violencia y bajo su lengua está la malicia y la perversidad. Siéntase al acecho en las aldeas, en los lugares ocultos asesina al inocente...; se ponen al acecho para apoderarse del miserable, arrebatan al indigente arrastrándolo a su red» (10.7-9). En este contexto debe ser entendido el grito profético de Pablo que denuncia la injusticia de unos contra otros (3.10-18).

Esta perspectiva profética se acentúa en la apocalíptica, especialmente en Qumran: 1 QH 4.29 s.; 7.17; 9.14 s.; 12.31 s. El pecado domina y esclaviza al hombre, a la comunidad y al universo. «Aquel cosmos, que no reconoce en servicio la divinidad de Dios, se convierte en un caos de desencadenada perversión». Käsemann, *Röm.*, 40, esp. 80 ss.; Michel, *Röm.*, 85-93. Con ello Pablo pretende nivelar de alguna manera a todos los hombres en el pecado. Los conceptos de «judío» y «circuncisión» son arrancados de la comprensión judía. «No se trata del nacimiento y de la circuncisión en *sarkí*, sino del reconocimiento como *loudaios* por Dios, es decir, de la *peritomé*. Con ello el pensamiento judío del pueblo de Dios queda destruido, de modo semejante a 9.6 ss. La constitución del pueblo de Dios no se funda en la *sárks* y el *nómos*, sino en el *épainos ek theou*». Müller, *Gerechtigkeit*, 50. Los privilegios del pueblo judío se desintegran. En la literatura de propaganda del judaísmo helenístico se glorifica la tora, como la ley por excelencia de la humanidad, que hace del pueblo que la anuncia la luz de las gentes (*StB* III, 98 ss.). Este privilegio de Dios (*tò perissón* 3.1) se lo han apropiado, como *beati possidentes* y se han sobrepuesto a la humanidad empecatada, en vez de someterse al juicio de Dios. Sin embargo, las promesas a las que Dios permanece fiel, sellan todavía más la total diferencia entre la *pistis theou* y la *apistia* de los hombres (3.3). Bornkamm, 'Offenbarung', *GA* I, 28. Por todo ello, la circuncisión se queda sin fuerza, la ley se convierte en juez y la crítica moral a los paganos es su propia condenación. Cf. Schlier, 'Juden', 36-47. Cf. también U. Wilckens, 'Was heisst bei Paulus: «Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht»', *EKK*, Vorarbeiten 1 (1969) 51-77; J. Blank, 'Warum sagt Paulus: «Aus Werken des Gesetzes wird niemand gerecht»?', *ib.*, 79-107.

Todos por tanto han pecado y están bajo el pecado. Aquí, en último término, el testigo es Dios, que no es un observador neutral, sino que toma partido y lucha por defender su derecho: *Ps.* 82.1-7; *Is.* 41.21-29; 44.6-8; 43.22-28; *Neh.* 9.33; *Dan.* 9.14; *4Esd.* 7.94; 12.32; 13. 37; *1QS* 1.24-26; 8.5-7.10; 10.19 s.; 1 *QM* 11.14; et. *Hen.* 99.3; 50.2; 46.7; 48.4. En esta línea que va desde los

profetas a la apocalíptica, se marcan claramente dos momentos. En los profetas la acusación nace de la fidelidad a la alianza. Dios toma parte como juez, para cumplirla y dar al pueblo la salvación. Köhler, *ThAT*, 14 ss.; Von Rad, *ThAT*, 355-71. En la apocalíptica se trata de la imposición del poder y la gloria de Dios, de su señorío frente a los dominadores del mundo. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen 1962<sup>17</sup>) 433; Th. Preiss, *La vie en Christ* (Paris 1951) 505 s., 57. Aquí el poder del pecado, como hipostasiado, domina el mundo y configura la existencia de cada uno. Cada uno origina y representa el mundo empecatado a su manera. El *pán stóma* y el *pás ho kósmos* expresa bien la implicación, entre lo cosmológico y lo antropológico, entre lo personal y lo estructural. Käsemann, *Róm.*, 80.81. Ahora la acusación es a la humanidad entera, la meta el establecimiento del reino de Dios, el origen la fidelidad de Dios a su creación. En este horizonte profético-apocalíptico con la universalidad y totalidad de la acusación se sitúa la disputa por el derecho de Dios, que late en el trasfondo de este fragmento. Cf. Müller, *Gerechtigkeit*, 57 ss.

32 Pablo no hace ninguna reflexión cosmológica sobre la naturaleza y la estructura del mundo. Ya vimos cómo cosmos para él es en principio un ámbito de relaciones históricas constituidas por la creación de Dios. En principio hemos de evitar acercarnos a los textos de Pablo con la distinción moderna entre naturaleza e historia. Para un judío la creación es marco de historia, y por tanto es también historia. El universo en la perspectiva de *Gen.* 1-2 es la casa de la familia humana, cuyo destino pende del hombre, puesto en ella como señor, para que la construya y domine en obediencia al Creador. Para Pablo la estructura del mundo en sí no cae bajo su perspectiva. Tan sólo le importa el mundo como ámbito de la historia humana en su relación con Dios. Da por presupuesta la imagen bíblica con sus tres niveles de las cosas «que hay en el cielo, en la tierra y en los abismos» (*Fil.* 2.10). Es una totalidad que abarca, «todo lo que hay en los cielos y en la tierra, las cosas visibles y las invisibles» (*Col.* 1.16), en estrecha intercomunicación.

El mundo está lleno de poderes. En esto podrán encontrarse la cosmovisión helenística y judía, aún dentro de sus profundas diferencias. Para el pueblo sencillo la physis está penetrada por fuerzas naturales, que influyen en la vida humana. En una simpatía cósmica los cielos y la tierra se influyen recíprocamente confluyendo en el orden de la ley y del destino. Para el judaísmo tardío la creación abarca también espíritus y ángeles que actúan con sentidos distintos en la historia humana. En Qumran y en la apocalíptica, un cierto dualismo entre las fuerzas del bien y del mal hacen del mundo un campo de batalla. Pablo en referencias incidentales da por supuesto la existencia de ángeles (*1 Cor.* 6.2 s.; 11.10; *Gal.* 3.19; *1 Cor.* 4.9; *1 Tes.* 3.13; 4.16; *2 Tes.* 3.13; *Gal.* 1.8; *Cor.* 13.1) y de Satanás con sus demonios (*1 Tes.* 2.18; 3.5; *2 Tes.* 3.3; *1 Cor.* 5.3 ss.; 10.10; 7.5; *2 Cor.* 2.10; 11.2, 13; 12.7), pero su atención desde la cristología y escatología se centra en los poderes que dominan el mundo. Es aquí donde la cosmología de Pablo presenta la novedad más radical. Con una terminología y un horizonte de comprensión apocalíptica describe al mismo tiempo una realidad de la cosmovisión helenística. Para el problema del mundo en Pablo: cf. H. Sasse, *ThW* III, 882 ss.; O. Everling, *Die paulinische Angelologie und Dämonologie* (Göttingen 1888); M. Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus* (Göttingen 1909); H. Schlier, 'Mächte und Gewalten im Neuen Testament', *ThBl* 9 (1930) 289-97; *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* (Freiburg 1958); G. H. C. MacGregor, 'Principalities and Powers: the cosmic Background of St. Paul's Thought', *NTS* 1 (1954) 17-28; G. B. Caird, *Principalities and Powers. A Study in pauline Theology* (Oxford 1956).



33 Para el análisis de los «elementos del mundo» cf. *ThW* VII, 670-87; Schlier, *Gal.*, 190-4; Oepke, *Gal.*, 93-6; Burton, *Gal.*, 510-18; Dibelius-Greeven, *Kol.*, 27-29; Lohse, *Kol.*, 146-9; G. Koize, 'Die stoikheia tou kósmou, Gal. 4 und Kol. 2', *BZ* 15 (1918-21) 335-7; E. Y. Hincks, 'The Meaning of the Phrase ta stoikheia tou kósmou in Gal. 4, 3 and Col. 2, 8', *JBL* 15 (1896) 183-92; L. E. Scheu, *Die «Weltelemente» beim Apostel Paulus, Gal. 4.3, 9 und Kol. 2.8, 20* (Washington 1934); B. Reicke, 'The Law and this Worl according to Paul', *JBL* 70 (1951) 259-67; J. Blinzer, 'Lexikalisches zu dem Terminus ta stoikheia tou kósmou bei Paulus', *AnBil* 18 (1963) 429-43; A. W. Cramer, *Stoicheia tou kosmou* (Nieuwkoop 1961) 71 ss., 147 ss.; A. J. Bandstra, *The Law and the Elements of the World* (Kampen 1964) 57 ss.; A. H. von den Heuvel, «These Rebelious Powers» (London 1966); E. Schweizer, 'Die «Elemente der Welt» Gal. 4.3, 9; Kol. 2.8.20', *Festschrift G. Stähling* (Wuppertal 1970) 245-59.

Los *stoikheia* son en principio las fuerzas primarias de la naturaleza. En la tradición filosófica son los cuatro elementos de que se compone y a los que se reduce el mundo. Zenón precisó *stoikheion* definiéndolo como «lo primero de lo que se engendró lo engendrado» (Diog. Laert. VII.136 s.). Esta perspectiva estoica vulgarizada llegó al pueblo que desde siempre había vivido una religiosidad naturalista. Se llaman también *stoikheia* a las estrellas, compuestos de elementos originarios, que encuadran el orden del cosmos y rigen el destino de los hombres (Diog. Laert. VI.102; Pap. Mag. IV.1303), a los cuales el hombre por la observancia de sus ritmos o por el arte mágico puede poner a su servicio. Con la fusión sincretista de las cosmovisiones, se acentúa la personalización de las fuerzas de la naturaleza, que aparecen como espíritus vivientes, como «dominadores del mundo», *kosmokrátōres* (Test. Sal. 8.2; 18.2), pues por su influjo se pone en marcha la historia. No es extraño, pues, que en la especulación del judaísmo tardío los elementos se pongan en relación con los ángeles y hasta las mismas estrellas aparezcan como poderosas figuras angélicas (et. Hen. 43.1 ss.; 60.11 s.; 69.20-25; eslav. Hen. 19.1-4; Jub. 2.2; 4 Esdr. 6.3; gr. Bar. 6.9).

¿Cómo las fuerzas de la creación, puestas de suyo al servicio del hombre, se han convertido en fuerzas amenazadoras de destrucción? Este cambio ha sido obrado por el hombre. Los hombres se han sometido a su señorío. Ahora los *stoikheia* como señores imponen su *nómos*, que se concreta en la guarda de los ritmos de la naturaleza, en la distinción de los alimentos, obligando a vivir conforme a sus exigencias. Decíamos que no se puede separar en los textos de Pablo naturaleza de historia. El término *stoikheia* es helenístico y hace más referencia a las fuerzas nacidas de la naturaleza, actuantes en la historia; pero también puede ser entendido como fuerzas históricas, que actúan al estilo de las fuerzas naturales divinizadas. Este es el caso de la ley y la circuncisión. Son dos hechos históricos que marcan a Israel. Su fin era someterlo a la elección y a la justicia de Dios, pero los judíos los han absolutizado y divinizado apoyando en ellas su superioridad y sus privilegios. En *Gal.* 4.2 la ley está situada al mismo nivel de los elementos del mundo.

Los nuevos apóstoles llegados a la comunidad, defendiendo los privilegios judíos, conducen a los creyentes a la esclavitud de la ley, como los gentiles están sometidos a las fuerzas de la naturaleza. Si en *Rom.* 3.10 se concluye que «todos están *hyph' hamartian*, aquí se concluye que todos están esclavizados *hypò ta stoikheia tou kósmou*. Hay unos *dógmata* que someten, como ocurría en el mundo empecatado, *hos dsòntes en kósmōi dogmatidsesthe* (*Col.* 2.21). Del mismo modo la circuncisión es un signo externo, que parece asegurar la subordinación a los poderes y garantizar su protección (*Col.* 2.11). La doctrina y la práctica cultural de la filosofía

da a los que la siguen un sentimiento de superioridad y de preeminencia. Se consideran dueños, hinchados de sabiduría, sobre los demás, afianzados en las intenciones de su carne (Col. 2.18 *physiôúmenos*; cf. 1 Cor. 8.1 *he gnôsis physioi*; 1 Cor. 5.2 *pephysioménoi*; cf. 4.6-18; 2 Cor. 12.20), pero de hecho son esclavos que se desintegran en vano. Este análisis de los *stoikheia* en la complejidad de su significación nos muestra el empecatamiento del mundo. Las fuerzas de la naturaleza y las instituciones de la historia pueden empecatarse.

34 La descripción de los poderes en Rom. 8.38-39 con su cambio de fuerzas naturales y angélicas en fuerzas históricas, se explica en el contexto. El Ps. 43.23 LXX se usaba ya en el rabinato para el martirio de los justos, acorralados por las fuerzas de la injusticia. Aquí el cosmos es un *systema* de poderes de la creación caída, que la han transformado en caos. Por eso junto a términos astrológicos, como *hypsoma* y *báthos*, que expresan los poderes siderales personificados, nos encontramos con *thlipsis* y *stenokhoría*, que aluden a las angustias escatológicas provocadas por los poderes públicos, que cierran los caminos y asesinan (Michaelis, *ThW* IV, 531) y con *enestôta* y *méllonta*, que muestran cómo el radio de acción de estos poderes se extiende al marco espacio temporal (Schlier, *ThW* I, 515). Estas fuerzas representan al mundo en rebelión contra el Creador, en el que se da en consecuencia la opresión de unos hombres por otros y la amenazadora hostilidad contra la comunidad escatológica. Käsemann, *Röm.*, 238 ss.

En estos poderes tenemos, por tanto, «fuerzas cósmicas-mundanas, que tienen su propio ámbito de poder». En parte parecen trascender el mundo, pero en parte también «determinan la imagen de la historia». Michel, *Röm.*, 218-19. Podemos estar aquí ante «dominadores, que están encargados de la dirección de los pueblos y de la configuración de la historia humana». Schlatter, *Gerecht.*, 289. Cf. también Lagrange, 222 ss.; Leenhart, 136 s.; Sanday-Headlam, 223 s. Los poderes de los que habla Pablo, no sólo determinan la naturaleza, sino también el contexto y la constelación de las circunstancias históricas (Cf. 1 Tes. 2.18; Rom. 8.35; Apoc. 13). «La fuerza satánica puede apoderarse también de lo político, en cuanto que se apropia con su voluntad de imposición, mediante el espíritu que inspira, de los portadores, de los medios y de los ámbitos del poder». Schlier, *Mächte*, 24; Everling, *Angelologie*, 65-75; Dibelius, *Geisterwelt*, 78-85, 227-30; Caird, *Principalities*, 80-96; Knox, *Church Gent.*, 90-110, 146-78; Percy, *Probleme*, 156-67.

35 Sobre la significación de *árkhontes* en 1 Cor. 2.8 hay ya una larga discusión. La opinión común es que se trata de los demonios. Dos razones parecen fundar esta hipótesis. En primer lugar el carácter mítico del contexto que hace pensar en el motivo del demonio engañado, cuando baja el revelador a la tierra. En segundo lugar, la dificultad de aplicar el *katargouménon* (2.7) a figuras históricas. Cf. Weiss, 56 s. Por eso se habla de «poderes celestiales que están detrás del *árkhon tou kósmou toutou*, Jn 12.31; 14.30; 16.11; cf. Ef. 2.2». Lietzmann-Kümmel, *Kor.*, 12, 70: «Serían los alabareros del "Dios de este eón" (2 Cor. 4.4). Conzelmann, *Kor.*, 79; cf. Wilkens, *Weisheit*, 61 ss.; H. v. Campenhausen, *Festschrift für A. Bertholet* (1950) 100 s. Sin embargo ninguno de los dos argumentos son definitivos.

El contexto mítico sirve para anunciar que la sabiduría de Dios es una persona histórica, el crucificado Señor de la gloria. Es en el terreno de la historia, donde tiene lugar el combate, que contra él libran los príncipes de este mundo. Además, el *katargouménon* (2.6) no tiene por qué extrañarlos, cuando el mismo verbo (2.28 *katargésēi*) se usa para afirmar que el

Cristo crucificado entre los pobres, que son la nada de este mundo, destruirá a lo que es. No es extraño, pues, que se piense en la interpretación política de los *árkhontes*. Cf. J. Schniewind, 'Die Archonten dieses Äons (1 Cor. 2.6 ss.)', *Nachg. Red.*, 104 ss. Dado el modo de pensar de Pablo tendríamos seguramente que implicar la dimensión de la circunstancia política y de los poderes públicos con las fuerzas cósmicas del mal que actúan sobre ellos y los configuran. Cf. A. Feuillet, *Sagesse*, 25 ss., esp. 33; 'Les «chefs de ce siècle» et la sagesse divine d'après 1 Cor. 2, 6-8', *Stud. Paul Cong.*, I, 383 ss.; Caird, *Principalities*, 13 ss.

36 Pablo en último término parte de una cosmovisión apocalíptica. El mundo, según hemos visto, es el ámbito de los poderes, en parte creado por Dios y en parte transformado por los hombres que se vuelve contra ellos sometiéndolos y desintegrándolos. A la vista de Pablo la totalidad de los poderes cósmicos se resume y asume en la unidad del señorío del pecado, que se ejerce en la muerte. Los hombres, esclavizados a los poderes de la creaturalidad, han pecado y sus pecados han empecatado a su vez el cosmos reafirmando el señorío de la muerte.

«La muerte es salario del pecado» (*Rom.* 6, 23). «El pecado es el aguijón de la muerte» (*1 Cor.* 15.56). Cristo como cosmocrátor ha de aniquilar «todo principado, poder y potestad» (*1 Cor.* 15.24). Pero el «último enemigo destruido será la muerte» (*1 Cor.* 15.26). Pero ahora, por de pronto: *hamartia kyrieúei*. Y por ello la muerte ejerce el señorío: *ebasileusen he hamartia en tōi thanátōi* (*Rom.* 5.21). Cf. A. Feuillet, 'Le règne de la mort et le règne de la vie (*Rom.* V.12-21)', *RB* 77 (1970) 481-521. En la comprensión histórico-apocalíptica, la muerte es en definitiva el último y el supremo señor, que incorpora y encabeza a todos los demás poderes de la creación empecatada.

«El mundo está determinado en su ser, no sólo por su creaturalidad (*Rom.* 1.20), sino al tiempo por el pecado. Pablo se diferencia de Grecia y el helenismo en esto, en que él, aunque sabe hablar de la fuerza del destino —el señorío de la muerte y el del destino están implicados—, sin embargo hace del pecado humano el fundamento del señorío de la muerte». *ThW* I, 313; E. Lohmeyer, 'Sünde Fleisch und Tod', *ZNW* 29 (1930-) 1-59 = *Probleme*, 80 ss. Los poderes proceden de Dios, pero los hombres «los transforman en señores de sus tinieblas». Caird, *Principalities*, 53. *Hamartia* no es sólo el señor del hombre interior, sino también del mundo. Expresada en términos míticos de fuerza demoníaca, no se reduce a un fenómeno psicológico, sino que está en la base de las fuerzas de destrucción que articulan el mundo. Bultmann, *ThNT*, 246 ss. Pablo ha unificado estas fuerzas y las ha resumido y personificado en la muerte. La fe judía conocía a Satanás, cuya obra es la aniquilación del cuerpo y de la vida (*1 Cor.* 5.5; 10.10). Para él, «el mal fundamental de este mundo es la *phthorá*. Por ello "la muerte" es el dios de este mundo». Dibelius, *Geisterwelt*, 115. Es muy importante subrayar que por los hechos de injusticia que estructuran el mundo, éste acontece y se atestigua como un señorío, un reino, cuyo *basileús* y *kyrios* es *hamartia-thánatos*.

37 Cf. Michel, *Rom.*, 201 ss.; Schlatter, *Gerechtigkeit*, 269 ss.; Lagrange, *Rom.*, 207; Nygjen, *Röm.*, 241 ss.; Käsemann, *Röm.*, 222 ss.; Sanday-Headlam, *Rom.*, 208 ss.; G. Schläger, 'Das ängstliche Harren der Kreatur. Zur Auslegung vom Römer 8, 19 ss', *NThT* 19 (1930) 353-60; H. K. Gieraths, *Knechtschaft und Freiheit der Schöpfung*, Eine historisch-exegetische Untersuchung zu *Röm.*, 8.19-22, Dis. (Bonn 1956); H. Schlier, 'Das, worauf alles wartet. Eine Auslegung von Römer 8.18-30', en *Interpretation der Welt*. Festschrift R. Guardini (Würzburg 1965) 599-616; A. Vögtle, 'Röm. 8.19-22: eine schöpfungstheo-

logische oder anthropologisch-soteriologische Aussage?', *Mélanges Riggauz*, 351-66; H. R. Balz, *Heilstrauen und Welterfahrung*. Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Römer 8. 18-39 (München 1971).

38 El amplio contexto que nos ofrece el judaísmo tardío para analizar este fragmento, permite adentrarnos en las dimensiones cósmicas del empecatamiento de los hombres, que se inicia en Adán. Pablo tiene ante su mirada la *ktisis*. Se trata del ámbito universal de la creación como marco de la historia humana. Dahl, *Volk*, 250 s.; Schlier, 'Worauf', 601: «Como el hombre para el apóstol representa el mundo, es por otra parte exponente suyo. La vida tiene siempre una dimensión cósmica, porque está integrada siempre en la creación. A partir del v. 22 hay que entender *ktisis* como toda la criatura bajo el influjo del hombre». Käsemann, *Röm.*, 223. Mientras en el pensamiento helenístico es la *physis* la que impone el destino al hombre en su proceso natural, en la perspectiva del *Gen.* es el hombre el que impone el destino a la creación en su proceso histórico. H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments* (München 1973) 233 ss. La culpa, el pecado, es del hombre, pero la creación toma parte en el destino del hombre, ya que existe para él.

En el judaísmo tardío esta perspectiva se destaca y seguramente de allí la toma Pablo. «El hijo del hombre... por el cual tú has creado todo» (4 *Esd.* 8.44). El resplandor del sol, la luz de la luna y el orden de las estrellas «para servir al hombre, a quien querías formar» (4 *Esd.* 6.53 ss.). El mundo es como un aposento preparado con toda clase de manjares para el banquete de bodas del hijo. «¿No he preparado esto sólo por mi hijo? Ahora, después que él ha muerto, ¿qué me importa el salón de bodas? También Dios dijo: ¿No he creado yo el ganado y la caza tan sólo por el hombre? Ahora, después que el hombre ha pecado, ¿qué me importa a mí el ganado y la caza?» (Sanh 108<sup>b</sup>; Gen. 12.28 [17d]). La creación hecha para los hombres, los hijos, ha sido al tiempo condenada con ellos, como será con ellos salvada. «Cuando Adán traspasó mis mandamientos, fue juzgada la creación. Entonces los caminos en este eón se hicieron estrechos y tristes y esforzados, miserables y malos, llenos de peligro y próximos a las grandes necesidades» (4 *Esd.* 7.11 s.; Gn R 2[3b], 5[4d]). Cf. *StB* III, 245 ss.

En este contexto debe ser entendido el «fue sometida por el que la sometió» (Rom. 8.20). «El que la sometió» es Dios, que sometió todo al hombre y determinó también poner a la creación bajo la nulidad en la que los hombres empecatados existen. Cf. Michel, *ib.*, 203; Käsemann, *ib.*, 225; Vögtle, 'Aussage', 358. Creer que fue el hombre mismo, Foerster, *ThW* III, 1030; Dellling, *ThW* VIII, 41; S. Lyonnet, 'Redemptio cosmica secundum Rom. 8, 19-23', *VD* 44 (1966) 228. El empecatamiento de la creación no debe ser entendido en sentido moral, como que ha caído en manos de hombres «vanos» y «corrompidos», que se sirven de ella para el pecado. Tampoco en su sentido físico, como si las cosas en su misma estructura natural estuviesen desintegradas, o como si su empecatamiento fuera tan sólo la mutabilidad y la muerte. Para este problema, cf. Bauerfeind, *ThW* IV, 529; Dellling, *ThW* VIII, 41; Vögtle, 'Aussage', 358; Schlier, 'Worauf', 603. En ambos casos se separa la naturaleza de la historia o se hace de la historia humana una historia natural. Más adecuado es pensar que la creación es un ámbito de relaciones, una red de religaciones, constituidas por la manifestación del derecho de Dios. El hombre es el señor de la creación sometida en obediencia al señorío divino. En él y por él la creación se constituye y alcanza la plenitud de su madurez, religándose por él a Dios en la historia salvífica. Pero cuando el dueño y la voz de la creación, el hijo por quien todo fue hecho, rompe la religación con Dios, la creación no cae en la mutabi-

lidad y en la muerte, propia de la finitud, a la que de suyo estaba avocada, sino en la esclavitud de la destrucción, en la injusticia que deshace y esclaviza a la misma familia humana acogida en su seno.

Aquí Pablo tiene ante la vista la historia del pecado de Adán y sus consecuencias. Cf. *Rom.* 3.23; 5.2, 12 ss.; 1.24. La madre que engendró al hombre queda maldecida. «Cuando Adán pecó, ¿no fue entonces maldecida su madre, como se dice: el suelo de la tierra fue maldito por ti?» (GnR. 65 [41c]). La creación entera, por las manos del hombre, ha sido esclavizada, pues «la creación está vinculada al destino de los hombres». Michel, *ib.*, 203; Lietzmann, *Röm.*, 84; Luz, *Geschichtsverständnis*, 379 ss. En la apocalíptica claramente se señala la decisión de Dios sobre Adán y la humanidad (4 *Esd.* 3.7; 7.118 s.; Apoc. Bar. 23.4) de condenarles a la muerte. Davies, *Rab. Jud.*, 38 s.; P. Stuhlmacher, 'Erwägungen zum ontologischen Charakter der *kainè ktísis*', *EvTh* 27 (1967) 20. *Phthorá* se opone a *aphtharsia* (Fil. Mos. 2.194; 1 *Cor.* 15.42). Pero aquí no estamos ante dos términos filosóficos, sino teológicos. El estado de *aphtharsia* corresponde al de *dsoè aiónios* y ésta es la manifestación de la *dóksa* y la *dikaioyne* de Dios.

La muerte tiene su raíz en que los hombres perdieron la justicia y la gloria, y al perderla introdujeron en el mundo la *phthorá* como poder y señor. «El mundo que ha llegado a ser señor desde su propia profundidad, oculta y aísla la vida de la creación que sólo vive en libertad, apertura y orden... y con ello consuma la muerte para todos». Schlier, *ThBl* 9 (1930) 295. La muerte física es «acción y consecuencia del poder metafísico del pecado». Lohmeyer, *Probleme*, 127. Por eso «todos tienen un dolor común, que les da el común lamento y la misma ansia apremiante de redención. No son individuos los que por sí gimen y padecen; suspirar y padecer es la suerte común de los hombres» (Schlatter, *ib.*, 275).

39 Para el análisis exegético cf. Schlier, *Eph.*, 100 ss.; Dibelius-Greeven, *Eph.*, 65 s.; Dahl, *Eph.*, 25 s.; Abbot, *Eph.*, 38 ss.; Gnilka, *Eph.*, 113 ss. Para el contexto histórico-religioso cf. Nilsson, *Geschichte* II, 576 ss.; Reitzenstein, *Erlösungsmysterium*, 171 ss.; Festugière, *Hermes*, II, 117 ss.; L. Gry, 'Séjour et habitants divins d'après les Apocryphes de l'Ancien Testament', *RSPHTh* 3 (1910) 694-722; A. Lemonyer, 'L'air comme séjour d'anges d'après Philon', *RSPHTh* 1 (1907) 305-11; *ThW* I, 165; Everling, *Angelologie*, 105 ss.; Dibelius, *Geisterwelt*, 156 s.; Odeberg, *View*, 17 ss.; G. Kurze, *Engels und Teufelsglaube des Apostels Paulus* (Freiburg 1915) 86-91; Mussner, *Christus*, 9-39; J. Y. Lee, 'Interpreting the Demonic Power in Pauline Thought', *NovT* 12 (1970) 54-69.

40 El camino de muerte que recorrían los creyentes antes del bautismo atravesaba el señorío de este eón. El *katá* cualifica y determina el caminar. En primer lugar «según el eón de este mundo» (2.2). Aquí *toù kósmou* es un genitivo explicativo de eón. *Ho kósmos hoútos* (1 *Cor.* 3.19; 5.10; 7.31) se refiere más a la totalidad espacial de la existencia y *ho aiòn hoútos* (1 *Cor.* 1.20; 2.6; 3.18; 2 *Cor.* 4.4; cf. *Ef.* 1.21) más a su totalidad temporal. El *aiòn* como los *aiónes* (*Ef.* 2.7; 3.9, 11), debe ser entendido como un ámbito de poder divinizado que se presenta y actúa como una realidad personal. El término *aiòn* está tomado del helenismo. Cf. E. Norden, *Die Geburt des Kindes* (Darmstadt 1958<sup>2</sup>) 24 ss.; M. Zepf, 'Der Gott Aiòn in der hellenistischen Theologie', *ARW* 25 (1927) 225-44. Pero el contexto es claramente apocalíptico. Se trata del cosmos dominado por el poder del pecado, visto como la totalidad de la solidaridad del mal, opuesta al ámbito del señorío de la salvación. Gnilka, *Eph.*, 114 s. Se enfrenta con los hombres como dios eterno apelándolos, exigiéndolos. De aquí la expresión «según (*katá*) el príncipe del poder del aire» (2.2), que completa la anterior.

El *arkhon tou kósmou toutou* idéntico al «dios de este mundo» (2 Cor. 4.4), aparece con frecuencia en el entorno del NT (*Jn.* 12.31; 14.30; 16.11; Asc. Is. 10.29 (10.12; 4.2); Ign. Eph. 17.1; 19.1; Magn. 1.2). Es la personificación suprema de los poderes del mundo empecatado, donde ejerce su señorío. Este *kyrios* está ayudado por los señores de los ejércitos del diablo, que dan la batalla, mientras él mismo se mantiene en el trasfondo. La apocalíptica ha visto en el *diábolos* no tanto el tentador, cuanto el señor del mundo (Jub. 10.7 ss.; et. Hen. 54.5; Asc. Is. 7; Tes. Benj. 3.6; Test. Dan. 5.5 s.; Vit. Ad. 16; 1 QM 13.12).

En Ef. 2.2 *toû áeros* tiene una aposición explicativa: «del espíritu que actúa en los hijos de la desobediencia». «Aire» y «espíritu» se explican recíprocamente como atmósfera, aire que envuelve y penetra. El mundo es el ámbito de poder del pecado y de la muerte, personificado en su príncipe y señor que actúa como espíritu, como atmósfera que determina la vida humana dándole sentido, marcándole el camino del pecado. Ya en 1 Cor. 2.6 ss. Pablo había reflexionado sobre esta implicación. El *aión*, el *kósmos*, dominado por los *árkhontes* (2.8) tiene un espíritu propio, *tò pneûma tou kósmou* (2.12) opuesto al Espíritu de Dios. Si éste es el que alienta en la comunidad, ámbito del señorío del crucificado Señor de la gloria, aquél es la atmósfera del señorío de los arcontes. Si éste revela la «sabiduría de Dios» (2.7), aquél revela la *sophía tou aiónos toutou* (2.6).

La atmósfera espiritual del mundo da un modo de pensar y de sentir, da unos criterios de valoración y unos caminos de acción. El dominador de este mundo es, pues, como pneuma, aliento que penetra el ámbito del señorío del pecado y de la muerte, actuando en los hijos rebeldes con su sabiduría en la desobediencia de la incredulidad. *Apetheia* es el término que caracteriza la oposición al kerygma donde se manifiesta la justicia de Dios. Schlier, *Eph.*, 104 s.

41 «El *kósmos* es el resumen de la creación de Dios trastornada por el pecado y que está bajo el juicio». *ThW* III, 893. El *aión* tiene fuerzas, que son el aire que influye sobre los hombres. «Es la atmósfera espiritual, en la que los hombres viven, la que respiran, por la que dejan determinarse su pensar, querer y actuar». «Es respirada por los hombres y realizada por ello en sus instituciones, en éstas o en aquéllas relaciones. Así se convierte en un espíritu históricamente intenso y poderoso, al que ninguno se puede sustraer». Schlier, *Mächte*, 29-30. El *kósmos* con sus poderes representa «la realidad de contradicciones y de lucha», una realidad amenazadora que encuadra y apela al hombre. Con las expresiones mitológicas Pablo viene a expresar «que el hombre no tiene su vida en la mano, como señor, y que siempre está ante la decisión de elegir su señor». Bultmann, *ThNT*, 259.

42 No pretendemos examinar ahora la antropología paulina en su detalle, sino tan sólo aclarar la condición humana de la «carne», el último momento del pecado del mundo. A este marco nos limitamos estrictamente. Cf. la historia de la investigación en A. Sand, *Der Begriff «Fleisch» in den paulinischen Hauptbriefen* (Regensburg 1967) 5 ss., historia que hemos verificado personalmente. En la comprensión de *sárks* se han proyectado sobre los textos esquemas antropológicos previos.

En primer lugar, se proyecta la estructura de la antropología platónica, actualizada en el idealismo alemán. El hombre está dividido en dos principios constitutivos parciales: el espíritu como autoconciencia y el cuerpo como materialidad, afectada de raíz por la concupiscencia. Para F. C. Baur, *Vorlesungen*, 144; *Paulus*, 151, *sárks* es el hombre como «ser sensible, ma-

terial, corporal con las fuerzas e impulsos que habitan en el cuerpo material». Aquí radica el fundamento de su oposición a lo divino, pues la misma carne material es «el asiento y órgano» del pecado. Esta línea de interpretación es seguida por C. Chr. Holsten, *Zum Evangelium des Paulus*, II Paulinische Theologie (Berlin 1898) 85-403; Schmidt, *Christologie*, 43; Pfeleiderer, *Paulinismus*, 56; Lerhbuch, II, 24-46. Cf. todavía resuena la perspectiva R. H. Gundry, *Sōma in biblical Theology*, With Emphasis on Pauline Anthropology (Cambridge 1976) esp. 83 ss., 159 ss.

Esta perspectiva se problematiza después en la obra de H. Lüdemann, *Die Anthropologie des Apostel Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre* (Kiel 1872) 4, 29-31, 71-75, que sugiere la existencia en Pablo de una doble antropología, física y ética. Bajo la primera perspectiva *sárks*, sería la «materia animada», que vista desde el AT aparece como «debilidad paciente». Bajo la segunda perspectiva la carne será un principio activo y autónomo de pecado, cuyo presupuesto físico es la misma vitalidad y que aparece por ello como «energía pecaminosa». Fluyendo entre ambos aparece la debilidad y la fuerza de la carne que sólo puede ser vencida por el Espíritu divino, dado en Jesucristo. La perspectiva del AT que había sido antes subrayada por Ritschl, *Entstehung*, 67 ss., vuelve a ser repensada después por H. H. Wend, *Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischer Sprachgebrauch* (Gotha 1878) 101 ss., 144 ss.

En segundo lugar, se proyecta la estructura antropológica de la psicología mística, redescubierta en la gnosis y en la religiosidad mística. El hombre en estas experiencias aparece como totalidad en su realidad material, terrena y pasajera, pero la fuerza sobrenatural, venida de lo alto, le redime de la esclavitud de sus límites. El hombre *psykhikós*, *physikós* y *epigeios* es el hombre sin más. Se constituye por el *sōma* y la *psykhé* y sobre él viene el *pneûma* en *dóksa*, que lo trasmuta y diviniza haciéndolo *pneumatikós*, más que hombre. En la experiencia mística el hombre se siente débil por su carne, pero transfigurado por la fuerza que le viene de fuera de él. La *sárks* es el hombre entero (*sōma*+*psykhé* con *noûs*). Su oposición a Dios tiene su raíz en el mal radical de la naturaleza terrena del hombre, que hace que el pecado domine la carne. Reitzenstein, *Hell. Myster.*, 345; cf. 71, 85, 33 s., 351; Bousset, *Kyrios*, 121-2.

En tercer lugar, Bultmann, *ThNT*, 193 ss., 232-46, ha proyectado sobre los textos paulinos la estructura antropológica del análisis existencial. El hombre es *sōma* en cuanto se relaciona consigo mismo, en cuanto puede hacerse a sí mismo objeto de su hacer. Por su *psykhé* y *pneûma*, en la intencionalidad viviente del conocer y del querer, está lanzado fuera, más allá de sí mismo con la doble posibilidad de la autenticidad y la alienación. *Sárks* designa la corporeidad material del hombre, su causalidad débil y pasajera, pero puede expresar también la existencia entera, en cuanto se niega a la obediencia del Creador y quiere vivir de sí misma, por sí misma, empecatándose y corriendo hacia la muerte. Vivir «en la carne», como ámbito de posibilidades, y «según la carne», como norma de vida, sería, pues, el pecado en cuanto aversión del Creador, dador de la vida, y conversión a la creación, para hacerse la vida con la propia fuerza.

Ciertamente la categorización heideggeriana le ha servido a Bultmann para describir la dialéctica íntima de la carne, traduciéndola desde el contexto bíblico de la dependencia y obediencia al Creador. Hasta qué punto la concentración antropológica existencial parcializaba la perspectiva de la antropología paulina, se ha ido advirtiendo recientemente. La sugerencia ha partido de E. Käsemann. Desde atrás había ido descubriendo la mundanidad del *sōma* (*Leib*, 113 ss.) y su comunicabilidad ('Abendmahl', 32 s.),

hasta que su propia interpretación de Pablo, le ha llevado a tomar posición frente a Bultmann (*Festschrift Jeremias* (Berlín 1960) 167, n. 8) y a intentar superar su interpretación existencial, desde la perspectiva apocalíptica, cf. 'Zur paulinische Anthropologie', en *Paul. Perspek.*, 9-60. Para la crítica de Bultmann, cf. también F. Neugebauer, 'Die hermeneutische Voraussetzungen R. Bultmanns in ihrem Verhältnis zur Paulinischen Theologie', *KuD* 5 (1959) 289-305; *In Christus*, 52, n. 45; Schweizer, *ThW* VII, 1063, n. 410; Güttermanns, *Leid. Apost.*, 206-10.

Estas tres líneas de interpretación pretenden ser fieles a los textos, pero su pretensión de sistematización, desde una concepción antropológica previa, hace que el pensamiento de Pablo no aparezca en su originalidad. El camino hacia una nueva perspectiva se abre en primer lugar con los estudios del marco judeo-helenístico en el que se encuadra la comprensión de *sárks*. Poco a poco se ha ido confirmando que Pablo, en su concepción de la carne, depende sobre todo del AT y del judaísmo tardío, especialmente de la apocalíptica. K. G. Kuhn, 'Peirasmós, hamartía *sárks* im NT', *ZThK* 49 (1952) 200-22; W. D. Davies, 'Paul and the Dead Sea Scrolls: Flesh and Spirit', *The Scrolls and the New Testament* (ed. K. Stendahl) (1957) 157-82; W. D. Stacey, *The Pauline View of Man in Relation to its Judaic and Hellenistic Background* (London 1956); D. Flusser, 'Fleisch und Geist in den Rollen aus der Wüste Juda und im NT', *Tarbiz* 27 (1957-58) 158-69; R. E. Murphy, 'Basar in the Qumram Literature and *sárks* in the Epistle to the Romans', *SPag* II (1959) 66-77; D. Lys, *La chair dans l'Ancient Testament. «Básâr»* (Paris 1967). La posición de la procedencia puramente helenística, va desapareciendo. Sin embargo se renueva el intento de descubrir las raíces de la antropología de Pablo en la sabiduría dualista del judaísmo helenístico, especialmente en Filón. E. Brandenburger, *Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit* (Neukirchen 1968). Bajo estos presupuestos se puede alcanzar a comprender en su textura propia la reflexión paulina sobre la carne dentro de su misma teología. Cf. entre otros los precedentes de W. Schauf, *Sarx. Der Begriff «Fleisch» beim Apostel Paulus unter besonderer Berücksichtigung seiner Erlösungslehre* (Münster 1924); E. Lohmeyer, 'Sünde, Fleisch und Tod', *ZNW* 29 (1930) 1-59 = *Probleme*, 77-156; W. Gutbrod, *Die paulinische Anthropologie* (Stuttgart 1934). En este marco se encuadra la obra de Sand, cuyas líneas fundamentales seguimos de cerca.

Conviene renunciar a una construcción antropológica, que encuadre de manera orgánica las expresiones incidentales del apóstol. El no ha reflexionado sobre la estructura del hombre, ni sobre sus elementos constitutivos, ni sobre sus funciones dinámicas. Tan sólo ha pretendido hablar del hombre entero en el acontecimiento escatológico de la historia salvífica. La dimensión de la carne aparece analizada para responder a la pregunta por la significación de la muerte y resurrección de Jesús para los hombres, para expresar que el poder del pecado y la muerte se han roto. Sand, *Fleisch*, 305. Esta perspectiva del hombre a partir del acontecimiento salvador es la que adopta también para su análisis antropológico R. Jewet, *Paul's Anthropological Terms* (Leiden 1971); cf. también K. Kertelge, 'Exegetische Überlegungen zum Verständnis der paulinischen Anthropologie nach Römen 7', *ZNW* 62 (1971) 105-14. Especial atención merece el trabajo de K. A. Bauer, *Leiblichkeit - das Ende aller Werke Gottes. Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus* (Gütersloh 1971). La realidad personal del hombre, en su relación con el cosmos (Schlatter) y en su relación consigo mismo (Bultmann), el hombre como capaz de diferenciarse de sí mismo y de hacerse objeto de sí mismo, el hombre que *es* cuerpo y *tiene* cuerpo, está visto desde el acontecimiento escatológico que el Padre ha realizado por Jesús en el Espíritu. En el «espacio-tiempo de Jesús Cristo», Dios con su misericordia ha



acogido al hombre y al mundo en el horizonte de su amor. «En el "evangelio de la gloria de Cristo" (2 Cor. 4.4) irradia la gloria de Dios en los corazones, que son el centro de la existencia humana y desde allí irradia hasta dentro de su corporalidad, que es el espacio de la existencia humana. En el don anticipado del Espíritu, Dios como el creator ex nihilo y el resurrector mortuorum sitúa al hombre en su cuerpo, en el horizonte de la resurrección escatológica y universal de los muertos» (183, cf. 89 ss., 161 ss.). El análisis del proceso de empecatamiento es el contexto inmediato más adecuado para precisar la significación de la carne.

43 La *sárks* es «todo el hombre, con lo que tiene y puede», «creado y no creador». «El hombre en su unicidad y singularidad concreta e histórica, en la irrepitibilidad de su vida individual». Gudbrod, *ib.*, 95; Lohmeyer, *ib.*, 106. En los corazones de carne escribió Cristo con el Espíritu (2 Cor. 3.3); en la carne actúa el aguijón de Satanás (2 Cor. 12.7). Vivir «en la carne» es vivir en el ámbito de la existencia creada: «al presente vivo en la carne» (Gal. 2.20); «caminamos en la carne» (2 Cor. 10.3); «permanecer en la carne» (Fil. 1.24). La carne que no descansa (2 Cor. 7.5) que flaquea (2 Cor. 7.1), que es atribulada (1 Cor. 2.28), que se mancha (2 Cor. 7.1), que manifiesta la muerte (2 Cor. 4.11) y hasta muere (1 Cor. 5.5), es el hombre mismo en su caminar por el mundo creado, constituido con su misma fragilidad y transitoriedad. Sand, *ib.*, 165 ss., 296 ss.; Gutbrod, *Anthropologie*, 21. Cf. Lys, *Chair*, 132 s.

44 Subrayado por Käsemann, 'Anthropologie', 43 ss., 49; Cf. Robinson, *Body*, 8 s.; E. Schweizer, 'Die Leiblichkeit des Menschen. Leben-Tod-Auferstehung', *EvTh* 29 (1969) 48, esp. Sand, *ib.*, 149 ss.

45 En el contexto de 1 Cor. 1-3, donde se habla de la sabiduría y del espíritu del mundo, Pablo hace referencia a los «sabios según la carne» (1 Cor. 1.26), y a los hombres «carnales» (1 Cor. 3.1-3). Son sin duda, los que viven y se miden por el mundo del poder y el saber según sus propios intereses, que les enfrentan al Crucificado. Con un sentido semejante hay que entender el saber (2 Cor. 1.12), el pensar (2 Cor. 1.17) el gloriarse (2 Cor. 11.18) y el andar (2 Cor. 10.2-4) *katà sárka*. Cf. Schlatter, *Bote*, 24; Hering, *Cor.*, 22; Conzelmann, *Kor.*, 66; Bultmann, *ThNT*, 238 s.; 'Das Verständnis von Welt und Mensch im Neuen Testament und im Griechentum', *GV* II, 68 ss.; C. H. Lindier, *Het Begrip Sarx bij Paulus* (Assen 1952) 151. La vida en el ámbito de las tinieblas, frente al día escatológico es carne (Rom. 13.14); la vieja creación que se opone a la revelación y al reino de Dios es «carne y sangre» (1 Cor. 15. 50; Gal. 1, 16).

46 Cf. Schauf, *Sarx*, 87; Lindier, *Sarx*, 230; Sand, *Fleisch*, 183 ss. La carne es el hombre entero, pero la carne en sentido negativo es la «forma de la existencia empecatada». Lohmeyer, *Probleme*, 150. La carne que se apoya en sí misma es la pura mundanidad. Käsemann, *Leib*, 165. «En cuanto quiere ser el mismo falsifica su autenticidad, que consiste precisamente en la obediencia a Dios que es su Creador y Señor». El hombre en esta relación constitutiva puede caminar en dirección distinta, siguiendo a su carne. Gutbrod, *Anthropologie*, 150. Pablo habla de *sárks* en contraposición a Dios o al *pneûma* y designa a todo el hombre que como pecador se enfrenta al Creador. Cf. W. G. Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus* (Leipzig 1929) 22. *Sarx* «describe al hombre no según su ser sino según su pertenencia histórica al eón malo que pasa y que se manifiesta en el actuar» (35). «A este hombre, que vive a distancia de su Creador, corresponde el *sôma tês hamartias* (Rom. 6.6) y el *sôma toû thanátou toûtou* (Rom. 7.24), aquel cuerpo, en el que se manifiestan el pecado y la muerte, como

los poderes de la autoafirmación y de la enajenación de Dios» (Bauer, *Leiblichkeit*, 183, cf. 148 ss.).

47 Para la historia de su interpretación, cf. Michel, *Röm.*, 181-3; Kuss, *Röm.*, 462-85. Cf. también: E. Fuchs, 'Existenciale Interpretation von Römer 7, 7-12 und 21-23', *ZThK* 59 (1962) 285-314 (=GA III, 364-401); H. Braun, 'Römer 7,7-25 und das Selbstverständnis des Qumran-Frommen', *ZThK* 56 (1959) 1-18 (=Ges. Studien. Z. NT., 100-19); H. Hommel, 'Das 7 Kapitel des Römerbriefs im Licht antiker Überlieferung', *ThV* 8 (1961-62) 90-116; H. Jonas, 'Philosophische Meditation über Paulus, Römerbrief, Kapitel 7', *Festschrift Bultmann*, 557-70.

48 Estamos en el «entonces», «cuando estábamos en la carne» (7.5), pero visto desde ahora, en que rompimos la vieja servidumbre, para «llegar a ser de otro» (7.4). Cf. Kümmel, *Römer*, 134. El apóstol no está describiendo aquí la experiencia de su frustración personal. Cf. J. D. Dunn, 'Rom. 7.14-15 in the Theology of Paul', *ThZ* 31 (1975) 257-73. «Pablo quiere describir al hombre bajo la ley como necesitado de redención, para poder contraponer a él la imagen irradiante del redimido (7.25a; 8.1 ss.)». R. Bultmann, 'Römer 7 und die Anthropologie des Paulus', *Imago Dei*. Festschrift G. Krüger (Giesen 1932) 53; *RGG*, 1022. «Aquí se caracteriza la situación del hombre que está bajo la ley tal como es visible para la mirada del que ha sido liberado en la fe por Cristo». Lindier, *Sarx*, 193; J. Lambrecht, 'Man Before and Without Christ: Roman 7 and Pauline Anthropology', *LouvStud* 5 (1974) 18-33. El «yo» de *Rom.* 7 es el yo irredento, visto con los ojos del redimido. Kümmel, *Röm.* 7.34, llega incluso a afirmar que el «yo» de *Rom.* 7.5-25 es «una forma estilística para la descripción de la vivencia humana, en cuanto tal»; cf. también *Bild*, 34.

49 G. Bornkamm, 'Sünde, Gesetz und Tod', *GA* I, 59. Este yo no es el hombre judío, que busca justificarse en la ley (cf. J. M. Bover, 'Valor de los términos «Ley», «yo», «pecado» en *Rom.* VII', *Bibl* 5 (1924) 192-6; esp. 194), sino que «es el hombre bajo la ley y el pecado, quien se expresa en este yo, el hombre, en cuya historia se repite ciertamente la historia de Adán de modo peculiar». «En el ego de *Rom.* 7.7 ss. adquiere su boca el Adán de *Rom.* 5.12 ss.». Aquí encontramos un yo supraindividual. Kertelge, 'Anthropologie', 108. La historia de Adán y nuestra historia se implican.

50 La ley es el mandato del derecho de Dios, que vimos aparecer escrito en el corazón para todos los hombres y en las tablas de piedra para los judíos. Cf. Schrenk, *ThW* II, 547; Käsemann, *Röm.*, 184. El hecho de que la ley es señor del hombre mientras vive (7.1) parece referirse a la ley mosaica, más bien que al derecho humano general (cf. *Rom.* 6.7). Kümmel, *Römer*. 7, 55; Lyonnet, *Historia*, 105 ss.

51 Sobre el impulso malo, cf. la «mala semilla» del corazón, *4 Esd.* 3.20-22; 9.36. Pablo, más que partir de un mal impulso dado, pone en el origen la decisión del hombre que quiere cambiar de señor (*Rom.* 1.22). «Pecado es, pues, el querer-disponer-de-sí-mismo del hombre, el reivindicarse-a-sí-mismo, el querer-ser como Dios». Bultmann, 'Anthropologie', 61-2. Cf. Lyonnet, *Historia*, 111 ss.; «Tu ne convoiteras» (*Rom.* VII.7)', *Festschrift Cullmann* (1962) 159 ss.; Sand, *Fleisch*, 189 ss.

52 En la aurora de la creación frente al hombre aparece de pronto la ley (*Gen.* 3.1-7). Estamos en la historia de Adán. Cf. Kümmel, *Römer* 7, 54 s., 86 s.; Brandenburger, *Adam*, 216 ss.; Lyonnet, *Historia*, 105 ss. A Pablo no le interesa la anécdota de la serpiente, ni la de Satanás (*2 Cor.* 11.3), sino la

manifestación del hombre libre a la búsqueda de ser por sí mismo frente a las exigencias de la justicia de Dios. Entonces «el pecado tomando impulso por el mandato actuó en mí todo deseo» (7.8, 11). Es el enfrentamiento con la voluntad del creador en la prueba de la obediencia. Antes vivía (*Gen.* 1.28 ss.), pero al venir la ley he muerto (*Gen.* 2.17). La ley santa y justa, para la vida, fue *eis thánaton* (7.10). Se trata del juicio de Dios. «La muerte corporal es una ejecución del juicio de Dios. Se realiza un cambio total: el pecado está muerto y el hombre vive — el pecado vive y el hombre muere». Michel, *Röm.*, 174; Bornkamm, 'Sünde', 61. La muerte física es «efecto y consecuencia de la fuerza metafísica del pecado». Lohmeyer, *ib.*, 127. «Porque el apóstol ve la fuente de la vida en la relación con Dios, también la muerte se comprende a partir de aquí. Vida y muerte son así las alternativas impuestas de la existencia humana». Käsemann, *Röm.*, 187.

53 *Enoikein* (cf. *Rom.* 8.11; *2 Cor.* 6.16) expresa un dominio: 7.14 *egò dè sárkinós eimi, pepraménos hypò tèn hamartian*. Conviene subrayar que «la trasposición del hombre a la esclavitud, no sucede dentro de la historia de la vida del individuo por su propia caída en el pecado, sino que sucedió ya por el juicio de Dios, que ha hecho de la humanidad la comunidad de pecadores». Schlatter, *ib.*, 240. «Por el hecho de que el hombre procede de hombres pecadores, en último término de un hombre pecador, está en el pecado, es decir, peca él también». Gutbrod, *Anthropologie*, 140; Käsemann, dentro de su perspectiva de interpretación, que hoy pueda parecerse discutible, ha señalado con agudeza este hecho. *Rom.* 5 con su mitología cósmica habla del origen del pecado; *Rom.* 7 de la experiencia personal de éste. En *Rom.* 5 «el mundo entorno objetivo hace del hombre, lo que él es», pero en *Rom.* 7 esta mudanidad empecatada se refiere al hombre concreto. Leib, 113 s.; E. J. Cooper, 'Sarx and Sin in Pauline Theology', *LavThPh* 29 (1973) 243-55. De ello resulta que el hombre hace lo que no quiere, es decir, «que yo ya no estoy en mi casa», que yo ya no soy «yo mismo». Bornkamm, 'Sünde', 65; cf. también Stacey, *View*, 161 ss. La voluntad del hombre es su muerte. Cf. Osten-Sacken, *Römer* 8, 197 ss.

54 «El creyente y bautizado existe al tiempo en dos eones». Kuss, *ib.*, 483. Cf. la simultaneidad como tránsito y tensión entre el indicativo y el imperativo. W. Joest, 'Paulus und das lutherische simul iustus et peccator', *KuD* 1 (1955) 269-320. E. Ellwein, 'Däs Rätsel von Römer VII', *KuD* 1 (1955) 247-68, subraya que estamos ante un proceso bajo la voz viva del Evangelio, entre el *datum* y el *dandum*. Con ello se destruye toda *securitas* en la *certitudo fidei*. «La autoconciencia del redimido (*Rom.* 8) y la autoconciencia del pecador (*Rom.* 7) están vinculadas firmemente una a otra. El pasado permanece como el fundamento abismal del nuevo ser en Cristo». Bornkamm, 'Sünde', 69. El creyente está internamente dividido y su existencia es un campo de batalla. Cf. O. F. Seitz, 'Two Spirits in Man: an Essay in Biblical Exegesis', *NTS* 6 (1960) 82-95; W. Keuck, 'Dienst des Geistes und des Fleisches', *TübThQ* 141 (1961) 257-80; J. I. Parcker, '«The Wretched Man» in Romans VII', *StEv* II (1964) 621-27; J. Blank, 'Der gespaltene Mensch', *BiLeb* 9 (1968) 10-20.

55 Esta misma es la perspectiva de la tradición paulina, que vimos apuntada en el *Ef.* 2.1.3; cf. Schlier, *Eph.*, 106 ss.; Dibelius-Greeven, *Eph.*, 65; Dahl, 25 s.; Gnllka, *Eph.*, 113 ss. En el «entonces» el grupo de pagano-cristianos («vosotros») estaba muerto por los pecados, en los que caminaba según el arconte de este mundo, siguiendo su espíritu que actuaba en los hijos de la desobediencia. Pero también el grupo de los judeocristianos («nosotros»), todos andábamos entonces en los deseos de nuestra carne, cumpliendo la voluntad de la carne y de los pensamientos y éramos «hijos de ira por natu-

raleza» (Ef. 2.3). Cf. 1 QS 3.20 s.; Test. Ben. 3.4; Jub. 1.20; Davies, 'Flesh', 178-80. La *epithymia* es la tensión de la existencia hacia algo que se manifiesta en distintos deseos (Rom. 1.24; 6.12; 13.14; Gal. 5.24; Ef. 4.22). Los *thelémata* son los distintos movimientos y decisiones de la voluntad. Ambos están cualificadas por el gen. pos. *tês sarkós*. La *sárks*, como sabemos, es el hombre entero en cuanto se desliga del Creador y pretende fundarse en sí mismo, buscarse a sí mismo.

La consecuencia es que éramos *tékna physei orgés*. Cf. J. Mehlmann, *Natura filii irae*. Historia interpretationis Eph. 2.3 eiusque cum doctrina de peccato originali nexus (Roma 1957). A la *apeitheia* de los hijos, que no obedecen al Padre, corresponde la *orgé* del Padre sobre los hijos. El término (*physei*) expresa lo que nosotros somos en realidad. Tomado del helenismo (Bonhöffer, *Epiktet* 146 ss.), ha cambiado de sentido. No expresa tanto la constitución natural, cuanto la realidad fáctica. Gnllka, *ib.*, 117. Si en v. 2.2 el hombre se halla enfrentado con el mundo: *hymeis / aión*; en v. 2.3 se halla enfrentado con la carne *hemeis / sárks*. En realidad el nosotros limita hacia dentro con la carne y hacia fuera con el mundo. Sin embargo estas dos dimensiones no están desconectadas, sino íntimamente implicadas. «Se deja que el mundo sea determinante en su exigencia de eternidad, si se está de acuerdo con la "carne". Y al contrario: se está de acuerdo con "la carne" si se deja que la exigencia del mundo sea determinante por la eternidad. En la carne se da la aceptación al mundo y en el mundo a la carne. La "carne", es decir, mi existencia que puede por sí misma y se busca a sí misma representa al mundo para aquel previo eón. En la búsqueda de sí mismo (=búsqueda de la carne) está viviente el amor del mundo». Schlier, *Eph.*, 108.

56 Pablo recibe la tipología desde la tradición judía y la elabora desde Cristo. La palabra *typos* tiene ya una historia (*ThW* VIII, 246-8; A. V. Blumenthal, 'Typos und parádeigma', *Hermes* 63 (1928) 391-414; W. P. de Boer, *The Imitation of Paul* (Amsterdam 1962) 17-21), pero aquí nos interesa en cuanto medio de interpretación teológica (R. Bultmann, 'Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischen Methode', *ThLZ* 75 (1950) 205-12; W. G. Kümmel, 'Schriftauslegung', *RGV* V, 1517-20). «Typos es un acontecimiento entre Dios y el hombre hacia la salvación aparecida en Cristo, que está testimoniado por la Escritura y expresa de antemano (vorausdarstellt) un acontecimiento correspondiente en los últimos tiempos». L. Goppelt, *Typos*, *Die typologische Deutung des Neuen Testaments* (Darmstadt 1966<sup>2</sup>) 246-7.

En la interpretación tipológica parece que podemos distinguir algunos elementos esenciales: 1. Contraposición de dos hechos históricos, no de palabras, ni de profecías. 2. Antítesis o superación del tipo por el antitipo. 3. El tipo precede temporalmente al antitipo. 4. Estos hechos que se contraponen han sido realizados por Dios. La relación formal del tipo y el antitipo pueden ser de correspondencia, contraposición o separación. La relación estructural no se funda en una ley ni en un ciclo del proceso histórico, sino en el plan de Dios, que da a su obra en el ámbito de la promesa hacia la salvación los mismos rasgos esenciales que en el cumplimiento. Con ello se advierte que la tipología no es un método técnico de hermenéutica para explicar el AT sino una meditación pneumática, en el acontecimiento de Cristo, que descubre la unidad del plan de Dios, manifestada en sus hechos del AT y NT.

De nuevo encontramos el hecho de que lo que da unidad a la historia salvífica, no es su proceso, sino la fidelidad de Dios a su obra. Esto es lo que le permite a Pablo trascender el acontecer de los siglos y empalmar en la unidad de la misma historia el acontecimiento de los primeros días

de la creación, con el acontecimiento de los últimos tiempos en Cristo. En realidad la tipología del NT tienen una fuerte concentración cristológica. El AT (Von Rad, *ThAT*, II, 387 ss.) está asumido desde la profecía (promesa / cumplimiento) y desde la apocalíptica (dos eones), y referido fundamentalmente a Cristo, a su obra, a su comunidad y a sus signos. Cf. sobre todo Goppelt, 'Apokalyptik und Typologie bei Paulus', *ThLZ* 89 (1964) 321-44; S. Amsler, 'La typologie de l'Ancien Testament chez Saint Paul', *RThPh* 37 (1949) 113-28; E. Ellis, *Paul's use of the Old Testament* (Edimburgh 1957) 128-39. La concentración cristológica no se mantiene después en la iglesia primitiva. Cf. J. Danielou, *Sacramentum Futuri* (Paris 1950) 13 ss., 112 ss., 144 ss. La tipología cumple así una doble función. En primer lugar esclarece la historia, la implicación del pasado en el presente. En la profecía, donde surge la tipología, proyectada al futuro, se parte de los acontecimientos de la elección (alianza, éxodo, ley) y se prevé lo que ha de venir como su cumplimiento. Esta es la forma tipológica, que pudiéramos llamar la plenitud de la promesa. Después en el judaísmo tardío la implicación típica del pasado en el presente se ve bajo la forma de retorno, de renovación de lo acontecido ya. En Pablo encontramos las dos perspectivas, pero la originaria y predominante en él es la profética. De aquí tomó su punto de partida, no sólo para recoger la tradición comunitaria sino también para su personal comprensión del acontecimiento escatológico en Cristo.

En segundo lugar, la tipología esclarece la comunión, la implicación relacional del acontecimiento en sí mismo. En los tipos se expresan las relaciones del hombre con Dios que fundan las relaciones entre los hombres. En la tipología no se mira al individuo ejemplarmente, sino a lo que porta un destino que sobrepasa la existencia individual. La tipología tiene una dimensión cósmica. El acontecimiento de Cristo es la irrupción de una nueva religación, que recrea la de Adán y consume la de Abraham, cortando así el tiempo e iniciando una historia nueva. El ser en Adán y el ser en Cristo son determinaciones puestas por Dios, no conexiones históricas naturales, ni conjunciones históricas iniciadas por los hombres. Por la tipología, cuyo estudio iniciamos ahora, la historia sostenida por la fidelidad de Dios no sólo se ve en la universalidad y unidad de su proceso, sino en la línea central teológica de la comunión. Cf. Luz, *Geschichtsverständnis*, 52 ss.

57 Para el análisis exegético, Conzelmann, *Kor.*, 337 ss.; Weiss, *Kor.*, 374 ss.; Schlatter, *Bote*, 437; Lietzmann-Kümmel, *Kor.*, 34 ss., 194-5; Allo, *Cor.*, 426 ss.; Wendland, *Kor.*, 155-58. Cf. también Brandenburger, *Adam*, 160 ss.; O. Kuss, *Röm. 5.12-21*, Die Adam - Christusparallele exegetisch und biblisch-theologisch untersucht (Breslau 1930).

Los versos precedentes 39-43 nos sitúan en el conjunto de la creación. «Toda carne» (*pása sárks*), la creación en la totalidad y unidad de su creaturalidad, existen en formas corporales distintas. *Sóma* y *sárks* aquí son sinónimos y expresan la corporeidad terrena, no en su individualidad sino en su modo de ser. Una es la carne de las aves y otra la de los peces. Unos son los cuerpos celestes y otros los celestes. *Dóksa* no significa la sustancia luminosa de los cuerpos celestes, sino el distinto resplandor de gloria que hay en las distintas criaturas de la creación. El texto más que desde las categorías sustanciales helenísticas, ha de ser comprendido desde las categorías históricas del *Gen*. En la creación se ve lo invisible de Dios, se rastrea su gloria inmortal. La resurrección de los muertos acontecerá como cuando nace una espiga nueva del grano sembrado y muerto. Será una nueva creación, nacida sobre la muerte de la vieja.

En el proceso de muerte y resurrección (*speiretai / egeiretai*) se contraponen dos modos de ser: *phthorá / aptharsia; atimia / dóksa; asthéneia /*

*dynamis* (43-43). La comparación con las categorías usadas en *Rom.* 1.20 ss. (*dynamis kai theiotes, aphthartos / phthartos*), muestra que se trata de la condición frágil, corruptible y débil de la creación frente a Dios. En la resurrección, como en una nueva creación se recibirá un nuevo cuerpo que participe del poder, de la inmortalidad y la gloria divinas. Este hecho lo expresa Pablo en sus propias categorías teológicas «se siembra el *soma psykheikon* resucita el *soma pneumatikon* (15.44). El centro de gravedad está en el *Pneuma* que Pablo entiende como don escatológico en Cristo, dado a la comunidad en primicias, que acabara resucitando sus cuerpos (*Rom.* 8.11). «Cuerpo espiritual» no es el cuerpo constituido sustancialmente por el *Pneuma*, sino determinado históricamente por él. R. J. Sider, 'The pauline Conception of the Resurrection Body in I Corinthians 15.35-54', *NTS* 21 (1975) 428-39; S. Reyero, '«Estin kai (soma) pneumatikon», 1 Cor. 15, 44b', *Studium* 15 (1975) 151-87. La contraposición no parte de ningún tipo de dualismo gnóstico, sino de la correspondencia entre el tiempo primero y el último, entre la dimensión creatural del hombre y su dimensión escatológica.

El contexto histórico-religioso de este fragmento se ha querido explicar desde la gnosis, con sustrato prejuicio, pero con desarrollo judío. Reitzenstein, *Poimandres*, 100 ss.; Jervell, *Imago*, 96 ss.; Schenke, *Gott «Mensch»*, 6 ss.; Colpe, *Religions. Schule*, 130 ss.; K. Rudolph, 'Ein Grundtyp gnostischer Urmensch-Adam-Spekulation', *ZRGG* 9 (1957) 1 ss.; Bradenburger, *Adam*, 68 ss. Kümmel, *ib.*, 195 acentúa más la ascendencia judía: Pablo explicaría *Gen.* 1.27 desde el mito del hombre originario recibido en el judaísmo y usado escatológicamente. Cf. *StB* III, 477 ss. Pablo asume personalmente y transforma las tradiciones recibidas.

58 La relación de Adán-Cristo no la expresa Pablo con los términos *proteros / deuteros*, sino con *protos / eskhatos*. Esto muestra ya desde el principio que estamos en una correspondencia tipológica que enfrenta la vieja y la nueva humanidad, Weiss, *ib.*, 374. Posiblemente esta dimensión queda abierta desde la cristología escatológica que ve en Cristo *ho eskhatos Adám*, el que inicia el nuevo mundo de la consumación. Schlatter, *ib.*, 437.

59 La constitución del hombre terreno se entiende desde una doble perspectiva. Cuando se acentúa el elemento gnóstico en la interpretación, *psykhé* sería un signo de la tricotomía humana (*soma + psykhé + pneuma*) propia de la gnosis. Aquí se basaría la diferencia entre el hombre *psykhikos* y el *pneumatikos* (1 Cor. 2.14). Cf. *ThW* VI, 393 s.; Jonas, *Gnosis*, I, 212 ss.; Bradenburger, *Adam*, 84 ss. Pero cuando se ve este texto desde *LXX Gen.* 2.7, se advierte que *psykhé* es el aliento de Dios, que hace vivir: «alentó sobre su rostro *pnoen* (Filón: *pneuma*) *dsoes* y el hombre llegó a ser *eis psykhén dsosan*». Cf. X. a Vallisoleto, 'Christus-Adam', *VD* 15 (1935) 118 ss. Creemos que 1 Cor. 15.45 debe ser entendido desde esta perspectiva del AT. Scroggs, *The Last Adam* (Philadelphia 1966) 86 ss.

60 «Pablo ve la conexión entre el hombre terreno y el resucitado no sustancialmente, sino históricamente». Kümmel, *ib.*, 195; C. K. Barret, *From First Adam to Last* (London 1962) 1-20. Ahora bien, esta historia es entendida como historia de una familia, en la cual Adán es el padre y representante. La tipología, como se muestra en *Rom.* 5.12 ss. se concentra en la representación. Esta se analiza y expresa con el término *eikon*. Pablo está utilizando aquí elementos de la teología rabinica. Adán es efectivamente la imagen (Abbild) de Dios y el ejemplar (Urbild) de los hombres. Fue un hombre inmenso, macroánthropos, reflejo de la gloria de Dios y luz del mundo. Cf. Jervell, *Imago*, 96 ss.; L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* (Philadelphia 1913-25) I, 4 s.; V, 64 ss.; Moore, *Judaism*, I, 445 ss.; Weber, *Jüd.*

*Theol.*, 208 ss.; L. Troje, *ADAM und DSOE* (Heidelberg 1917); Davies, *Rabin. Jud.*, 48 ss.

Implicada con esta dimensión de que Adán es imagen de Dios, aparece su condición de ejemplar de los hombres, aunque esta perspectiva no está desarrollada, ni sistematizada (cf. MSanh 4.5; BBaba B.58a; B Keth 8A; B Moed Q 15a). La teología prerrabinica afirmaba ya que Adán es determinante para todos los hombres. Los rabinos han comprendido este hecho desde la personalidad corporativa. Desde el Ps. 139.15-16 («Cuando, en lo oculto, me iba formando / y entretejiendo en lo profundo de la tierra, / tus ojos veían mis acciones») entendían a Adán como una masa extendida por todo el mundo, a la que estaban incorporados todos los hombres: Midr Ps. 139.5; Gen. R. 24.2; Ex. R. 40.3; Jalgut Schim Bereschit 34; TSahn 8.4 s.; Tanch Kitissa 12; Ab. R. N. 31. En Adán están todos los hombres; él es el hombre universal; él es la humanidad. Cf. Jervell, *Imago*, 104 ss.; Ginzberg, *Legends*, V, 79; W. Staerk, *Die Erlösungserwartung in den östlichen Religionen* (Stuttgart 1938) 15; G. G. Scholem, 'Die Vorstellung von Golem in ihren tellurischen und magischen Beziehungen', *EraJ* 22 (1953) 235-53.

61 Para el análisis exegético: Michel, *Röm.*, 136 ss.; Schlatter, *Gerecht.*, 184 ss.; Lagrange, *Rom.*, 705 ss.; Nygren, *Röm.*, 153 ss.; Kuss, *Röm.*, 224 ss.; Sanday-Headlam, *Rom.*, 131 ss.; Käsemann, *Röm.*, 130 ss.; Brandenburger, *Adam*, 162 ss. Importa mucho precisar cuál es el tema central del fragmento que analizamos. Para Barth, *Christus und Adam*, 9, tendríamos aquí el núcleo central de la antropología paulina. En el Cristo muerto y resucitado se encuentra la clave para comprender el misterio del hombre. «Jesús Cristo es el secreto y la verdad del hombre, que peca y muere, y por tanto el secreto y la verdad de la naturaleza humana, en cuanto tal. Esto es lo que hemos de aprender de Rom. 5.12-21» (*ib.*, 49). En último término, lo cristiano es lo humano en general. Bultmann responde con un análisis exegético a la interpretación de Barth, que ha hecho motivo principal lo que tan sólo era un elemento secundario. Para él «el tema propio en 5.1-11 es la paradójica existencia de los creyentes en la esperanza». 'Adam und Christus', 152. Pablo habla desde una perspectiva escatológica, que permite distinguir y relacionar dos hombres y dos épocas de la historia. El esquema cosmológico se convierte en histórico-salvífico (*ib.* 160). En esta contraposición, entre los dos eones, encabezados por Adán y Cristo, «está toda la problemática de la carta a los Romanos». Nygren, *ib.*, 153. Pues se trata, en efecto, de la «contraposición entre el señorío general del pecado y el establecimiento de la gracia divina en una nueva humanidad; por tanto el enfrentamiento entre Adán, el primer padre de la vieja humanidad, y Cristo, la imagen de la justicia divina en la nueva humanidad». Michel, *ib.*, 144.

Estamos ante una tipología de contraposición, que se desarrolla en dos formas implicadas: la comparación antitética (*hóspēr* [12], *hos...* *hoútos* [18], *hóspēr...* *hoútos* [19]) y la transposición de superación (*oukh* *hós...* *hoútos* [15], *pollōi...* *mállon* [15.17]). También aquí el centro desde el que se mira es Cristo. Brandenburger, *Adam*, 262 ss. Es tal la fuerza de la gracia en su acontecimiento escatológico, que al volver la vista hacia atrás se descubre la sombra del pecado y la muerte, con una intensidad y profundidad desconocidas, que dejan la impresión de que la historia precedente casi fue una desintegración radical. Desde el señorío de la justicia de Cristo, se alcanza a descubrir el señorío del pecado de Adán. «El mundo y la historia del primer Adán se contraponen a los del último y ciertamente superados por éste». Käsemann, *Röm.*, 132.

62 «Lo que tiene significación abarcante en Rom. 5 es la acción de ambos unos y su poderosa repercusión histórica». Brandenburger, *Adam*, 273.

«Adán, aunque no esté llamado padre, está considerado sin embargo como el primer padre (Stammvater) del que surge la humanidad, *ho kósmos*, y al mundo iniciado con él y nacido de él ha llegado el pecado por su acción». Schlatter, *ib.*, 186. El pecado es fundamentalmente una rebeldía, una desobediencia del hombre creado contra el Creador (*Rom.* 1.18 ss.). A. Kirchgässner, *Erlösung und Sünde im Neuen Testament* (Freiburg 1950) 22 ss. En el judaísmo surge por primera vez la pregunta por la relación entre la acción de Adán y las de los hombres. *4 Esdr.* 7.18. «Ay Adán, ¡qué has hecho! Cuando tú pecaste, tu caída no te alcanzó sólo a ti, sino también a nosotros, tus descendientes». Cf. *Sap.* 2.24; *4 Esdr.* 3.7, 26; 7.70. La implicación de pecado y muerte se va subrayando y la visión del proceso histórico se hace más totalizante.

La acción y el destino de Adán ha alcanzado en sus consecuencias al eón presente: Ap. Mos. 14; *4 Esdr.* 3.7; sir Bar. 23.4; 17.3; 54.15. Cf. Brandenburg, *Adam*, 4 ss.; J. B. Frey, 'L'Etat original et la Chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps de J. C.', *RSPHTh* 5 (1911) 507-45; F. Heimes, *Der jüdische Erbsündenbegriff im Zeitalter der Tanaiten und Amoräer* (Münster 1920). En la tipología se parte de que este acontecimiento de repercusiones cósmicas, se inicia con un hecho concreto de un hombre, con su desobediencia, al que se contraponen otro hecho concreto, la obediencia de Cristo. Käsemann, *Röm.*, 141 s.

63 En el paso del pecado a la muerte se obra la transición del hecho personal al poder cósmico. «Por el pecado, la muerte» (12). Pablo no subraya las consecuencias del trabajo esforzado, el dolor y las angustias de la muerte, como aparecen en *Gen.* 3, y después en la apocalíptica. Para él, que está penetrando en las dimensiones últimas de la religación, *thánatos* es la desintegración, la aniquilación definitiva, que pretende romper en la desobediencia las ligaduras que hacen ser al hombre y al mundo. Por eso es poder de destrucción y de aniquilación. Cf. J. Cambier, 'Péchés des hommes et péché d'Adam en Rom. V.12', *NTS* 11 (1964) 217-55. Los poderes de *hamartia* y *thánatos* han usurpado la *basileia* divina sobre los hombres y les dominan sometiéndoles a la destrucción (*ib.*, 231 ss.).

Adán es el «portador de la muerte». Bultmann, 'Adam', 153. «La irrupción del poder del pecado en el mundo de los hombres, causada por el hecho de Adán, tiene como consecuencia la *toma universal del poder*. La transgresión de Adán ha hecho que el modo de ser de todos los hombres ante Dios sea el ser pecadores, o de un modo más preciso: el estar irremisiblemente caídos bajo el señorío determinante del pecado». Brandenburger, *Adam*, 162. Lo que ha acontecido ahora en Cristo ha sido un cambio de señoríos. Hasta ahora había ejercido su dominio el pecado, según se atestigua y manifiesta en la muerte. Michel, *Röm.*, 144.

64 La representación es el núcleo central de la tipología. Una persona está ahí por todos, «representa y anticipa su decisión y su historia en la suya». Barth, 'Christus', 50. El momento central de toda la tipología es «de uno a muchos»: *di'henós... eis pántas* (5.12), *toû henós... hoi polloí* (15), *eks henós... ek pollón* (16), *diá toû henós* (17), *di'henós... eis pántas* (18). Podemos afirmar que es éste el hilo conductor que articula toda la obra y el poder de Adán y de Cristo. Cambier, 'Péchés', 228 ss. En esta dimensión es donde se establece la antítesis y la superación. Pablo está viendo al Cristo con los suyos, contraponiéndose y superando a Adán con los suyos. Cf. W. Grundmann, 'Die Übernacht der Gnade', *NovT* 2 (1958) 50-72; M. Black, 'The Pauline Doctrine of the second Adam', *SJTh* 7 (1954) 170-79.

En este contexto se descubre que la acción de uno ha sido destino para



muchos, para todos. Esta implicación de solidaridad no radica en los hechos mismos sino en el plan de Dios que destinó a uno para todos, que puso a uno por todos. Si en *1 Cor.* 15.49 se explica la solidaridad por la imagen del padre, que se comparte a toda la familia, aquí por la representación del padre, que hace las veces de toda la familia. Cf. E. Schweizer, 'The Son of Man', *JBL* 79 (1960) 128; Scroggs, *Actam.*, 22 s.; Kuss, *Röm.*, 250. Es necesario volver a las categorías del pensamiento hebreo. La familia y el pueblo constituyen una personalidad corporativa: todos son uno sólo. Cf. J. de Fraine, *Adam et son linage* (Bruxelles 1958) 128 ss.; J. Knox, *Life in Christ Jesus*. Reflections on Romans V-VIII (Greenwich 1962) 41 ss.; Larson, *Vorbild*, 176 ss. Pero en esta solidaridad hay una estructura de representación. El padre está en el puesto de los hijos, los representa ante Dios, ante la sociedad y ante el mundo, de modo que los hijos son solidarios de suyo en las acciones del padre. Las acciones del padre no sustituyen, ni excluyen las de los hijos, pero crean un marco de señorío y de poder, en el que han de ejercerse.

La acción de la justicia de Dios en la humanidad aconteció en esta estructura de la solidaridad comunitaria fundada en la misma creación. El castigo y la misericordia va de los padres a los hijos (*Ex.* 20.5-8, 16). Pero en el éskhaton ha ocurrido algo mucho mayor. Dios ha puesto a su Hijo, como siervo, para que cargara con los pecados de su pueblo. Esto ha sido un don del Padre y del Hijo mismo: «la gracia de Dios y el don de la gracia de un hombre Jesús Cristo» (v. 15, cf. *Rom.* 3.24). El *heis ánthropos* tiene una clara cualificación cristológica. El «uno» por su obediencia ha dado la vida a «muchos». En el trasfondo está ciertamente la categoría de la personalidad corporativa, y especialmente la de la comunidad familiar. Probablemente encontramos también aquí el influjo del siervo de *Is.* 53 y del justo paciente que justifica a muchos. Cf. Schweizer, *Ernieidriegung*, 81; Cullmann, *Christologie*, 75 ss.; Schoeps, *Paulus*, 143; Jeremias, *ThW* VI, 543, 545, 704, n. 399. Menos probable nos parece el influjo del *ánthropos gnóstico*. Cf. Brandenburger, *ib.*, 235.

La acción del pecado ha creado el ámbito del pecado, pasando de uno a muchos y sometiendo a la humanidad y al universo al señorío del pecado y de la muerte. Para toda la problemática del pecado de origen, cf. J. Freudentorfer, *Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus*. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung über Römerbrief 5, 12-21 (Münster 1927) esp. 238 ss.; J. Vosté, 'Adamus et Christus seu de peccato originali in epistula ad Rom. V, 12-21', en *Studia Paulina* (Roma 1941) 74-92; A. M. Dubarle, 'Le péché originel dans St. Paul', *RSPHTh* 40 (1956) 162-92; S. Lyonnet, 'Le péché originel et l'exégèse de Rom. 5, 12-14', *Bibl* 41 (1960) 325-55; 'De peccato originali (Rom. 5, 12, 21)', en *Quaestiones*, 182-243; *Historia*, 65 ss.; Bover, *Teologia*, 190 ss.; J. M. González Ruiz, 'El pecado original según S. Pablo', *XVII Semana Bíblica Española* (Madrid 1959) 266 ss.; C. Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde* (Paris 1960-61) II, 269 ss.; F. W. Danker, 'Romans V.12: Sin under Law', *NTS* 14 (1968) 424-39; C. E. B. Cranfield, 'One Some of Problems in the Interpretation of Romans 5.12', *SJTh* 22 (1969) 324-54; B. J. Malina, 'Some Observations on the Origin of Sin in Judaism and St. Paul', *CBQ* 31 (1969) 18-34; F. Montagnini, *Rom. 5.12-14 alla luce del dialogo rabbinico* (Brescia 1971); A. J. M. Wedderburn, 'The Theological Structure of Romans V.12', *NTS* 19 (1973) 339-54.

65 En los años que historiamos ha nacido la pequeña comunidad cristiana en el marco del pueblo judío, y se encuentra en un proceso de separación de él. Ya desde el principio, la aceptación de Jesús como el Cristo, implicaba de la manera más radical este corte. La comunidad del Mesías

se sentía como la comunidad de los últimos tiempos, punto de referencia de toda la historia anterior de Dios con su pueblo elegido. En Palestina, por las circunstancias históricas de aquel momento, la separación de la iglesia respecto del templo y la sinagoga fue más lenta, aunque no tardó en provocar una persecución. En la diáspora, Pablo empezaba predicando a Cristo en la sinagoga y al poco tiempo salía expulsado y perseguido de ella. Hasta parece que las persecuciones de las primeras comunidades en el imperio estuvieron en buena parte impulsadas por los judíos. Iglesia y sinagoga se contrastaban y separaban en conflicto. Se creían insertas en la misma historia y divergían, sin embargo, cada vez más.

Por otra parte el conflicto se reflejaba en las mismas comunidades cristianas. Desde pronto estuvieron compuestas de judeo-cristianos y pagano-cristianos, con su historia religiosa distinta, con su mentalidad y sus privilegios distintos. Sobre todo en la diáspora, donde Pablo misionaba y edificaba la iglesia, el problema de la unidad de judíos y gentiles en la misma familia se planteaba con toda gravedad. Las relaciones del viejo y nuevo pueblo, sobre todo respecto a la circuncisión y la ley, eran entendidas en las distintas iglesias, de modo distinto. A las comunidades de Pablo llegaban hermanos judaizantes o más cercanos a la iglesia de Jerusalén, que agudizaban más el conflicto entre judeocristianos y paganocristianos, llegando a poner en juego la significación absoluta y única de Cristo. Comunidades cristianas de judíos y gentiles en conflicto, se separan de las comunidades sinagogaes, que entran también en conflicto con ellas. Este es el marco donde se desarrolla la reflexión de Pablo.

Para toda esta problemática, cf. L. Goppelt, *Die apostolische und nachapostolische Zeit* (Göttingen 1966<sup>2</sup>) 27 ss.; *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert* (Gütersloh 1954); G. Kittel, 'Die Stellung des Jakobus zum Judentum und Heidenchristentum', *ZNW* 30 (1931) 145 ss.; Ch. C. Torrey, 'Die Aramic Period of the Nascent Christian Church', *ZNW* 44 (1952-3) 205 ss.; B. Reicke, 'Der geschichtliche Hintergrund des Apostelkonzils und der Antiochia-Episode, Gal. 2.1-44', en *Studia Paulina*, 172 ss.; Peterson, *Kirche*, 3 ss.; H. Schlier, 'Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit', *Zeit*, 90 ss.; J. Munck, *Christus und Israel*, Eine Auslegung von Röm. 9-11 (Copenhage 1956) 19 ss.; *Paulus und die Heilsgeschichte* (Copenhague 1954) 273 ss.; J. Guillet, 'Sinagoge et predication apostolique', *Parole et Mission* 1 (London 1958) 10-30; J. Locz, *The Jewish People and Jesus Christ. A Study in the Controversy between Church and Synagogue* (1954); M. Simon, *Verus Israel*. Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (Paris 1948); H. Cazelles, *Naissance de l'église*. Secte juive rejetée? (Paris 1968); D. Zeller, *Juden und Heiden in der Mission des Paulus*. Studien zum Römerbrief (Stuttgart 1973).

66 Pocos judíos habían amado como Pablo las tradiciones de los padres, pero al tiempo se sentía en la vanguardia misionera hacia la humanidad entera. Cf. M. Hengel, 'Die Ursprünge der christlichen Mission', *NTS* 18 (1971) 15-38. Quería dar un paso desde el seno del Israel creyente al ámbito universal de la ecumene. Cristo fue quien le obligó a hacer este corte y a dar este paso. Corte, porque es consciente de la ruptura y la novedad radical que se ha obrado en la historia salvífica por la obra del Cristo, muerto y resucitado; paso, porque no renuncia a Israel, ni puede renunciar, sino que lo lleva dentro de sí mismo, como las raíces desde donde ha crecido hacia Cristo, con el resto de su pueblo salvado. Cf. G. Lindeskog, 'Paulus vere Israelita', *STK* 43 (1969) 143-51.

Pablo ha experimentado el dolor profundo de la división de su propia familia. El se siente unido a sus hermanos según la carne, a los de su

linaje, empezado con los padres, consumado por Cristo; pero esta familia no ha aceptado a Cristo, su cabeza, y se ha formado otra familia de hermanos, entre judíos y gentiles, que lo confiesan como señor y así heredan a la familia antigua. Pablo está dividido, pertenece a dos familias, que son parte de sí mismo. Pero al tiempo al descubrir en el Cristo de Israel, al Hijo de Dios para todos, ha visto que en el seno de la historia de Israel, se inició ya el plan del Padre para incorporar a todos los hombres en la familia en sus hijos. Cf. P. E. Langevin, 'Saint Paul, prophète des Gentiles', *LavThPh* 26 (1970) 3-16; Zeller, *Juden*, 133 ss. Cristo en su iglesia es el acontecimiento que rompe las fronteras de Israel y proyecta su historia hacia la humanidad, pues en aquella familia de la promesa Dios pretendió bendecir a todas las familias de la tierra. W. Grundmann, 'Paulus aus dem Volke Israel, Apostel der Völker', *NovT* 4 (1960) 267-91; P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church* (Cambridge 1969) 70 ss., 201 s.

67 Pablo para explicar la inserción del pasado en el presente y comprender la significación del pasado mismo recurre al AT. En principio conviene precisar que él no ve en el AT una historia lineal, homogénea y totalizante, sino más bien unos jalones, que marcan y dinamizan el proceso histórico. Escoge episodios individuales de la historia de Israel, como pueblo de Dios. No tiene interés en ordenarlos, aunque giran en torno a unos centros de gravedad. Cita sin más textos del AT en una inmediatez sorprendente que rompe toda distancia, haciéndoles hablar ahora para la comunidad. Hechos y dichos, sin embargo, están determinados por la palabra de Dios. El AT se refiere al presente y habla para él. Habla la misma lengua del evangelio de Pablo. De ahí la suprema libertad para tomar o interpretar sus palabras.

En el fondo la correspondencia en la palabra, nace de la correspondencia en la historia. Aquellos acontecimientos actuados y expresados por la palabra adquieren significación en cuanto que Dios ha intervenido en ellos. El mismo Dios que ahora ha actuado en Cristo, es quien actuó en la antigua alianza con Israel. El ahora es el corte de los tiempos, la aparición de la salvación definitiva en Cristo. Zeller, *Juden*, 116 ss. Por ello tanto la aparición de Cristo, como la vida de la iglesia, deben comprenderse desde el AT. Cf. L. Goppelt, 'Paulus und die Heilsgeschichte. Schlussfolgerungen aus Röm. 4 und 1 Kor. 10-1-13', *NTS* 13 (1966) 31-42 = *Christologie und Ethik. Aufsätze zum Neuen Testament* (Göttingen 1968) 221. La referencia al AT no es un procedimiento incidental, sino un medio central dado desde la cosa misma para interpretación del evangelio, que revela «el medio objetivo del acontecimiento de Cristo, la manifestación de la divinidad de Dios hacia la fe» (222). En la interpretación del acontecimiento de Cristo desde el AT no se trata de relaciones puntuales con el pasado, sino de una implicación, instituida por Dios mismo en la historia. «El acontecer viejo y nuevo testamento está unido por el arco de la promesa y fidelidad de Dios, ¡pero no por una continuidad histórica!» (227).

El presente es un «ahora ya», que se refiere al pasado que precedió, no en cuanto que sus acontecimientos humanos abrieran camino al presente, sino en cuanto que Dios actuó en ellos anticipando la obra, que él mismo había de consumir en el presente. La correspondencia de la palabra, se funda en la correspondencia de los hechos y ésta, a su vez, en la identidad de la acción. Ahora como entonces Dios se manifiesta actuando en su fidelidad, en su gracia, en su justicia. El habla del AT «corresponde a la soberanía de Dios, que se da en su historia, en cuanto se manifiesta por su persona y su acción. De Dios no se puede hablar más que sobre la base

de esta manifestación». Cf. Luz, *Geschichtsverständnis*, 135, sobre todo también 41 ss. (bibliogr.).

Para todo este problema, cf. también A. F. Kautzsch, *De Veteris Testamenti locis a Paulo Apostolo allegatis* (Leipzig 1869); H. Vollmer, *Die altestamentlichen Citate bei Paulus* (Freiburg 1895); O. Michel, *Paulus und seine Bibel* (Gütersloh 1929); J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse Paulinienne* (Paris 1938); M. L. Bone, *Paul's Use of the Old Testament* (Edinburgh 1957); C. Dietzfelbinger, *Paulus und das Alte Testament* (München 1961); H. Ulonska, *Paulus und das Alte Testament* (Münster 1964); Ph. Vielhauer, 'Paulus und das Alte Testament', en *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation*. Festschrift E. Bizer (1969) 33-62; A. T. Hanson, *Studies in Paul's Technique and Theology* (London 1974); H. J. van der Minde, *Schrift und Tradition bei Paulus. Ihre Bedeutung und Funktion im Römerbrief* (München 1976).

68 Pablo, sin partir de una perspectiva totalizante del AT, descubre dos centros de gravedad, que subraya como jalones de historia salvífica: la generación de los padres con la alianza en la promesa a Abraham: *Gen.* 12.3 (*Gal.* 3.8); 12.7 (*Gal.* 3.16); 15.5 (*Rom.* 4.18); 15.6 (*Rom.* 4.3, 9, 22, 23; *Gal.* 3.6); 17.5 (*Rom.* 4.17); 17.7 (*Gal.* 3.16); 17.10 (*Rom.* 4.11); 18.10, 14 (*Rom.* 9.9); 18.18 (*Gal.* 3.8); 21.10, 12 (*Gal.* 4.30; *Rom.* 9.7); 22.18 (*Gal.* 3.16); 25.23 (*Rom.* 9.12); la generación del desierto, con la alianza en la ley a Moisés: *Ex.* 4.21; 7.3; 9.12.16 (*Rom.* 9.18); 12.21 (*1 Cor.* 5.7); 16.7, 10, 18 (*2 Cor.* 3.18; 8.15); 20.12 (*Ef.* 6.2); 20.13-17 (*Rom.* 7.7; 13.9); 24.8, 12, 17 (*1 Cor.* 11.25; *2 Cor.* 3.3, 18); 32.6 (*1 Cor.* 10.7); 33.19 (*Rom.* 9.15); 34.29, 35 (*2 Cor.* 3.4-16); *Lev.* 18.5 (*Rom.* 10.5; *Gal.* 3.12); 19.18 (*Rom.* 13.9; *Gal.* 5.14); 26.11, 12 (*2 Cor.* 6.16); *Num.* 11.4, 34 (*1 Cor.* 10, 6); 14.16 (*1 Cor.* 10.5); *Deut.* 5.16 (*Ef.* 6.3); 17.22 (*Rom.* 7.7; 13.9); 9.4 (*Rom.* 10.6); 17.7 (*1 Cor.* 5.13); 19.5 (*2 Cor.* 13.1); 19.19 (*1 Cor.* 5.13); 21.23 (*Gal.* 3.13); 22.21, 24; 24.7 (*1 Cor.* 5.13); 27.26 (*Gal.* 3.10); 29.3 (*Rom.* 11.8); 30.12-15 (*Rom.* 10.6-9); 32.17 (*1 Cor.* 10.20); 32.21 (*Rom.* 10.19; 11.11; *1 Cor.* 10.22); 32.35 (*Rom.* 12.19); 32.43 (*Rom.* 15.10); 33.3-4 (*Ef.* 1.18).

Estos dos grupos de citas marcan claramente la concentración de Pablo en dos acontecimientos de la historia del pueblo de Dios. Sin embargo, como veremos, la asunción inmediata de los hechos y las palabras en la comunidad cristiana, no es tan sencilla como parece. Aquella historia funda el presente y habla para él. Pero está vista a su vez desde dos perspectivas que se integran entre aquellos acontecimientos y el acontecimiento de Cristo. Las tradiciones de los padres están asumidas en la visión profética, asumida a su vez en el contexto presente del rabinato y la apocalíptica. El análisis de este proceso de interpretación (tradición del *Gen.* y *Ex.* → profecía → rabinato + apocalíptica) en los textos, nos permitirá descubrir la perspectiva propia de Pablo, los centros de su interés y los puntos de su acentuación.

69 Para el análisis exegético: Michel, *Röm.*, 114 ss.; Kuss, *Röm.*, 179 ss.; Schlatter, *Gerecht.*, 157 ss.; Lagrange, *Rom.*, 81 ss.; Nygren, *Röm.*, 126 ss.; Barth, *Röm.*, 92 ss.; Leenhardt, *Rom.*, 67 ss.; Sanday-Headlam, *Rom.* 97 ss.; Althaus, *Röm.*, 41 ss.; Käsemann, *Röm.*, 98 ss.

70 La tradición profética conoce la llamada de Yahvé a su pueblo, para someterlo a juicio (*Is.* 41.21-29; 44.6-8; 43.22-28; *Dan.* 9.14; *Ps.* 82.1-7). La fidelidad a su alianza le hace tomar partido en contra del pueblo, para darle la salvación, ejerciendo el juicio de su señorío (*Ez.* 39.21-2). Esta línea se continúa en la apocalíptica (4 *Esdr.* 7.94; 12.32; 13.37; et. *Hen.* 1.9; 99.3; 50.2; 46.7; 48.4 ss.), pero aquí la disputa ya no es contra Israel para afirmar su alianza, sino contra los dominadores del mundo, para establecer en él su poder y su gloria. La justicia ejercida es la victoria del señorío de Dios

sobre el universo entero, en la que acontecerá también la restitución de Israel (et. Hen. 50.3; 4 Esd. 10.16; Ps. Sal. 3.3; 9.2).

En *Rom.* 3.1-22 se plantea el conflicto entre la injusticia de los hombres y la justicia de Dios. Dios actúa, como Juez, pero no imparcialmente sino tomando partido con ira. No defiende una norma jurídica, sino su propio derecho sobre el mundo, pues en último término está en juego su ser Señor y Juez del cosmos empecatado. Sólo en la medida que el mundo entre en el derecho de su justicia, introducirá también en la justicia y justificará a los creyentes. Cf. Müller, *Gottes Gerechtigkeit*, 65 ss.

71 La acentuación de la conciencia nacional es rasgo esencial del ambiente espiritual del judaísmo tardío. Cf. Bousset, *Rel. Jud.*, 99 ss.; J. Bon-sirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, (Paris 1934-5) I, 4 ss.; Moore, *Judaism*, 233 ss.; M. J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus Christ* (Paris 1931) 338 ss. Estamos en un momento de acentuación de la conciencia nacional en Palestina y en la diáspora. Tres son los elementos que parecen darle consistencia: la sangre, la tierra y el derecho. El pueblo es familia de familias con la misma sangre, que se pretende mantener en su pureza. «Nostrum vero genus permansit purum» (Jos. Ap. 2, 69). Las familias racialmente más puras tienen los mayores privilegios ciudadanos, mientras los prosélitos y los israelitas ilegítimos de las distintas clases son como un anejo del pueblo. Esta familia tiene su tierra, su patria, la «tierra santa», la «ciudad santa», a la que los judíos de la diáspora consideran como su metrópoli (Fil. Flac. 46; cf. Leg. 281 ss.; Spec. Leg. 2, 168). Pueblo y tierra se rigen por una misma justicia ejercida por el Sinedrio de Jerusalén como instancia suprema y por la comunidad sinagoga como célula de la nación judía. Las luchas de liberación subrayaron aún más la solidaridad, y exclusividad nacional. Para todo este problema, cf. M. Hengel, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 h. Chr.* (Leiden 1961); W. R. Farmer, *Maccabees, Zealots and Josephus. An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period* (New York 1956) esp. 125 ss.; H. A. Brungers, 'Der Eifer des Herrn Zebaoth', *VT* 13 (1963) 269-84.

Los prosélitos que se quieren integrar en la sinagoga, han de pasar a otra nacionalidad (Tac. Hist. 5.5; Juv. Sat. 14.100-4; Fil. Spec. Leg. 1.52; Virt. 102 ss.) y sin embargo no son tampoco plenamente ciudadanos de la nación judía. Ellos no tienen la misma sangre, y, por tanto, no tienen parte en la tierra (MMa Sche 5.14) y se discute si pueden llamar y confesar a Dios, como «Dios de nuestros padres» (M. Bikk. I.4). En el judaísmo tardío, especialmente en el movimiento rabínico se acentúa los privilegios inmanentes del pueblo, que ya no está constituido tanto por la acción de Dios en él, cuanto por su propia historia. Abraham mismo, su cabeza, el prototipo del hombre justo fue justificado por sus obras (Jub. 23.10; Joma 28b; Qid. 4.14; Mek Ex. 14.15) y alcanzó así su gloria, no sólo ante los hombres, sino incluso ante Dios (*Ecló.* 44.19 ss.; Jub. 24.11).

El pueblo de Israel es la familia de los hijos de Abraham (Or. Man. 1; 3 Mac. 4.3; 4 Mac. 6.17-22; Ps. Sal. 9. 9, 17; M. Ex. 15.18; Gen. R. 33.3) que se gloria de una historia que fue más obra de hombres famosos, piadosos y sabios, que marco de la acción creadora y salvadora de Dios. No se ha perdido el carácter teocéntrico pero ha pasado a primer plano el esfuerzo humano, que ha construido el pueblo, en la preeminencia que lo destaca y enfrenta con todos los demás. Familia de sangre, con tierra de adquisición, en una historia de justicia propia que se va haciendo hasta conseguir el señorío sobre los pueblos. Este es el marco, donde aparece la comu-

nidad que Abraham preside como «primer padre según la carne». Cf. sobre todo Dahl, *Volk*, 51 ss.; Lohmeyer, *Grundlagen*, 15 ss.

En este contexto se comprende bien que *propátor katà sárka* (cf. *Rom.* 1.3; 9.5) designe primariamente la descendencia carnal y la pertenencia nacional. Los judíos y los judeocristianos llaman a Abraham «primer padre» reconociendo en él el iniciador y la cabeza de «su» pueblo y de «su» nación. Pablo tiene ante sí claramente una determinada imagen de Abraham. Cf. *StB* I, 116-21; III, 186-201, 203-9; P. Billerbeck, 'Abrahams Leben und Bedeutung nach Auffassung der älteren Haggada', *Nathanael* 15 (1899) 43-57, 118-28, 137-57, 161-79; 16 (1900) 33-57, 65-80; O. Schmitz, 'Abraham im Spätjudentum und Urchristentum', en *Aus Schrift und Geschichte*. Festschrift A. Schlatter (Stuttgart 1922) 99-123; S. Sandmel, *Philo's Place in Judaism*. A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature (Cincinnati 1956) 35 ss.; M. Dibelius - H. Greeven, *Der Brief des Jakobus* (Göttingen 1959<sup>10</sup>) 157-63; K. Berger, 'Abraham in den paulinischen Hauptbriefen', *MThZ* 17 (1966) 47-89.

72 Estamos ante un midrasch, que es una lucha a vida o muerte por los fundamentos de la comunidad cristiana frente al judaísmo. Pablo en esta reflexión consume la rotura más radical con la autoconciencia personal y comunitaria de Israel. El pueblo judío aparecía ante sus ojos protagonizando su justicia e intentando apropiarse con ello la justicia de Dios. Abraham, el patriarca, cumplió la ley (*Job* 23.10; *Sib.* 3.218 ss.; *sir. Bar.* 57.2; *Fil. Abr.* 271); cf. *StB* III, 186 ss., 204 ss.) y por eso le fue dada la promesa (*1 Mac.* 2.52; *Jub.* 17.17 s.; 19.35; *Jdt.* 8.26; *Pirq. Ab.* 5.3s) y alcanzó la justicia para su descendencia (*StB* I, 117 ss.; *Jos. Ant.* 13, 1 ss.).

Para el judaísmo tardío la fe está sobre las obras (*Mek.* 23b a *Hab.* 2.4), pero es también una obra (*Fil. rer. div.* 93; *Mek. Ex.* 15.1), que tiene su mérito y su premio, de modo que «Abraham, nuestro padre, sólo por el mérito heredó este mundo y el futuro» (*Mek. Ex.* 14, 31). La justicia parte del hombre, está hecha por el hombre y hasta puede exigir la correspondencia de Dios, como cuando un obrero trabaja y se le ha de contar su trabajo y pagárselo, *misthós... katà opheilema* (4.4). Así es cómo el pueblo de Israel entiende su justicia realizada ejemplarmente en el padre según la carne. Pero Pablo en esta autoafirmación frente a Dios y en esta preeminencia frente a los pueblos, que caracterizan la conciencia comunitaria judía, comprueba su empecatamiento. «Desconociendo la justicia de Dios y buscando establecer la propia, no se sometieron a la justicia de Dios» (*Rom.* 10.3).

Partiendo de *Gen.* 15.6 el apóstol distingue radicalmente entre *logidsesthai katà opheilema* y *katà khárin*. En el primer caso se trata de valorar el mérito humano (anotar y contar un valor, trasformándolo en una medida de valor); en el segundo, de decidir y dar soberanamente la gracia. Deshecho en su fundamento el merecimiento, queda tan sólo la donación absolutamente libre y eficaz de la *kháris*. El juicio de Dios para hacer su justicia, no se funda en los hombres, ni en sus méritos, ni en sus pecados. Nace de él sólo, de su fuerza creadora antes de ellos, que los juzga y se da como perdón a ellos. El *logisetai* de 4.8 ha matizado la decisión del juicio, como obra de perdón de los pecados. La justicia, se ha hecho gracia. Porque tan sólo el creyente está dispuesto a vivir de la gracia de Dios, se le concede esta gracia como justicia. Dios es el Juez y el Padre; su decisión es juicio y gracia. *ThW* IV, 294-5. En la *epangelia* hecha a Abraham se ha creado una nueva religación, que Dios funda en la *dikaíosyne*, y que la comunidad acoge en la *pístis*. J. Jeremias, 'Die Gedankenführung in Röm. 4. Zum paulinischen Glaubensverständnis', en M. Barth y otros, *Foi*, 51 ss.; V. Wilkens, 'Die Rechtfertigung Abrahams nach Römer 4', en *Festschrift G. von Rad*

(Neukirchen 1961) 111-27. R. Gyllenberg, *Rechtfertigung und Altes Testament bei Paulus* (Stuttgart 1973).

Abraham no es en modo alguno el «ejemplar de una extraordinaria personalidad religiosa» (Dodd, *Rom.*, 64). Por el contrario, aquí es el «prototipo del hombre, de todos los hombres, que por naturaleza no tienen ningún acceso a Dios, sino que son pecadores y enemigos de Dios (cf. *Rom.* 5.6 ss.)». Bornkamm, *Paulus*, 152-3. La fe es una entrega en obediencia a la justicia aparecida, una aceptación de la gracia entregada y por tanto un éxodo del hombre hacia el futuro de Dios, bajo su poderosa palabra. Schlatter, *ib.*, 169 ss.; Lietzmann, *ib.*, 57; E. Käsemann, 'Der Glaube Abrahams in Röm. 4', en *Paul. Perspek.*, 148. Para todo este problema cf. también Gyllenberg, 'Die paulinische Rechtfertigungslhere und das AT', *StTh* 1 (1935) 35-52; H. Rongy, '«Reputatum est illi ad iustitiam» (Rom. 4.3 et Gen. 15.6)', *RELieg* 27 (1936) 244-50; W. Michaelis, 'Rechtfertigung aus Glauben bei Paulus', *Festgabe A. Deissmann*, 116-38; G. von Rad, 'Die Anrechnung des Glaubens zur Ge-rechtigkeit', *ThLZ* 76 (1951) 129-32.

Pablo ha excluido las obras de Abraham y hasta ha excluido la fe como una obra de mérito propio. La grandeza de Abraham consiste en que acogió sencillamente en la fe la justicia de Dios, que se le ofreció, como hoy lo hacen los oyentes del evangelio. Zeller, *Juden*, 105, cf. 79-137. Los privilegios de Israel se han roto, como propiedad inmanente y autónoma. Pero con esto no ha quedado ni mucho menos nivelado Israel con los pueblos, en la indiferencia teológica de judíos y gentiles. Abraham pertenece al pueblo escogido, pero Pablo lo radicaliza en la elección, de modo que su puesto no se debe a la obra de la carne ni de la propia justicia, sino a la obra de la promesa y de la justicia de Dios. Entonces Abraham en Israel estaba para los pueblos. La precedencia inalienable de Israel, no fue un privilegio para él, sino un camino para la obra del derecho de Dios en el universo entero. Abraham es la cabeza, el padre de la nueva familia donde se restauran las relaciones originarias de la creación. Su inserción en Israel es relacional, pertenece a todos; desde el origen era para todos.

73 Schlatter, *Gerecht.*, 157, ha subrayado que en *Rom.* 4 Pablo está reflexionando sobre «la unión de judíos y griegos en una comunidad por la única fe, en la misma gracia, que justifica a todos los creyentes». Le importan «todos los creyentes» (1.16), judíos y griegos, que en la comunidad escatológica han entrado en el puesto de Israel. Por eso al volverse hacia éste «viene como hijo de Abraham a los hijos de Abraham, para que reciban lo que les hace hijos de Abraham» (159). En esta comunidad familiar es donde surge la pregunta por el primer padre. Pablo está volviendo la mirada hacia el viejo pueblo de Dios. Abraham antes aparecía como padre de Israel. Para los judíos era en primer lugar padre suyo y después, de algún modo, era padre de otros, en cuanto éstos se incorporaban a su nación. Ahora es en primer lugar padre de todos los creyentes (4.11) y después, de modo relacional, padre de los circuncidados. La perspectiva nacional se ha roto y el patriarca aparece con escándalo insoportable para los judíos, en una perspectiva cósmica.

Abraham recibió la justificación por la fe, cuando aún no tenía la circuncisión. Desde la debilidad de la impotencia, Abraham abandonándose a sí mismo, saliendo fuera de sí mismo se apoya en la fuerza del Señor, por la fe (4.20 *enedynamóthe tēi pistei*). Es el reconocimiento del poder creador de Dios que promete y «lo que prometió es capaz también de hacerlo» (4.29). Es un acto de glorificación. La *dóksa* que se manifiesta es correspondida en la fe, «dando gloria a Dios» (4.20), poniéndose bajo su señorío y aceptando el puesto que en él le corresponde para la humanidad y el

universo. Así se recreaba de nuevo el mundo en sus religaciones. La fe no prescinde de la realidad presente que está ahí, pero la supera, la recrea, no sólo en la dimensión personal, sino en la comunitaria y cósmica. Por eso la justificación es, en último término, una nueva creación. Cf. E. Sjöberg, 'Neuschöpfung in den Toten-Meer-Rollen', *StTh* 9 (1955) 131-36; O. Hofius, 'Eine altjüdische Parallele zu Röm. 4.17b', *NTS* 18 (1971) 93 s.; A. Ehrhardt, 'Creatio ex nihilo', en *The Framework of the New Testament Stories* (Manchester 1964) 200-33.

En la apocalíptica se espera la nueva creación con la restauración de Israel. Volverá el tiempo originario (et. Hen. 25.4; Tes. Lev. 18; sir. Bar. 29.73) donde el pueblo aparecerá en un marco cósmico. Si el primer mundo fue creado por Israel, también lo será el mundo futuro (sir. Bar. 15.7). Israel es como el puesto de vigilancia que lo prevé y anticipa (Gen. R. 66; Cant. R. 7.1). Ahora bien, la creación se hace de la nada (*Sap.* 11.7; *2 Mac.* 7.28; sir. Bar. 21.4; 48.4; Fil. leg. 4.187; Aseneth. 8.9). Pablo con estas sugerencias, partiendo del Cristo muerto y resucitado, piensa que el pueblo fundado en Abraham por la promesa fue una *creatio ex nihilo*, la actuación de la fuerza creadora de Dios que asume la misma muerte, para crear de nuevo el ser en sus religaciones, fundando una comunidad en un mundo. No son, por tanto, vínculos de consanguinidad, los que unen a la familia de la nueva creación, sino vínculos de obediencia y fidelidad a la justicia de Dios.

Esta misma justicia, al ser aceptada en la fe, recrea las religaciones comunitarias. Abraham es padre «de los que creen por la incircuncisión» y «padre de la circuncisión» (4.11-12). Ahora bien, el pueblo de los circuncisos está dividido, entre los que son «sólo de la circuncisión», los que viven desde la carne, y «los que siguen los pasos de la fe en incircuncisión de nuestro padre Abraham» (4.12). La condición natural del pueblo no se identifica con el verdadero Israel. Lo que en Israel había de verdadero era el comienzo de la familia creyente del Abraham que entra en la justicia por la fe abriendo así el ámbito de una nueva existencia para toda la humanidad. «Pablo deduce la singularidad de Israel desde la *pistis*. Porque Abraham, como incircunciso, fue justificado, los gentiles pertenecen en primera línea al pueblo de Dios, mientras los que pertenecen a la *peritomé* son en cierto modo prosélitos». Müller, *Gerechtigkeit*, 52. Esto no significa en modo alguno que la historia de Israel quede «radicalmente desantificada y paganizada» y que se llegue a «la indiferencia teológica de judíos y gentiles». Cf. G. Klein, 'Römer 4 und die Idee der Heilsgeschichte', *EvTh* 23 (1963) 599-589. Cf. las posiciones semejantes de Zeller, *Juden*, 206 ss. La desobediencia de los judíos es la mediación negativa de la salvación hacia los gentiles. El evangelio es el evangelio rechazado por los judíos (215). Jerusalén no tiene una «cualificación histórico-salvífica» (229). Más bien, asistimos a la apertura del viejo pueblo a la humanidad entera. Abraham alcanza su *paternidad* en la comunidad cristiana extendida por toda la ecumene. Michel *Röm.*, 120.

74 La justicia aparecida en la *epangelia* tiene dimensiones cósmicas. Abraham es «heredero del mundo» (4.13). Este hecho puede estar sugerido ya en *Gen.* 17.4-5: «He aquí mi pacto contigo: serás padre de una muchedumbre de pueblos (*patèr plèthous ethnôn*), y no te llamarás Abram, sino Abraham, porque yo te haré padre de una muchedumbre de pueblos (*patèra pollôn ethnôn*)». Esta perspectiva del Abraham, padre de multitud de naciones, está ampliada en la apocalíptica y asumida después por el rabinato. El concepto experimenta una escatologización dentro del horizonte universal y unitario de la historia. La *kleronomía* de la tierra, pasa a ser la del universo: *Jub.* 22.14, 27; 32.19; et. Hen. 5.7; 4 *Esd.* 5.27; *Dam.* 1.7 s. «Tú has dado



a conocer mi nombre en el mundo. ¡Por tu vida! Yo te haré heredar las partes altas y bajas, según se dice: Bendecido sea del Dios Altísimo Abraham, el heredero del cielo y de la tierra». Nu R 14 (173a). «Nuestro padre Abraham ha tomado posesión de este mundo y del futuro, solamente por el mérito de la fe, por la cual él ha creído en Yahvé». Mekh Ex. 14.31, (40b). Cf. *ThW* III, 779 s.; *StB* III, 209. Pablo quiere abrir el recinto sagrado de Israel, en donde se había hecho realidad la salvación a todo el mundo y «abrir el camino hacia el evangelio, preformado ya en las manifestaciones de Dios del AT a todo hombre dispuesto a creer». Kuss, *Röm.*, 186. Abraham no se explica ya más desde Moisés. No se desintegra el protoevangelio de la promesa, pero la justicia de Dios aparecida en la comunidad que Abraham encabeza, rompe los muros de la ley. «Heredero del mundo es el patriarca, en cuanto que también los gentiles en la forma de paganocristianos han llegado a ser sus hijos, su "simiente"». Käsemann, 'Glaube', 156. Cf. L. Cerfaux, 'Abraham, «Père en circoncision» des Gentils', en *Recueil L. Cerfaux*, II 333-38.

Este horizonte para comprender a Abraham, parte de Cristo en su comunidad. El Mesías es el heredero del mundo. Cuando él toma en posesión su herencia, se consuma la promesa hecha al patriarca. «El concepto "heredero del mundo" debe ser interpretado desde Cristo». Michel, *Röm.*, 121. La pregunta de si tenemos aquí una reflexión tipológica de Pablo, no se puede resolver fácilmente, porque en buena parte depende de la comprensión misma de la tipología. Para algunos, Abraham es sólo un ejemplo (Bultmann, *Exegetica*, 369-80; Klein, 'Römer 4', 435.441 s.; Conzelmann, *ThNT*, 191; Luz, *Geschichtsverständnis*, 179 ss.), para otros, es un tipo (Nygren, 127; Michel, 115; Goppelt, *Typos*, 164 ss.; 'Äpokalyptik', 279 s.; Wilkens, 'Rechtfertigung', 122). Posiblemente estemos ante un tipo de la comunidad de los creyentes: Abraham, «tipo del nuevo pueblo de Dios», «miembro preexistente de la ekklesia». Neugebauer, *In Christus*, 168. Pero tal vez haya que avanzar más, hacia la correspondencia cristológica. Abraham y Cristo son portadores del destino del mundo. El tiempo del origen (*Urzeit*), al que pertenecen los acontecimientos del éxodo, tienen su consumación en el tiempo del fin (*Endzeit*). La historia de Abraham «anticipa tipológicamente la historia de Cristo». Käsemann, 'Glaube', 172.

75 Para el análisis exegético cf. Schlier, *Gal.*, 126 ss.; Oepke, *Gal.*, 70 ss.; Burton, *Gal.*, 155 ss.; Lagrange, *Gal.*, 56 ss.; González Ruiz, *Gal.*, 141 ss.; Mussner, *Gal.*, 211 ss.

Se ha producido una agitación, que viene de fuera y trata de «pervertir el evangelio de Cristo» (1.7) y turbar la comunidad: «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? Son cristianos que anuncian «otro evangelio» (5.8), que quieren obligar a las comunidades a aceptar la circuncisión y a cumplir la ley. «Esos os fuerzan a circuncidaros» (6.12). «Cuantos se circundan 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 judeocristianos, que predicaban la circuncisión y el cumplimiento de la ley». Kümmel, *Einkl.*, 194-5.

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» (*ib.*, 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 ss. El frente al que Pablo se dirige serían posiciones gnósticas iniciales, que avocarán después a las concepciones de Corinto y sus sectas (Schlier, *ib.*, 24-25); «un judeocristianismo heterodoxo con rasgos gnósticos» (Schlier, *LThK*, 4, 487); «un movimiento judeocristiano sectario, matizado gnósticamente, pero determinado fundamentalmente por el legalismo» (G. Stählin, *RGG* II, 1188); «judaísmo bajo manto de religiosidad oriental-sincretista propia del tiempo» (H. Koster, *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 *eleútheroi* son *pneumatikoi*, gnósticos judeocristianos, originarios de Asia Menor, semejantes a los que aparecen en Corinto, menos en el uso de la circuncisión. Wegenast, *Tradition*, 36 ss., 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 iraníes y persas. Pero como ha mostrado Kümmel, *ib.*, 193-5, hay que subrayar que los nuevos predicadores exigen la ley y la circuncisión. Así podían empalmar con los «falsos hermanos» de Jerusalén.

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 circunden. Cf. R. Jewett, 'The Agitators and the Galatian Congregation', *NTS* 17 (1971) 198-212. La comunidad de Jerusalén es perseguida. En este ambiente surgen «los falsos hermanos intrusos, los cuales se entrometían para espiar la libertad que tenemos en Cristo Jesús, queriendo reducirnos a servidumbre» (2.4). Los nuevos predicadores aseguran que para incorporarse a la comunidad escatológica, el hecho definitivo es la filiación de Abraham, significada por la circuncisión. Cf. J. Eckert, *Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief* (Regensburg 1971) 31-71. 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. Abraham es su único ascendiente (*ib.*, 72 ss., 231).

76 Esta había sido en último término la cuestión central de la reunión en Jerusalén (1.18-2.10) y el punto de disputa entre Pedro y Pablo en Antioquía (2.11-14). Si se exige a los creyentes la circuncisión y la ley, se les impone como camino para incorporarse a la iglesia la incorporación al viejo pueblo. Pero si no se les impone, parece que pierde relevancia la historia de Dios con Israel, de la cual ha nacido la nueva comunidad. El corte y el empalme, la rotura y la continuidad era uno de los problemas más graves de las fraternidades nacientes. Pablo rechaza por completo la exigencia de la ley y la circuncisión, defendida por los judaizantes, que pretenden ser la verdadera familia de Abraham. Pero no por eso cree haber

roto la continuidad con el viejo pueblo de Dios, sino haberse arraigado en ella de manera más profunda. Abraham, pues, es el signo de contradicción, disputado por dos grupos de su familia, que creen entender su paternidad de modo distinto. Pablo parte una vez más desde el acontecimiento de Cristo, donde ha aparecido definitivamente la justicia, para comprender desde él la condición judía. «Si la justicia por la ley, luego Cristo murió en vano» (2.21).

Hay dos formas de existencia radicalmente distintas, incluso contrapuestas: la vida *eks érgon nóμου* y la vida *eks akoës pisteos* (2.16; 3.5). Estas no se identifican sin más con el viejo pueblo y la nueva comunidad. Por el contrario, pueden darse las dos en cada una de ellos. Pablo conoce bien la autoconciencia judía, que por linaje, por naturaleza, se siente santificada, frente a los gentiles, que de suyo son pecadores. «Nosotros somos judíos *physei* y no pecadores de entre los paganos» (2.15). La comunidad de sangre es la que funda la pertenencia al pueblo de Dios, la que garantiza estar en su justicia. Frente a esta comprensión de Israel, Pablo opone radicalmente la nueva forma de existencia. Los judíos por naturaleza creen estar justificados «por las obras de la ley» (2.16). Sin embargo desde la justicia acontecida en Cristo, la justicia del pueblo fundada en su carne, aparece como una pretensión de justificarse a sí mismo, en competencia, en exigencia, incluso en contraposición a la justicia de Dios. «Toda carne no se justifica desde las obras de la ley» (2.16). Pablo quiere proponer a los gálatas la disyuntiva en toda su radicalidad: o el *nóμος* o la *pístis*.

77 La justicia de Dios, aparecida en la promesa hecha a Abraham, se realiza como filiación. La fe, como obediencia a la justicia aparecida, introduce en la nueva religación. «Hijos de Abraham, o como también se puede decir según 3.29 (3.16, 19); *Rom.* 4.13, 16, 18; 9.7 s. Cf. 11.1, *spérma Abraám*, por tanto verdaderos descendientes, que ocupan el puesto de los hijos y están con él en una relación sobrenatural de generación, que anula y sustituye la natural, son sólo los de la fe». Schlier, *Gal.*, 128. Para Oepke, *Gal.*, 71, son hijos, porque «caminan verdaderamente por las huellas de Abraham (*Rom.* 4.12)». La fe, por la que «ha respondido a la promesa», se ha convertido en «principio de sus actos, estando en la base de su obediencia». La-grange, *Gal.*, 63. Por eso la filiación de Abraham es más que una relación-ética (Burton, *Gal.*, 158), pues por ella se alcanza un nuevo modo de existencia con sus religaciones.

«La fe introduce en la relación recta con Yahvé. Yahvé tenía un plan de historia... Abraham lo ha tomado en serio; se ha afirmado en Yahvé». G. von Rad, 'Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit', *ThLZ* 76 (1951) 132. Los hijos de Abraham, por la obediencia de la fe a la justicia de Dios, son los que existen en esta misma historia y la prolongan. Para todo este problema cf. *StB* I, 116 ss.; III, 186 ss.; 204 ss.; F. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum Midrasch und Talmud* (1880) 225-57; W. Koepp, 'Die Abraham-Midraschim-Kette des Galaterbriefes als das vorpaulinische heidenchristliche Urtheologumenon', *Wissensch. Zeitsch. Univ. Rostock* 2 (1953) 181-87.

78 La «eulogía» debe ser entendida desde la perspectiva del AT. Cf. Kittel, *RE*<sup>3</sup>, XVIII, 148 ss.; *RGG* V, 1649 ss.; J. Pedersen, *Israel*, I-II, 135 ss.; S. Mowinckel, *Psalmstudien* V: Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmdichtung. Videnskapsselskabet's Skrifter, II: Hist. Filos. Klasse (1923) n. 3, 5 ss.; J. Hempel, 'Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen', *ZDMG* NF 4 (1925) 20 ss. El hombre es portador de una fuerza de bendición, la misma fuerza de la vida, que

él puede transmitir regularmente a sus hijos y herederos. (*Gen.* 27.1 ss.; 48.15; 49.25 s.). «Bendición de padre afianza la casa del hijo» (*Eclo.* 3.11). Ahora bien, la bendición que hace el padre es una súplica al Señor para que sea él quien bendiga (*Gen.* 49.25). Yahvé es el portador y dispensador de toda bendición (*Gen.* 24.19: *Kyrios eulógesen tòn Abraám katà pánra.* (Cf. *Gen.* 1.22, 28; 2.3; 5.2; 9.1; 14.9; 39.5; *Ps.* 44.3; 66.7; 128.8). Esta perspectiva que alcanza también al judaísmo tardío (*StB* III, 539 ss.) es la que encontramos en Pablo.

La bendición, como atribución de descendencia y propiedad es la forma de realización de la alianza y la promesa. Esto significa que la historia de Israel es entendida fundamentalmente como historia de familia, iniciada y constituida por Dios. De aquí que la historia no se haga por la «imitación de la fe» de Abraham (Lagrange, *ib.*, 67), ni por una semejanza de espiritualidad, como lo que a veces llamamos una «familia espiritual», sino tan sólo por la obra gratuita de Dios en su bendición, en la medida que es acogida por la fe. Es Dios, pues, quien hace llegar la bendición a los pueblos, incorporándolos a la alianza de su filiación. El es quien ha abierto la historia de la familia de los creyentes, que Abraham encabeza. El es constituido como padre en la obediencia actuada por la promesa de Dios, desde arriba, en la pura gracia, y el vínculo de generación no es más que la apertura a esta obediencia, que él inicia, abriendo a sus hijos a la misma entrega, para que se hagan partícipes de la misma bendición. Ahora se comprende que en la generación de Abraham la bendición en último término no es la filiación natural.

La promesa del ser padre de una muchedumbre de pueblos (*Gen.* 17.4) y de dar a la descendencia la tierra (17.8) termina en la alianza: «en pacto eterno de ser tu Dios» (17.7) «y seré vuestro Dios» (17.8). La obediencia a la promesa incorpora al señorío de Yahvé, somete a su justicia, actúa su posesión. La eulogía que ha de llegar a ser en Cristo para todos los pueblos, implicaba la *epangelia pneúmatos* (3.14), la donación del Espíritu de filiación en la promesa a Abraham. Por eso Dios ha empezado a constituir su propia familia, ha empezado a manifestarse como Padre en el padre de todos los pueblos. Conviene subrayar el «extra nos» de la eulogía sobre el «intra nos» de la *pístis*, si queremos comprender la radicalidad de Pablo, cuando habla de la iniciación del pueblo de Dios. «La historia de Dios es, en cuanto historia de Dios, inaccesible a la humana disponibilidad». Luz, *Geschichtsverständnis*, 186.

79 Para precisar con exactitud la significación de *diathéke* en Pablo, es necesario encuadrarla en el contexto histórico-religioso, cf. *ThW* II, 106 ss.; J. Behm, *Der Begriff Diathéke im Neuen Testament* (Leipzig 1912) 10 ss.; E. Lohmeyer, *Diathéke. Ein Beitrag zur Erklärung des neutestamentlichen Begriffs* (Leipzig 1913) 15 ss. Posiblemente hemos de entender este término en la confluencia del derecho judío y helenístico. Por una parte parece que Pablo puede estar pensando desde la donación judía, que permite al testador distribuir con gran libertad su propiedad entre sus hijos. Esta forma de transmisión de la herencia encierra de suyo una disponibilidad no encuadrada por la ley, y expresaría mejor el señorío de Dios en su promesa. Por otra parte el uso de términos helenísticos (*kyroun, athetein, epidiatássesthai*) atestiguan sin duda que *diathéke* está entendida también desde la comprensión popular griega como testamento en el que se trasmite la herencia a los hijos para después de la muerte. Sin embargo, parece que el uso de *diathéke* en Pablo está determinado predominantemente por los LXX.

La alianza en los textos del *Gen.* que sirven de base para la reflexión de Pablo, tiene tres significados fundamentales. En primer lugar es una

*disposición libre de Dios*: «serás padre de una muchedumbre de pueblos» (17.4); «yo establezco contigo mi alianza eterna» (17.7). En segundo lugar, es un *contrato mutuo*: «Este es mi pacto que guardaréis entre mí y vosotros» (17.10). En tercer lugar, es como un *testamento que se relaciona con la herencia*: «Señor Yahvé, ¿qué vas a darme? Yo me iré sin hijos y será heredero de mi casa este damasceno Eliecer» (15.2). Ciertamente la alianza como compromiso mutuo y mutua exigencia de amor tal como aparece con frecuencia en el *Deuteronomio* (4.4, 29; 6.5; 10.12, 20; 11.1, 13, 22; 13.4; 30.6, 16, 20) cae fuera del horizonte de Pablo. La promesa estaría condicionada por la ley y esto es para él incomprensible. «Pues si la herencia por la ley (*ek nó mou*), ya no es por la promesa (*eks epangelias*) (3.18).

En Pablo aparece más bien la perspectiva profética (*Am.* 3.2; *Os.* 1-3; *Jer.* 11.6; 14.21; 31.31; 32.40; 33.20) que ve en la alianza un hecho de gracia de Yahvé, una manifestación de su soberana voluntad de salvación, que se extenderá en el futuro a todos los pueblos (*Is.* 42.6; 49.8; 54.10; 55.3). Existe, en efecto, una selección significativa con respecto al *berith* del AT. Mientras el griego percibe en este concepto el momento de la reciprocidad contractual, el hebreo acentúa en él la decisión libre que lo funda. Así, las alianzas con los padres se convierten en decisiones libres, disposiciones soberanas del Dios que salva. «Disposición, manifestación de la voluntad de Dios, voluntad de Dios que se revela y que funda la religión, éste es el concepto religioso de *diathéke* en los LXX». Behm, *ib.*, 34, 107. Se trata de «una disposición y ordenación de Dios, abarcante, vinculante». En *berith* cabía la reciprocidad del hombre; en *diathéke* se subraya la unilateralidad, «la exclusividad de la voluntad divina, que funda y mantiene la relación». Lohmeyer, *ib.*, 96-7.

Esta acentuación de Pablo está sin duda condicionada por el contexto histórico, donde están perdiendo intensidad la universalidad y gratuidad de la alianza, por el nomismo que el movimiento fariseo está haciendo penetrar en el pueblo. El estar bajo la *diathéke* llevando el sello de la circuncisión y guardando la ley, es lo que funda la singularidad y seguridad del pueblo. Pablo, lo mismo que en *Rom.* 4.11 vio en la circuncisión una señal subsiguiente a la justicia de la fe, en *Gal.* 3.17, ve en la ley un añadido al testamento de la promesa. Los judíos pretenden con ello confirmar, concretar la alianza, pero en realidad de verdad su intento es añadir e incluso anular la voluntad salvífica gratuita de Dios, que dio a Abraham la herencia. En este contexto hay claramente una acentuación de la alianza como disposición libre de Dios, comprendida desde la donación judía.

Abraham no tiene con Yahvé una relación natural de hijo a padre, hasta el punto de que se le daba la herencia. No hay en la familia constituida un fundamento que exija la donación, sino que es la donación misma quien constituye la familia. Todo intento de apropiarse de ella, por medios que garanticen la seguridad de la posesión o la exigencia de la herencia como premio, quedan excluidos de raíz. El padre y sólo el padre decide fundar la familia de sus hijos y les hace heredar sus propios dones, desde la gracia a la gracia. Desde aquí hay que entender el «*sola gratia*» de Pablo que está subyaciendo a toda reflexión sobre la alianza. En último término se trataría de una donación gratuita. Cf. E. Bamel, 'Gottes Diathéke (Gal. 3, 15-17) und das jüdische Rechtsdenken', *NTS* 6 (1960) 313-19. De ahí la identidad entre *diathéke* y *epangelia*.

80 Pablo está traduciendo su reflexión teológica de la *diathéke* a la comprensión jurídica popular. La comparación de *diathéke* con el testamento de los hombres revela esta referencia a la disposición de la herencia, tal como el pueblo lo entendía. Cf. *Ox. Pap.* 105.3; 106.13, 21; 107.7; 482.34;

Tebtonis Pap. nr. 489; BGU nr. 326 (I.1 ss.); Greek Pap. in the British Museum (ed. Kenyon) nr. 77 (I.234 ss.); LGU I, nr. 9.14, 23, 32; Corp. Pap. Raineri, I, nr. 18, 10 ss.; Greek Pap. (ed. Greenjell) nr. 17.7; 21.4; 61.12, 22. Más documentación en E. Richenbach, 'Der Begriff der *diathéke* im Hebräerbrief', *Festschrift Th. Zahn* (1908) 292 ss.; O. Eger, 'Rechtswörter und Rechtsbilder in der paulinischen Briefen', *ZNW* 18 (1917) 99. Estos datos plantean el problema de si *diathéke* además de disposición libre de Dios, no significa también testamento de herencia. Cf. A. Carr, 'Convenant or Testament?', *Exp* 7 (1909) 347 ss.; L. G. da Fonseca, 'Diathéke - foedus an testamentum?', *Bibl* 8 (1927) 31 ss., 161 ss., 290 ss., 418 ss.; 9 (1928) 26 ss., 143 ss.

La traducción de *diathéke* a la jurisprudencia popular puede correr el peligro de arrancar al término el momento principal de la soberana disposición de Dios. Por eso Behm, *ib.*, 40 ss., niega que *diathéke* tenga una relación con *huiothesia* y *kleronomía*. Lohmeyer, *ib.*, 97 ss., ha estudiado el problema con más detención y llega a semejantes conclusiones. Se quiere evitar a toda costa la asunción del contenido religioso de *diathéke* en el contenido jurídico de testamento. Sin embargo, la fuerza del texto le obliga a concluir: se puede traducir *diathéke* por testamento, «pero hay que ser consciente de que el concepto religioso en modo alguno está determinado y aclarado por ello». (*ib.*, 188-9). Sin embargo en el AT aparecen implicaciones entre *diathéke* y *kleronomía*.

En los LXX se atestigua claramente *kleronomein* en el sentido estricto de heredar (*Gen.* 15.3, 4; 21.10; *Num.* 27.11; *Jue.* 11.2; *Tob.* 3.15, 17; 6.11; 14.13) y *kleronomía* como herencia (*Tob.* 6.11, 12; *Eclo.* 9.6; 22.23; 30.32; 41.6; *Sab.* 42.15; *Ez.* 46.17; *2 Rey.* 20.1; *2 Cron.* 10.16). El problema está en si se puede establecer una relación entre *diathéke* y *kleronomía*. A esta pregunta se puede contestar con dos hechos: que ambos términos aparecen con frecuencia en los mismos escritos, e incluso en los mismos pasajes. Podemos comprobar además que la significación de *Gen.* 15 es la que está condicionando la implicación *diathéke* / *kleronomía* en *Ex.* 23.30; *Deut.* 4.13, 14; 9.4, 5, 6. De todas formas no se puede establecer una norma y habrá que decidir en cada caso. Filón ofrece un hecho paralelo, cuando traduce *diathéke*, que aproximadamente significa disposición y alianza (Det. Pot. Ins. 68; Som. 233.224) por testamento (Mut. Nom. 52 a *Gen.* 17, 2; Quaest. in *Gen.* III, 60 a *Gen.* 17.21).

Esto nos lleva a pensar que posiblemente en *Gal.* 3.15 la soberana decisión de Dios está comprendida como disposición gratuita e irrevocable para la filiación y la herencia. Sin embargo debe quedar bien claro que el testamento, tal como el pueblo lo entiende, ha quedado trascendido. No hay contrato, ni derecho a la herencia. En la promesa empezó la filiación, por el beneplácito soberanamente libre de Dios. Para la problemática de la herencia cf. M. Conrat, 'Das Erbrecht im Galaterbrief (3.15-4.7)', *ZNW* 5 (1904) 204-27.

81 Para el análisis exegético, cf. Michel, *Röm.*, 230 ss.; Schlater, *Gerecht.*, 297 ss.; Nygren, *Röm.*, 259 ss.; Lagrange, *Rom.*, 277 ss.; Leenhart, *Rom.*, 141 ss.; Althaus, *Röm.*, 100 ss.; Sanday-Headlam, *Rom.*, 238 ss.; Käsemann, *Röm.*, 248 ss.

La comunidad escatológica es la familia, donde el Padre ha cumplido su plan de salvación, proyectado de antemano, cuando nos predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste fuera el primogénito entre muchos hermanos (*Rom.* 8.29). Sin embargo, los hechos parecen contradecir este plan salvífico, pues la familia del patriarca, sus hijos según la carne, de entre los que nació el Cristo (9.5), no han aceptado a éste. Parece, pues, que la palabra de Dios ha fracasado (*Rom.* 9.6). Este es el problema que ocupa a Pablo en *Rom.* 9-11, cuyo tema central es la pregunta

por la fidelidad de Dios a su palabra dada en la historia. Cf. Luz, *Geschichtsverständnis*, 28; Goppelt, *Christentum*, 113.

En este horizonte se sitúa el fragmento *Rom.* 9.6-13, que recoge la tradición de los padres. Su contexto inmediato es el cap. 9, donde Pablo pregunta al AT (*Gen.* 21.12: elección de Isaac; *Ex.* 9.16: elección de Moisés; *Os.* 2.1, 25: llamada a los pueblos; *Is.* 10, 22s.: la llamada al resto de Israel) para atestiguar el cumplimiento del propósito de Dios que se inicia en el seno de Israel en la generación de los padres y termina en los pueblos de la ecumene en la generación escatológica. Hay efectivamente un corte en el Israel de la carne, pero una continuidad en el Israel de la promesa. Pablo desde Cristo divide la familia de Abraham distinguiendo en ella dos clases de filiación.

82 En este fragmento Pablo pretende subrayar la soberanía absoluta de Dios frente a los privilegios de Israel. Por eso divide y separa en la familia de Abraham, mostrando la historia de Israel, como una historia de la elección y del rechazo de Dios. El reconocimiento de los hijos es lo que distingue a la verdadera simiente. También los judíos distinguían en la familia los hijos verdaderos de los falsos, atendiendo no sólo a la sangre, sino al cumplimiento de la ley (*StB* III, 263); pero aquí la distinción no parte del hombre, ni de sus obras, sino de la acción de Dios que antecede. «En Isaac será llamada tu descendencia» (9.7). Isaac es el hijo nacido de la nada del cuerpo muerto de Abraham, por la acción poderosa de Dios en su promesa. Pablo parte de *Gen.* 18, pero lo ve desde la perspectiva apocalíptica de *4 Esdr.* 3.13-16 donde se pregunta por la fidelidad de Dios en la historia, entendida en el contraste de impiedad y elección. Quiere llevar a sus últimas consecuencias la elección de Dios: 8:28 *ekálesen*; 9.7 *klethésetai*; 9.12 *ouk eks érgon all'ek tou kaloúntos*. La descendencia carnal, en la que Israel basaba sus privilegios, ha sido trascendida. Michel, *ib.*, 231 s.

El judío tiene dos relaciones con Dios, la carne y la promesa. Por la primera es una criatura; por la segunda un hijo. Pablo distingue así dos comunidades: el Israel carnal y el espiritual. Schlatter, *ib.*, 297 ss.; cf. L. Cerfaux, 'Le privilege d'Israel selon S. Paul', en *Recueil L. Cerfaux* II, 339 ss. El eje de toda la reflexión es la *epangelía* (9.8), que apareció ya en *Gal.* 4.21 ss., cuando se presentaba a Isaac como prototipo alegórico de los cristianos. Lietzmann, *Röm.*, 91. Para este concepto cf. *ThW* 2, 573-83; *StB* III, 207-9; F. Baumgärtel, *Verheissung* (Berlín 1954) 5-13; W. Zimmerli, 'Verheissung und Erfüllung', en C. Westermann (ed.), *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik* (München 1960) 69 ss.; M. Stanley, 'Theologia «promissionis» apud S. Paulum', *VD* 30 (1952) 129-42; M. Prüm, *Diakonia*, II.1, 204-8. Pablo se concentra sobre todo en la promesa hecha a Abraham y ve el acontecimiento teocéntricamente, partiendo y retornando a Dios (9.4; cf. *2 Cor.* 1.20; *Rom.* 15.7-9), y lo entiende como una palabra-hecho, que funda la nueva existencia de la comunidad. Luz, *Geschichtsverständnis*, 66 ss. La condición de hijo se funda tan sólo en la decisión de Dios. El es el Señor incondicionado, el permanente creador de su pueblo, que no se deja atar por la descendencia de la carne. El *lógos tés epangelías* es el que sostiene y divide a la descendencia de Abraham en dos familias y acaba por tener su cumplimiento en la comunidad escatológica. «La dialéctica del doble concepto de Israel se puede expresar en esta fórmula: la continuidad histórica del Israel natural está fundada en la nueva creación escatológica de Israel, como pueblo de Dios». Müller, *Gerechtigkeit*, 93.

En el escándalo de la elección de unos y el endurecimiento de otros (*Rom.* 9.14-17) parece que Dios obra con injusticia (9.14), pero en realidad está ejerciendo el derecho de su señorío de Creador. Como el vaso ante el

alfarero, que no tiene ningún derecho, sino que existe en la medida que es creado y destinado por él, así ocurre en toda esta larga familia de la elección, que sólo se sostiene por la llamada creadora suya. Cf. M. Zerwick, 'Drama populi Israel secundum Rom. 9-11', *VD* 46 (1968) 321-38. La existencia comunitaria depende de su voluntad. En el ejemplo del vaso, Pablo está elaborando una tradición de la creación, que aparece en *Job*. 9.12b, 19b; *Dan*. 4.35; *Sab*. 12.12; *Is*. 45.9 s.; 1 QS.11.22. El poder del Creador es dominio, derecho a disponer de lo creado. Pero no es juez imparcial en la disputa por la justicia que está aconteciendo en la historia. El actúa en ella, manifestando su *dóksa* (9, 23), su *dynamis* (9, 15), su *ónoma* (9, 17), su *eksousia* (9, 21). Su derecho al señorío del mundo para establecer su justicia hace que tome parte por los pequeños, por los pobres beduinos del desierto en Abraham el anciano casi muerto; por los pobres esclavos de Egipto en Moisés. A unos soporta como a «vasos de ira», a otros elige como «vasos de misericordia» (9.22-23). En todo caso «endurecimiento y revelación de la ira de Dios no son actuaciones de su simple *potestas absoluta*, sino que están al servicio de la revelación de su libre misericordia». Bornkamm, 'Paulinische Anakoluthé', *GA*, 91; cf. también, R. Bultmann, 'Gnade und Freiheit', en *Festschrift F. Gogarten* (1948) 7-20. Además esta acción de misericordia, que tan diversamente se ejerce, no está primariamente referida aquí a los individuos sino al establecimiento del señorío de la gracia, «a la instauración del derecho divino sobre su propiedad». Käsemann, *Röm.*, 259. La *epangelia* a Abrahám y a sus hijos tiene este origen y este horizonte.

83 La *epangelia* es, en efecto, una promesa de filiación, que pende del plan eterno de salvación. Sabemos que *he kat'eklogèn próthesis* (9.11) se explica desde *Rom.* 8.28, donde se habla de «los llamados *katà próthesin*», que han sido predestinados a ser conformes con la imagen del Hijo, para que él sea el primogénito entre muchos hermanos. El término que aparece en el Corpus Paulinum (*Rom.* 8.28; 9.11; *Ef.* 1.11; 3.11; *2 Tim.* 1.9; 3.10) parece tener formalmente una ascendencia helenística y, sin embargo, proviene del decreto divino de salvación que aparece en el AT (*Is.* 25.1; *Job* 38.2; 42.3). Pablo lo toma para subrayar la absoluta libertad y gratuidad del designio salvador, que crea la comunidad. Michel, *ib.*, 233 ss. Cf. también E. von Dobschütz, 'Praedestination', *ThStKr* 106 (1904) 9-19; S. Lyonnet, 'De doctrina praedestinationis et reprobationis in Rom. 9', *VD* 34 (1956) 193-201, 257-71.

La *próthesis* es fidelidad mantenida (*ThW* VIII, 167) que se actúa en la historia. La creación, según vimos, nace de aquí y de aquí nace también la promesa. La *epangelia* a Abraham es inicio de realización de la *próthesis* eterna de filiación, es fidelidad a la creación por el comienzo de la nueva creación. Müller, *Gerechtigkeit*, 83 ss. De alguna manera los hijos de la promesa anticipan el *éskhaton* y abren el camino de salvación para la humanidad entera, llamada a la filiación en Cristo. «El judío, en cuanto judío, existe desde el fundamento de la promesa de salvación de Dios; está abierto en esta promesa a la salvación definitiva. Su existencia es por su origen una existencia escatológica». H. Schlier, 'Das mysterium Israels', *Zeit*, 235. Abraham con los suyos es prototipo de Cristo en quien se cumple la promesa. «Desde la pascua está claro que Dios obra con todo el mundo y que la antigua elección de Israel remite, más allá de Israel, a aquella ancha historia que empezó en Adán». E. Käsemann, 'Paulus und Israel', *EVB* II, 196. El Israel de los hijos de la promesa ha encontrado su verdadero cumplimiento y continuidad en la comunidad escatológica de los hijos, llamados de entre los judíos y gentiles, para iniciar la nueva creación.

84 «El *nomos*», camino y signo de la alianza, «se convierte en una realidad absoluta de una validez sin presupuestos, sin tiempo y sin historia».



Von Rad, *ThAT* I, 104. «Lo que antes creció desde dentro, se convierte en algo que viene a los hombres desde fuera, que influye poderosamente como un *novum* en la evolución de la comunidad cultural y la conduce por otros caminos, completamente distintos». Astring, *Heiligkeit*, 41; Schürer, *Geschichte*, II, 545-79; Bousset-Gressmann, *Rel. Jud.*, 119-41; Bonsirven, *Judaïsme*, 77 ss.; Moore, *Judaism*, I, 235-80; Davies, *Jud.*, 69 ss.; A. Schlatter, *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus* (Gütersloh 1932) 46 ss.; J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu* (Göttingen 1962<sup>3</sup>) 115-40.

Desde el exilio la vida del pueblo judío empezó a configurarse con la ley, la fuerza espiritual que le podía dar cohesión y camino en medio de sus enemigos. La historia para el sacerdotal se concentra en la legislación. En el tabernáculo están las tablas de la ley. La asamblea en torno al templo congrega pues al pueblo y lo constituye bajo la ley (*Deut.* 31.9-13; *Jos.* 8.34 s.; *Neh.* 8; *2 Rey.* 23.31). Los israelitas son los que conocen la ley de Dios y desde la ley lo entienden todo (*Esd.* 7.25; 9.4; 10.3; cf. *Ps.* 119.1 s.). La restauración con Nehemías y Esdrás y las luchas de los Macabeos ofrecen una estrecha implicación de conciencia religiosa y conciencia política. Hay como una «ideología de Israel», una «política religiosa-nacional». La ley se ha convertido en el fundamento del judaísmo.

Esto lleva consigo importantes consecuencias. En primer lugar, se reafirma la conciencia nacional frente a los demás pueblos. Se rechazan a samaritanos y semipaganos (*Esd.* 9.10; *Neh.* 10; 13.3, 23-7; *Mal.* 2.10-12; *Esd.* 7-9; *Neh.* 8). Se mira con superioridad a los demás pueblos de la gentilidad, como a pecadores. Pablo tal vez con ironía ha expresado esta conciencia en *Gal.* 2.15: «nosotros somos por naturaleza judíos (*physei Ioudaioi*) no pecadores de entre los gentiles». La posición de la comunidad judía en el imperio está expresada paradigmáticamente en la actitud del doctor de la ley ante los prosélitos. El tiene «la figura del conocimiento y de la verdad»; ellos son «ciegos en la oscuridad», «necios» y «niños» (*Rom.* 2.19-20) a los que hay que enseñar. En segundo lugar, dentro del mismo pueblo, la estructura socio-económica y política, se ha justificado como hierocracia firmemente organizada, cuyo fundamento está en el conocimiento y en el cumplimiento de la ley. La asamblea está dividida en castas: sacerdotes, levitas y pueblo (*Esd.* 6.16; 7.16; 8.15; 10.5; *Neh.* 8.13; 10.29; 35.40; 11.20; 12.30; *2 Cron.* 30.25; *Ps.* 135.19).

Incluso ahora el movimiento fariseo, que se opone a la clase sacerdotal, basado en la observancia de la ley, se distancia aristocráticamente del pueblo, que por no conocerla es un grupo de malditos. Es la mística de la pureza y de la perfección que vive de la ley y de las tradiciones de los padres, pero que en el fondo se justifica a sí misma en su preeminencia y en sus privilegios. Pablo ha vivido este camino con todas sus fuerzas: «circuncidado al octavo día, de la raza de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo, hijo de hebreos, fariseo según la ley, irreprochable según la justicia, que hay en la ley» (*Fil.* 3.5-6). Cf. L. Baek, *Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament* (Frankfurt 1961); Schoeps, *Paulus*, 174-230; C. E. B. Cranfield, 'St. Paul and the Law', *SJT* 17 (1964) 43-83.

En medio del pueblo están también los pequeños grupos que viven una espiritualidad apocalíptica y profética. Son pobres y se sienten pobres, con «corazón contrito» y «espíritu abatido» (*Ps.* 34.19; 35.20), se sienten amados de Yahvé, depositarios de sus promesas, como Israel verdadero (*Ps.* 22.23, 26; 35.18; 40.10, 11; 149.1; 26.5; 22.17), acosado por los poderosos de la tierra, pero esperando la salvación para todos los pueblos. Va a venir la redención, que Dios va a actuar en su amor (*Tob.* 13.8; 14.5; *3 Mac.* 2.19 s.; *Ps. Sal.* 11.1, 9); Es tiempo de conversión (*1 Mac.* 14.8-15; et. *Hen.* 90.9, 19; 91.12;

Job 23.9, 31). Los que están más abiertos a ella son los pobres. «Los piadosos son al mismo tiempo los pobres y oprimidos, y éstos, que padecen, constituyen el verdadero Israel, que tomará parte en la gloria futura del pueblo (et. Hen. 92; 94-105; 62-63; 108; cf. Test. Is. 4, 6)». Dahl, *Volk*, 83. Dentro de la perspectiva nacional, se abre el horizonte de salvación hacia todos los pueblos (*Tob.* 13.13; 14.6; et. Hen. 10.21; 48.4; 90.30, 33; Ps. Sal. 17. 29-31; Or. Sib. III, 558 ss.; 618 ss.). Cf. Volz, *Eschatologie*, 170-73. Con este profundo movimiento espiritual empalma la comunidad del Cristo, que se siente comunidad escatológica abierta a todos los pueblos.

Estos grupos de creyentes no sólo son despreciables porque no están instruidos en la ley, sino hay que mirarlos con recelo porque no comparten el sentido estricto de la nación, ni tienen celo por ella. Pablo ha luchado y perseguido la comunidad cristiana precisamente por esto. «Por celo (*dsélos*) persiguiendo a la iglesia» (*Fil.* 3.6). «En efecto, habéis oído mi conducta de entonces en el judaísmo, como con exceso perseguía la iglesia de Dios y la devastaba, aventajando en el judaísmo a muchos de los contemporáneos en mi raza, siendo extraordinariamente celoso de mis tradiciones paternas» (*Gal.* 1.13-14). Pero el fariseo Pablo que vive en la ley, encuentra a Cristo en su pequeña y pobre comunidad. El lugar que en él ocupaba la ley, lo ocupa ahora Cristo, el Señor (*Fil.* 3.8), principio y sentido de toda la realidad. Lohmeyer, *Grundlagen*, 66 ss. Pero con Cristo, descubre la comunidad de los suyos. Reconoce en la pequeña comunidad de pobres a la verdadera «iglesia de Dios» (*Gal.* 1.13), por oposición al «judaísmo».

Pablo ahora desde Cristo en su comunidad, descubre su historia pasada en la historia de su pueblo, con un dolor profundo. El pueblo de la elección, de la promesa y de la ley, de quien ha salido el Cristo (*Rom.* 9.4-5) ha matado al Cristo y persigue a su iglesia, como antes había perseguido a los profetas. La persigue no sólo por proclamar al Mesías, sino por proclamarlo para todos. «Las iglesias de Dios en Cristo Jesús en Judea», padecen por los judíos, «que dieron muerte al Señor Jesús y a los profetas y a nosotros nos persiguen, y no agradan a Dios y están contra todos los hombres, impidiendo que hablemos a los gentiles, para que se salven» (*1 Tes.* 2.14-15). En el viejo pueblo Pablo se encuentra expulsado, perseguido con la pequeña y pobre iglesia de Dios, que se siente proféticamente llamada a anunciar el evangelio a todos los hombres, en medio de una nación que defiende a vida o a muerte su sangre, su tierra, sus tradiciones, sus privilegios, como queridos por Dios.

Solamente si se ha calado en esta circunstancia histórica, vivida intensamente por Pablo, se comprende por qué él al mirar al pasado se siente en estrecha unidad con Abraham el patriarca, que fue elegido para todos y en radical distancia de la generación del desierto que recibió y, ya desde el principio, prostituyó la ley para hacer su justicia. A Pablo, «a partir de Cristo, se le manifestó la ley ciertamente como fundamento vital y horizonte de la realidad irredenta de todos los hombres, de los judíos y de los gentiles». Bornkamm, *Paulus*, 131.

85 Es éste uno de los frentes polémicos más duros que Pablo mantiene con judíos y judaizantes, que vieron en la ley uno de los dones mayores que Yahvé dio a su pueblo por Moisés el servidor fiel de su alianza. Entramos en una reflexión hecha de polémica viva. Hemos de contar, pues, con radicalizaciones, con expresiones agudizadas, con sombras recargadas, pero en modo alguno hemos de pensar, que la perspectiva es tan sólo una parcialización polémica y retórica. La gravedad de la situación personal y comunitaria, que Pablo está viviendo, lo prohíben. En último término está en juego el acontecimiento de Cristo, de donde se parte y a donde se apunta.

86 *Synagogé* hace referencia esencial a la comunidad de la sangre, a la tribu (*Gen.* 49.28; *Ex.* 28.21; 39.14; *Num.* 4.18; 18.2; *Jos.* 2.23; 12.7; *1 Rey.* 7.14; 8.1; *Miq.* 6.9) y a la familia (*Gen.* 12.3; 28.14; *Ex.* 12.21; *Num.* 11.10; *Jos.* 7.14) de modo que viene a expresar una familia grande y extensa, dirigida por una cabeza. Partiendo de aquí pasa a ser entendida como «comunidad del pueblo, del derecho y del culto» que «manifiesta el pueblo de Dios». L. Rost, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament* (Stuttgart 1938) 84-5, cf. 36 ss.; G. von Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronomium* (Stuttgart 1929) 13 ss. Por ello *synagogé* puede expresar toda la comunidad de Israel y equivale a *laós* (*Ex.* 17.1 s.; *Num.* 4.1); *pás* *Israél* (*Num.* 16.33 ss.; *Jos.* 22.17 ss.); *hoi huioi* *Israél* (*Num.* 8.20; 14.27); *pántes hoi huioi* *Israél* (*Num.* 14.10). *ThW* VIII, 798 ss. La asamblea local en torno a la palabra, para escuchar, confesar y suplicar es una imagen y actualización de toda la asamblea del pueblo reunido en el templo. Para el desarrollo y significación del culto, cf. I. Elbogen, *Der Jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Hildesheim 1962<sup>2</sup>), sv: RGG VI, 505-10.

De la sinagoga parece nacer un impulso misionero hacia los pueblos, cf. Schürer, *Geschichte*, III, 150-88; *StB* I, 924-31; 715-23; Bonsirven, *Judaïsme*, I, 22-4; Moore, *Judaïsme*, I, 323-53; J. Juster, *Les Juifs dans l'empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, I (Paris 1914) 253 ss. Esto puede parecer una apertura del camino hacia la universalidad escatológica de la comunidad cristiana. Cf. F. M. Derwacter, *Preparing the Way for Paul* (New York 1930) 24-30; 102-13. Sin embargo, la sinagoga tiene ahora tanto o más que al principio una fuerte cualificación nacional, que proviene en último término de la afirmación inmanente de su constitución y sus privilegios. «La sinagoga está nacionalmente limitada. "Nación" e "iglesia" no se pueden separar. El momento nacional o el religioso puede pasar al primer plano y aparentemente dominarlo todo, pero siempre está también allí la otra parte presente... La sinagoga es la portadora de las costumbres nacionales judías». Dahl, *Volk*, 75; cf. A. Bertholet, *Die Stellung des Israeliten und der Juden zu den Fremden* (Freiburg 1896) 323 ss.

87 *Ekklesia* significa, vista panorámicamente su historia (tiempo pre-deuteronomico: *Gen.* 49.6; *Num.* 16.33; 22.4; tiempo deuteronomico: *Deut.* 23. 2-9; 9.10; 10.4; 18.16; tiempo del sacerdotal: *Gen.* 28.3; 35.11; 48.4; *Ex.* 10.3; *Lev.* 4.13; 16.17; *Num.* 10.7; 14.5; tiempo persa: *Esdr.* 2.64 (2 *Neh.* 7.66); 10.1, 8, 12, 14; *Neh.* 5.13; 7. 66; [2 *Esd.* 2.64]), la totalidad de los ciudadanos varones, llamada «para la celebración cultural, la sesión de juicio y la marcha del ejército». Rost., *Vorstufen*, 32, cf. 11 ss. J. M. Casciari, 'El concepto de «Ekklesia» en el A. Testamento', *EstB* 25 (1966) 312-48; 26 (1967) 4-37, subraya que *kahal* significa por una parte, la asamblea cultural en acto y por otra parte, la comunidad permanente de carácter esencialmente santo y cúltilo (esp. 330, 336, 337). En el término queda implicado, sobre todo, el momento del «llamamiento». Por eso aparece en los LXX referida a Dios, el Señor. «Yahvé es el Señor de esta comunidad, de esta convocación, de este llamamiento. El pueblo contesta a la llamada y se somete al llamamiento no sólo por el cumplimiento de las leyes, que regulan las relaciones dentro de la comunidad popular, sino también y nada menos que por el culto». Rost, *ib.*, 115. Cf. K. L. Schmidt, 'Kirche des Urchristentums', *Fest. Deissmann*, 258-319. «El uso que se hizo de *ekklēsia* en el Antiguo Testamento, en especial en los Setenta, para designar con ella casi técnicamente a la iglesia del desierto, nimbó a esta palabra de un resplandor sagrado». Cerfaux, *Eglise*, 91.

Recientemente se ha discutido que Pablo ponga en relación tan estrecha la iglesia del NT con la asamblea del desierto. W. Schrage, '«Ekklesia» und «Sinagogé»', *ZThK* 60 (1963) 178-202. Los LXX no distinguirían entre *synagogé*

y *ekklesia*. Si los primeros cristianos eligieron más bien este término es por la implicación que tenía aquél con la ley. La *synagogé* está marcada por el *nómos* y la *parádoxis*. Pero en el cristianismo helenístico se prefiere *ekklesia* para indicar la novedad de la comunidad cristiana, donde ha irrumpido el Espíritu del acontecimiento escatológico de Cristo. Iglesia, por tanto, no designaría ni una secta judía ni una asociación religiosa. Parece, sin embargo, que los textos no justifican esta hipótesis. Cf. Conzelmann, *Kor.*, 35. Pablo, sin duda, está entreviendo en *ekklesia* la asamblea del desierto, en cuanto convocada por Yahvé. El hecho de que *ekklesia* aparezca unida a *kyrios* (*Deut.* 23.2, 3, 4, 9; *Miq.* 2.5) y *theós* (*Juec.* 20.2), supone su constitución por la relación inmediata a Yahvé. El es el Señor de la comunidad, que la constituye llamándola. La *dóksa* (*Ex.* 24.17) es la señal de la presencia luminosa y poderosa ante ellos. Moisés proclama: «Esta es la sangre de la alianza, que hace con vosotros Yahvé sobre estos preceptos» (*Ex.* 24.8). El fin es apropiarse del pueblo (*Ex.* 19.5), habitar en él (*Ex.* 25.8) en medio de los pueblos de la tierra.

En todo este acontecimiento hay dos dimensiones subrayadas por Pablo. Por una parte *la santidad*. Yahvé santifica a su pueblo y el pueblo se santifica por exigencia de Yahvé (*Ex.* 19.5, 10). Ya hemos analizado cómo la asamblea del desierto es para Pablo *éthnos hágion* (*Ex.* 19.6), *kletè hágia* (*Lev.* 23.24). Santificación es apropiación del pueblo en la gloria de Yahvé, es actualización de la alianza a Abraham. La *diathéke* consistía en que él era Dios del pueblo y el pueblo se debía a él, para guardar su pacto (*Gen.* 17.4-10). «Ahora, si oís mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad entre los pueblos, una nación santa» (*Ex.* 19.6). La asamblea de los santos es por la santidad *la familia de los hijos*. Esta es la segunda perspectiva que Pablo subraya viendo *Ex.* 19.24 desde *Deut.* 32-33 (*Fil.* 2.15; *1 Cor.* 10.20; *Rom.* 10.19; 11.11; *1 Cor.* 10.22; *Rom.* 12.19; 15.10; *Ef.* 1.18; *1 Tes.* 1.4; *2 Tes.* 2.13). En estos capítulos, preferidos como pocos en el AT por la reflexión teológica paulina, aparecen los «hijos de Israel» (33.1), «todos los santos» (33.3) como «una asamblea de todas las tribus de Israel» (33.5) encabezada por Moisés, que les dio la Tora y ahora se despidió antes de su muerte.

Todo el canto de *Deut.* 32.1-47 es una contraposición entre la obra de Yahvé, el padre que creó al pueblo, el que por sí mismo lo hizo y lo formó (*patèr ektésatò se*) (*Ex.* 32.6, 7), la roca que lo crió y lo alimentó (*gennésanta / tréphontos*) en el desierto (32.15), sacándolo de Egipto, hasta hacerle porción suya (*meris, kleronomía*) (32.9) y el pueblo de «los hijos» (*tékna*) que se portan indignamente con él (32.5), hijos sin fidelidad alguna (32.20), que dieron al olvido a su Hacedor (32.18).

88 Para el análisis exegético, cf. Conzelmann, *Kor.*, 193 ss.; Schlatter, *Bote*, 286 ss.; Lietzmann-Kümmel, *Kor.*, 45 ss., 180 ss.; Hering, *Cor.*, 76 ss.; Wendland, *Kor.*, 77 ss.; Weiss, *Kor.*, 249 ss.; Robertson-Plummer, *Cor.*, 199 ss.; Allo, *Cor.*, 230 ss.; Vollmer, *Alt. Cit.*, 85 ss.; G. Martelet, 'Sacraments, figures et exhortation en 1 Cor. X.1-11', *RSR* 44 (1956) 323-59; 515-59; E. Ellis, 'A Note on First Corinthians 10, 4', *JBL* 76 (1957) 53-6; Knox, *Church Gent.*, 111 ss.

89 Pablo está mirando hacia la asamblea del desierto, desde la comunidad escatológica y sus signos sacramentales. Indudablemente Pablo maneja elementos de un midrasch rabínico. El que el pueblo esté «bajo la nube» no aparece en *Ex.* 13.22, pero sí en *Ps.* 105.39. De todos modos el rabinato desarrolla esta perspectiva: Mekh. *Ex.* 13.21 (30a); Mekh. 14.16 (36a). Cf. *StB* III, 405 s. J. Jeremías, 'Der Ursprung der Johannaufsteige', *ZNW* 28 (1929) 312-20 (cf. también *ThW* I, 533) va más allá pensando que el bautismo de la generación del desierto en el mar bajo la nube era un argumento

escriturístico aplicado al bautismo de los prosélitos. Más probable parece que haya sido Pablo mismo, quien con elementos judeo-helenísticos ha elaborado esta reflexión sobre la generación del desierto: Lietzmann-Kümmel, *ib.*, 180 s.; P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise* (Leipzig 1942) 138 ss.; Feuillet, *Sagesse*, 90 ss.; Schweizer, 'Präexistenzvorstellung', en *Neotestamentica*, 107; Luz, *Geschichtsverständnis*, 119; B. Michaelis, 'Zum jüdischen Hintergrund der Johannestaufe', *Judaica* 7 (1951) 81-120. Pablo está reflexionando sobre la eucaristía y el bautismo, lo cual no impide que incorpore al tiempo la tradición cristiana prepaulina: Brauman, *Taufverkündigung*, 18 ss.; *ThW* VI, 146, 435; Käsemann, *EVB* I, 16.

«Todos nuestros padres estuvieron bajo la nube y todos atravesaron por el mar» (10.1-2). El paso por el mar (*Ex.* 14.21-22) fue una liberación que los constituyó como pueblo redimido, adquirido (*ho laós, hòn ektéso*), plantado en el monte de la herencia (*kleronomía*) (*Ex.* 15.16-17). Este hecho de atravesar por las aguas bajo la nube se presenta como una anticipación del bautismo. En la catequesis tradicional el «ser lavado» era «ser santificado» en el nombre de Cristo y en el Espíritu de Dios (*1 Cor.* 6.11). Pablo está tomando también este midrasch de la tradición. El bautismo *eis Khristón* (*Gal.* 3.27) que incorpora a la comunidad encabezada por Cristo, es la base para explicar el paso de liberación y adquisición (santificación) que a través del mar, realiza el pueblo encabezado por Moisés, como bautismo *eis tôn Moysén*. «Todos fueron bautizados en Moisés, en la nube y en el mar» (10.2). Pero en el camino del desierto hubo más.

La «asamblea de los hijos de Israel» tenía hambre (*Ex.* 16.2-3) y Dios les dio de comer (*Ex.* 16.4, 14-18) y de beber (*Num.* 20.7-13). «Todos comieron el mismo pan espiritual y todos bebieron la misma bebida espiritual» (10.4). La calificación *pneumatikós* puede significar la idea de *ártos ouranoû* (*Ps.* 77.24-25, cf. *Sap. Sal.* 16.20), pan que procede del mundo de Dios y que da fuerza divina, pero, dado el contexto, hay que incluir en el término una referencia eucarística. En la cena del Señor está presente Cristo con su Pneuma. Esta concepción cristiana se traspone, como antes la comprensión bautismal, a los acontecimientos del desierto. «Pues bebían de la roca espiritual que les acompañaba y la roca era Cristo» (10.4). La roca que aparece en *Num.* 21.16-18; 20.7 ss., se entiende en la tradición rabínica (*Tg. On.* a *Nu.* 21, 19 s.), como «la fuente... que, después que les fue dada, bajó con ellos a los valles y de los valles subió a los montes». En Filón se interpretaba alegóricamente como la sabiduría de Dios (*Leg. All.* 2, 82; *Det. Pot. Ins.* 115-18; cf. *Sap.* 10.17 s.; 11.4) o su logos (*Det. Pot. Ins.* 118; *leg. All.* 3, 162). Pablo, como veremos, creyó poder identificarla con Cristo.

El sentido de la comida y la bebida en el desierto, visto desde el pan que la comunidad parte y la copa que bendice (10.16) es una koinonía, que da parte en el señorío de Yahvé. La expresión *trápedsa Kyriou* está tomada de *Mal.* 1.7. El pueblo ofrece en el altar lo peor de sus bienes. «Pues si yo soy Padre, ¿dónde está mi honra? Si yo soy Señor, ¿dónde está mi temor?» (*Mal.* 1.6). El pueblo es una familia de hijos, que tienen a Yahvé por Padre y Señor. Cuando ofrecen sus sacrificios (*Lev.* 7.6, 15) y comen la carne ofrecida, son «participantes del altar» (10.19), están bajo el señorío de Yahvé, sometidos a él, participando en él. Desde aquí aparece el sentido del maná y de la roca, que dan parte en el *pneûma*, por la presencia de Dios en medio de ellos. De todas formas se advierte en el fragmento que Pablo no mira tanto a los signos como a la comunidad. Estamos ante la autocomprensión histórica de la iglesia. «El acento recae sobre el *pántes*, cf. la repetición en v. 2.3, 4. La interpretación está dirigida hacia el colectivo pueblo de Dios». Conzelmann, *Kor.*, 194.

90 La significación de los acontecimientos del desierto en relación con la comunidad escatológica viene expresada en los términos *typos* (10.6) y *typikós* (10.11). No cabe duda que estamos en un contexto parenético. Por ello no es extraño que se haya buscado el sentido de estos términos traduciéndolos por imagen, modelo, ejemplo: Weiss, *Kor.*, 252; Mofatt, *Cor.*, 131; Schlatter, *Bote*, 291; Ulonska, *Paulus und das AT*, 110 ss. Sin embargo, parece que hemos de ir más allá y hablar de tipología en sentido estricto. «Los acontecimientos veterotestamentarios no han ocurrido por sí mismos, sino que han prefigurado los acontecimientos del tiempo mesiánico final». Lietzmann, *Kor.*, 47; Allo, *Cor.*, 234; Bachmann, *Kor.*, 341; *ThW VIII*, 252; H. Sahlin, 'The New Exodus of Salvation according of St. Paul', en *The Root of the Vine* (London 1953) 81-95; Galley, *Heilsgeschehen*, 12 ss. Tipología existe donde el acontecimiento de Cristo está visto en la dialéctica de los dos eones. Hay dos acciones de Dios, en dos tiempos de salvación, que se implican hacia el *télos*. En este sentido el tiempo de tentación de la generación del desierto anticipó y prefiguró los instantes que ahora vive la comunidad escatológica. Luz, *Geschichtsverständnis*, 120 ss.

91 Para el contexto y las líneas teológicas fundamentales del fragmento cf. Windisch, *Kor.*, 170 ss.; Lietzmann-Kümmel, *Kor.*, 110 ss., 119 ss.; Schlatter, *Bote*, 504 ss.; Hering, *Cor.*, 36 ss.; Wendland, *Kor.*, 178 ss.; Plummer, *Kor.*, 87 ss.; Prümm, *Diak.*, 110 ss.

El mensaje de los nuevos apóstoles venía a coincidir con el entusiasmo de los creyentes de Corinto, pero añadía importantes matices judaizantes, que entran pronto en simbiosis con él. La postura y el mensaje de Pablo aparecen descalificados. No puede aspirar a ser enviado de Cristo (10.7). No es apóstol (12.12), ni Cristo habla por él (13.3). Está detrás de los primeros apóstoles (11.5; 12.11) y le faltan las cartas de recomendación (3.1; 4.2; 10.13 s.). Por una parte, no tiene valor para dejarse alimentar de la comunidad (11.7 ss.; 12.13) y, por otra, con las colectas se está enriqueciendo a costa suya (7.2, 12, 16). Su evangelio no es claro (4.3) y con él Pablo va buscando su interés (5.11 ss.; 6.3 s.; 10.2). Este giro de los acontecimientos en la comunidad acaba arriesgando la misma existencia eclesial. Porque en la negación de la legitimidad del apóstol va incluida una modificación fundamental en el anuncio de otro Cristo (11.4).

Claramente se observa que Pablo en la *2 Cor.* se enfrenta con un grupo distinto del que sostiene la postura común en la *1 Cor.* Lütgert había advertido el carácter gnóstico; Schlatter lo había hecho compatible con un origen judío. H. Windisch, *Der zweite Korintherbrief* (Göttingen 1924<sup>9</sup>) 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 *I*, pero que después de *I* adquiere poderoso prestigio». Estos misioneros serían representantes de «una gnosis judaizante o de un judaísmo gnóstico» (26), 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 ss.; 'Zwei gnostische Glossen im zweiten Korintherbrief', *EvTh* 18 (1958) 552 ss. La 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 ss.; Wendland, *Kor.*, 160-3, 258-9. 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 ss. Hasta se les ha llegado a relacionar

con un movimiento legalista apocalíptico, próximo al esenismo. Cf. J. J. Gunther, *St. 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 ss.; 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 gnóstica-palestinese-judeocristiana creada por misioneros venidos de Palestina, que le obliga a defender su legitimidad apostólica (Kümmel, *Einl.*, 211).

Más recientemente se está abriendo camino la hipótesis sugerida por Georgi en la recensión del libro de Schmithals (*VF* 1958-59 (1960-62) 90-96), recogida por G. Bornkamm, *Die Vorgeschichte des sogennaten zweiten Korintherbriefes*. *SHA* (1961) 2, GA IV, 162 ss., 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).

Los rasgos que caracterizan a los nuevos misioneros, llegados a Corinto, permiten precisar mejor el marco de la reflexión de Pablo sobre la asamblea del Sinaí. En ellos se hacen patente las actitudes principales del Israel según la carne. En efecto, los falsos apóstoles, llegados a Corinto, han puesto en crisis su misión y su evangelio. De la contraposición de los dos servicios apostólicos, se pasa a los dos pueblos y a las dos alianzas. Estos nuevos apóstoles son sin duda judíos, que consideran esencial su vinculación carnal al viejo pueblo. Se glorían de ser «hebreos», «israelitas», «siente de Abraham», para ser «servidores de Cristo» (2 Cor. 11.22). Se recomiendan a sí mismos por su sangre y las tradiciones de su pueblo y hasta posiblemente traen cartas de recomendación de las comunidades palestinas.

Pablo, con un instinto agudo para este planteamiento, ve en ellos a representantes típicos del pueblo judío, que con su autoafirmación popular y personal mediatizan y limitan el acontecimiento de Cristo. Ejercen el servicio apostólico desde la carne; ellos mismos son la garantía y la medida de sí mismos. «No nos atrevemos a igualarnos o compararnos con los que a sí mismos se recomiendan: más midiéndose a sí mismos y tomándose a sí mismos por medida, no tienen juicio» (2 Cor. 10.12). Se consideran capaces de suyo para anunciar la palabra, la anuncian desde ellos y así, más que evangelizarla, trafican con ella (2.17). Frente a ellos Pablo describe su existencia de manera escueta y pregnante. Existe fuera de él, desde Dios, en Cristo, ante Dios: «como de Dios ante la presencia de Dios, en Cristo hablamos» (2.17).

Esta afirmación es la clave del cap. 3, en donde se encuadra el fragmento que analizamos. En 3.1-3 se contraponen las cartas de recomendación. Pablo no puede recomendarse por sí mismo: «¿quién será capaz?» (3.17). «¿Vamos a recomendaros a nosotros mismos?» (3.1). Ellos han traído cartas que los recomiendan. El no tiene más carta que la obra de Dios en ellos, pues ha sido el servidor de la carta de Cristo escrita por Dios en sus corazones con el Espíritu (3.2-3). El *engegramméne* avoca a Pablo a la comparación

profética de las dos alianzas y las dos leyes (Ez. 11.19; 36.26; Jer. 31.33): «no en tablas de piedra, sino en tablas de corazones de carne» (3.3). Con este paso estamos ya situados en la asamblea del Sinaí, donde aconteció la alianza en los mandamientos (Ex. 24.8, 12). «Le dio las dos tablas del testimonio, tablas de piedra, escritas por el dedo de Dios» (Ex. 31.18; 38.1).

92 Esta contraposición entre *grámma* y *pneûma*, aparece también en Rom. 2.29 *peritomè kardias en pneûmati ou grámmati*; Rom. 7.6 *douleúein en kainóteti pneûmatos kai ou en palaióteti grámmatos*. En Rom. 2.9 Pablo se refiere a la circuncisión; en Rom. 7.6, a la ley. En ambos se da la implicación con *sárks*. Esto nos muestra que *grámma* cualifica la existencia del viejo pueblo fundada en la circuncisión de su carne bajo la ley. Pero *sárks* en este contexto, no es la condición creatural, sino la condición empecatada; es decir, no el pueblo en cuanto comunidad de sangre, sino comunidad de sangre en cuanto fundamento de la preeminencia y exclusividad nacional (Rom. 2.28 *en tōi phanerōi Ioudaios = en sarki peritomé*), y existencia carnal en cuanto cerrada sobre sí, determinada por el pecado y avocada a la muerte (Rom. 7.5: *en tēi sarki, tã pathémata tōn hamartiōn tã diã tou nómou*). El *en pneûmati / en grámmati* se paraleliza con *ek tou theou / eks anthrópon* (Rom. 2.29).

La contraposición entre *grámma* y *pneûma* puede ser entendida en sentido hermenéutico o histórico. La primera perspectiva nos presenta la contraposición como modos distintos de acercarse al AT y de descubrir su sentido: B. Cohen, 'Note on Letter and Spirit in the New Testament', *HThR* 47 (1954) 197-205; H. Liese, 'De spiritu et littera', *VD* 11 (1931) 225-29; R. M. Grant, *The Letter and the Spirit* (London 1957) 51 ss.; B. Schneider, 'The Meaning of St. Paul's antithesis, 'The Letter and the Spirit'', *CBQ* 15 (1953) 163-207; G. Ebeling, 'Geist und Buchstabe', *RGG* II, 1290-96; J. Coppens, 'Les arguments scripturaires et leur portée dans les lettres pauliniennes', en *Stud. Paul. Cong.* II, 243-54; P. Richardson, 'Spirit and Letter: A Foundation for Hermeneutic', *EvQ* 45 (1973) 208-18. Pero cada vez se va abriendo más camino la interpretación histórica de esta contraposición. Para Lietzmann, *Kor.*, 111, *grámma* = ley (como en Rom. 2.27-9; 7.6) = muerte (Rom. 7.7 ss.) = *katákrisis* v. 9. Por eso piensa Kümmel, *Kor.*, 199, que «la contraposición entre *grámma* y *pneûma* es la contraposición histórica entre la revelación del AT y la revelación de Cristo. La escritura (no «la letra») mata, porque no puede dar la vida, sino que conduce a los hombres más profundamente al pecado y con ello a la condenación (3.9; Rom. 4.15; 5.20; 7.7 ss.; Gal. 3.19). El nuevo orden salvífico de Dios da la vida por el Espíritu y ahora puede el hombre por el Espíritu recibido en la fe (Gal. 3.2) recibir el don divino de la vida». Cf. *ThW* I, 765 ss.

Espíritu y letra son dos fuerzas que configuran la historia, la comunidad y el hombre. El *Pneuma* «es la fuerza de Dios, que ayuda a la impotencia humana. *Grámma*, por el contrario, recibe su fuerza del hombre, que al modo humano cumple la ley de Dios y así sale fuera del auténtico encuentro con Dios». Luz, *Geschichtsverständnis*, 126. La auténtica religación que se daba por 'la ley, se ha pervertido, por eso no es extraño que en la perspectiva de Pablo se identifiquen *grámma* y *nómos*. E. Kamlah, 'Buchstabe und Geist. Die Bedeutung dieser Antithese für die alttestamentliche Exegese des Apostels Paulus', *EvTh* 14 (1954) 278, afirma que ambas, no fundamentalmente, pero sí fácticamente se identifican, pues la letra viene a ser el «principio interior de la antigua alianza, el libro exigente de la Ley». En efecto, la Tora, convertida en privilegio, hace que el pueblo se afiance en sus acciones y quiera vivir desde sí mismo distanciándose de la dependencia del Creador. «Espíritu» y «letra», al fin, acaban apareciendo



como «poderes cósmicos», de los que parten la vida y la muerte, con los que tienen que ver todos los hombres». E. Käsemann, 'Geist und Buchstabe', *Paul. Persp.*, 254, cf. 253 ss. Con esta reflexión Pablo, más que tomar la implicación letra / espíritu de los nuevos apóstoles y reinterpretarla desde Cristo (Georgi, *Gegner*, 288, 272), lo que hace es desarticular el Israel según la carne desde la promesa del Espíritu cumplida en el éskhaton.

93 La asamblea del Sinaí se funda en la *diathéke*, que Pablo llama *palaiá* (2 Cor. 3.14; cf. Rom. 7.6; Gal. 4.24) frente a la *kainé* (1 Cor. 11.25; Hebr. 8.8; 9.15; 12.24; Mt. 26.28; Mc. 14.24; Lc. 22.20), según una distinción seguramente sugerida por Jer. 31.31-33. Estamos ante el sentido más originario de «disposición», «ordenación» del Señor sobre el pueblo en su historia (*ThW* II, 128; Lietzmann-Kümmel, *ib.*, 111, 199), que se descubre desde la disposición nueva y definitiva del éskhaton. Cf. U. Luz, 'Der alte und der neue Bund bei Paulus und im Hebräerbrief', *EvTh* 27 (1967) 318-36. Pero el fragmento, teniendo la alianza en el trasfondo, se centra en el servicio a la alianza, orientándose en torno a Ex. 34.29 ss. Pablo trabaja aquí con material tradicional, pero lo transforma notablemente (S. Schulz, 'Die Decke des Moses. Untersuchungen zu einer vorpaulinischen Überlieferung im II Cor. 3.7-18', *ZNW* 49 (1958) 1-30; R. le Déaut, 'Traditions targoumiques dans le Corpus Paulinum?', *Bibl* 42 (1961) 28-48). Los tres elementos de Ex. 34 *dóksa*, *diathéke*, *nómos*, aparecen en 2 Cor. 3 en una relación radicalmente distinta. Cf. J. Götsberger, 'Die Hülle des Moses nach Ex. 34 und 2 Cor. 3', *BZ* 16 (1924) 1-17. La ley no manifiesta la gloria de la alianza (*StB* III, 515 ss.), sino que la detiene y oculta. La ceguera de la generación del desierto, que Pablo ve representada en la sinagoga de su tiempo, se debe a la ley. *ThW* III, 561 s.

«Cuando Moisés hubo acabado de hablar se puso un velo sobre el rostro» (Ex. 34.33). En este texto se basaba un midrasch cristiano tradicional, que contraponía el viejo pueblo con la nueva comunidad. Pablo lo está usando, pero acentuando aún más la contraposición. Lo que sirve la *diakonia* es el *nómos*. Moisés personifica la legislación de la alianza. El se puso un velo (*kálymma*), para que los hijos de Israel no vieran el fin de lo perecedero. El v. 13 es una construcción paulina sobre v. 7, que pertenece al midrasch tradicional. Allí los hijos de Israel no podían ver. Aquí el velo se pone para que no vean. La gloria del rostro era pasajera. Tenía un fin, iba más allá de sí mismo. Pero, el velo no deja ver «el fin de lo que perece» (3.13). El mismo velo con que Moisés cubrió su rostro, cubrió también la alianza. «Pues hasta el día de hoy el mismo velo permanece *epi tēi anagnōsei tēs palaiās diathékes*, que no ha sido desvelado» (3.14).

La mediación autónoma y humana ciega también los ojos del pueblo congregado. «Sus inteligencias se cegaron» (3.13). La *diathéke* está ahí, con su fuerza, con su gloria, pero la ley, usada por la carne, cambiada en letra, se ha interpuesto y ha cegado la gloria. La ley ha velado la alianza del Señor y ha velado los ojos de su pueblo reunido en el Sinaí. Lo pasajero se ha establecido como permanente. Los hijos de Israel no han podido ver el término y la meta del *nómos*. Pablo, ante cuya visión se identifica la asamblea del Sinaí con la sinagoga contemporánea, establece un puente desde el entonces hasta el día de hoy y acaba concluyendo. «Hasta el día de hoy, siempre que leen a Moisés el velo persiste tendido sobre sus corazones» (3.15). La alianza ha sido encubierta, coartada, deformada, prostituida por la ley en su mismo origen, al ser recibida por un pueblo, por un mediador, que puso de lo suyo. Sólo Cristo podrá arrancar violentamente el velo (3.14). M. Rissi, *Studien zum zweiten Korintherbrief* (Zürich 1969) 13-41. Es así cómo adquiere sus verdaderas dimensiones la contraposición entre la asamblea del Sinaí y la comunidad escatológica, entre Moisés y el apóstol, entre la ley y el evangelio.

94 A lo largo del fragmento no sólo se contraponen las alianzas y los servicios, sino también las comunidades. Pablo, según ya hemos anotado, parte del doloroso enfrentamiento entre iglesia y sinagoga, en el que advierte la continuidad y la ruptura del nuevo pueblo con relación al viejo. En esta perspectiva, la asamblea del Sinaí, por haber ocultado la gloria de la alianza con la ley, aparece cualificada como la comunidad de la muerte (*thánatos / pneúma*), de la condenación (*dikaosyne / katákrisis*) y de la transitoriedad (*ménon / katargoumenon*). Estas contraposiciones se concentran sobre todo en Espíritu / muerte. La comunidad que integra la ley y se sirve de ella en la carne es una comunidad, que camina hacia la muerte.

Las pasiones de los pecados, por la ley, actúan en nuestros miembros para fructificar para la muerte (*Rom. 7.5*). El pecado de suyo avoca a la muerte. Los hombres nacen a la existencia comunitaria y mundana, buscándose a sí mismos, cerrados sobre sí mismos, bajo la fuerza del pecado que los somete y los impulsa a empecatarse más. La ley al ser apropiada por los hombres (concretamente por el viejo pueblo que en este problema actúa como paradigma) ha caído bajo el dominio del pecado y se ha convertido en fuerza de pecado, en una de las fuerzas más poderosas de este mundo. «El pecado tomando impulso por el mandato actuó en mí todo deseo» (*Rom. 7.8*), «me engañó», «me mató» (7.11). *Diá nóμου* (7.5) las tendencias de la carne se han desplegado en su proceso de desintegración. Primero conducen a las trasgresiones. «Pues donde no hay ley, no hay trasgresión» (*Rom. 4.15*). Antes, hasta Moisés, el pecado y la muerte dominaban en el mundo. Pero ahora, desde el Sinaí, el pecado ha llegado a su máxima concienciación y responsabilidad ante Dios (*Rom. 5.13-4*). Esta ha sido una de las mutaciones más profundas en la historia de los hombres, de consecuencias tanto más desintegradoras, cuanto más poderosa y vivificante es la fuerza que se empecata y prostituye.

Pablo en modo alguno pretende afirmar que la ley de suyo fuera mala. En su origen, en la asamblea de los santos, fue un servicio de justicia. «La ley es santa y el mandato santo y justo y bueno» (*Rom. 7.12*). En realidad es la manifestación de los caminos de la justicia de Dios, bajo su señorío. Pablo lo atestigua con una fórmula de afirmación que confiesa algo tenido por todos como cierto: «Sabemos, pues, que la ley es espiritual» (7.14). No sólo la *diathéke* sino también el *nómos* pertenecen al ámbito del *pneúma* opuesto al *grámma*. La ley no ha sido letra que mata, sino fuerza espiritual. Pero «lo bueno llegó a ser para mí muerte» (7.13). La causa está en que los hombres están vendidos bajo el pecado y la ley empecatada se ha enseñoreado con el pecado de la misma vida humana: *ho nómos kyrieúei* (7.1). Su servicio es, pues, servicio de muerte en la letra, frente al servicio de vida en el Espíritu (3.7-8).

La comunidad del desierto aparece en el horizonte de las comunidades sinagógicas contemporáneas con las actitudes típicas de autosuficiencia por la ley que caracteriza a éstas. Pablo no contrasta la comunidad escatológica «con una escuela de filósofos o con una asamblea reunida en un templo griego, sino con su contra-imagen, con la cual ha de compararse, de la cual ha de distinguirse, porque muestra seriamente su pasado, la sinagoga con su Escritura santa». Schlatter, *ib.*, 522. De este modo se va esbozando la reflexión eclesiológica de Pablo, sobre el oscuro trasfondo de la asamblea del Sinaí.

95 Para el análisis exegético: Schlier, *Gal.*, 131 ss., 150 ss.; Lagrange, *Gal.*, 67 ss.; Burton, *Gal.*, 156 ss.; Oepke, *Gal.*, 86 ss.; González Ruiz, *Gal.*, 151 ss.; Mussner, *Gal.*, 223 ss., 243 ss.; especialmente Luz, *Geschichtsverständnis*, 183 ss.

96 La ley aparece como el ámbito de poder de la «letra». Schlier, *ib.*, 132; *ThW* I, 765 ss. Ahora bien, lo que constituye el ámbito de poder no es la «mera literalidad» del legalismo (Burton, *Gal.*, 156), ni la falta de motivación al actuar. «La ley, en tanto que ley, no se preocupa del móvil de las acciones; pretende simplemente el cumplimiento de los preceptos; no exige, pues, la fe, no supone un principio de fe». Lagrange, *Gal.*, 70. La dinámica del ámbito de la ley consiste en provocar a ser desde sí para sí, que la ley lleva consigo. La ley en este primer contexto no está considerada históricamente, sino existencialmente, «como principio que determina la vida». Luz, *Geschichtsverständnis*, 183. «El esfuerzo del hombre, por el cumplimiento de la ley, para adquirir su salvación, le conduce al pecado; incluso en su fundamento es ya pecado». Bultmann, *ThNT*, 264-5. Porque la ley se inserta en la dinámica misma de la carne empecatada del hombre.

97 «La existencia que se adquiere desde las realizaciones del mandato, vive del fruto de tales acciones, en las cuales, el pecado, por mediación de la ley, cumple la tendencia del hombre hacia sí mismo, la búsqueda de sí mismo. Pues en las *érga nóμου* no sucede otra cosa que la vida caída en sí y acontece no de otra manera, que como vida caída, como muerte». Schlier, *ib.*, 134-5; Bring, *Gal.*, 134. Esta perspectiva ciertamente se debe a que ahora ya hay un nuevo principio de justificación, el Cristo muerto y resucitado. Es necesario salir fuera de sí mismos, romper el cerco de la carne y existir recibiendo la existencia de otro, desde el Señor. V. Hasler, 'Glaube und Existenz. Hermeneutische Erwägungen zu Gal. 2.15-21', *ThZ* 25 (1969) 24-51; J. W. Tyson, '«Works of Law» in Galatians', *JBL* 92 (1973) 423-31. Esta entrega radical y absoluta a su palabra y a su promesa, que tuvo Abraham, es la *pistis*. A la justicia de Dios sólo se responde con la fidelidad que es obediencia. Entonces es cuando se entra en la *dikaiosyne*, pues «el justo vive de la fidelidad» (*Hab.* 2.4 = *Gal.* 3.11). La cita de *Hab.* 2.4 es la palabra, que no necesita demostrarse, porque está patente de suyo. El *délon*, como relación lógica, expresa «la vivencia de la evidencia». H. Hanse, 'DELON (zu Gal. 3, 11)', *ZNW* 34 (1935) 299-303.

Es desde Cristo, desde donde la ley aparece como *Unheilsmacht*, que potencia y despliega la fuerza del pecado, inscrita en la carne. Lohmeyer, *Grundlagen*, 5 ss.; A. van Dülmen, *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus* (Stuttgart 1968) 153 ss.; W. Grundmann, 'Gesetz, Rechtfertigung und Mystik bei Paulus', *ZNW* 32 (1933) 52-65; C. Haufe, 'Die Stellung des Paulus zum Gesetz', *ThLZ* 91 (1966) 171-78; O. Kuss, 'Nomos bei Paulus', *MThZ* 17 (1966) 173-227.

98 En la tradición judía se veía la ley como confirmación, expresión y concreción de la alianza. «Dios salvando a su pueblo y dando la herencia a todos, según había prometido por la ley» (2 *Mac.* 2.17). «Las lumbreras de la ley eterna... para anunciar a los creyentes la promesa de su vida» (Ap. Bar. 39.2). En el rabinato se llama a la ley «muro para Israel» (R. Eliezer), «muro para el mundo» (R. Schimon) y a las tradiciones de los padres, muros que contienen el mundo (Aboth, 3.17). Cf. *StB* III, 588, pues la Tora es en último término imagen de Dios, manifestación de la salvación. Cf. Weber, *Jüd. Theol.*, 14-25. Según C. Roetzel, 'Diathēkai in Romans 9.4', *Bibl* 51 (1970) 377-90, encontraríamos todavía un eco de esta comprensión de la *nomothesia* en *Rom.* 9.4.

Ciertamente contrasta en toda su gravedad la posición de Pablo, con relación al AT y judaísmo tardío. Cf. E. Kühl, 'Stellung und Bedeutung des alttestamentlichen Gesetzes im Zusammenhang der paulinischen Lehre', *ThStKr* 67 (1894) 120-46; W. Brandt, *Das Gesetz Israels und die Gesetze der Heiden bei Paulus und im Hebräerbrief* (München 1936<sup>2</sup>); Davies, *Rab.*

*Jud.*, 69 ss. Por la ley se alcanza la conciencia de pecado, «para sellarlo como pecado consciente y mostrar así claramente la carencia de perspectiva del camino de la ley». Lietzmann, *Gal.*, 21. «La ley sella el pecado que ya estaba presente, convirtiéndolo en transgresión consciente». Oepke, *Gal.*, 81. Pero el texto parece ir más lejos. «La ley ha impulsado hacia adelante las transgresiones, como tales, en cuanto hizo que el pecado se acuñara en las transgresiones». Schlier, *Gal.*, 153.

Esta transmutación de la ley no puede proceder de la manifestación misma de ios en el Sinaí. Pablo por una parte, no niega que el *nómos* en último término venga de Dios. Pero en su donación al pueblo ha pasado por otras manos: 3.19 *diatageis di'angélon, en kheiri mesitou*. La preposición *diá* puede tener sentido instrumental y causal. El *nómos* es sin duda una ordenación de Dios, pero los que lo han mediado hacia el pueblo, han actuado por propia cuenta. Ha habido una *diatagé*. La mediación ha sido al tiempo causación. Lo más problemático del texto son los ángeles. En la tradición judía (Jos. Ant. 15.136; Jub. 1.27 ss.; Ap. Mos. 1; cf. *Hech.* 7.38; *Hebr.* 2.2) se han interpretado como fuerzas angélicas los fenómenos naturales que acompañaron a la entrega de la ley (*Ex.* 19.9, 16 ss.; 24.15 ss.; *Deut.* 4.11 ss.; 5.22 ss.); se pensó también en la corte celestial que acompañaba a Yahvé, incluso en la participación de los ángeles en la misma legislación. Aquí ángeles, más que expresar la dignidad, expresan la inferioridad y hasta tal vez la maldad. La ley ha pasado a formar parte de los poderes empercatados del mundo que en terminología judía se llaman *arkhai* y en terminología helenística *stoikheia tou kósmou*. Así se explicaría el paralelismo «estábamos encarcelados bajo la ley» (3.23) y «esclavizados bajo los elementos del mundo» (4.3). Ya conocemos el proceso de historización de los poderes realizados por Pablo y sabemos que para él *nómos* pertenece al ámbito del pecado y de la muerte.

La legislación además se realizó por manos del mediador, Moisés. En 2 Cor. 3, advertimos el carácter negativo de la mediación, cuando con el velo cubrió la gloria de Yahvé, que irradiaba su rostro. Aquí por el contexto judío, sabemos que Pablo hace referencia a la acción de Moisés en el Sinaí como intérprete. «Tú has sido el negociador entre mí y mis hijos» (R. Jicchag). «Tenemos que usarla (Tora) por mano de un mediador (intérprete)» (R. Chaggai), que fue «*arbiter testamenti illius*» (As. Mos. 1.14). Tal vez hasta se pudiera pensar en que Moisés es un «ángel» entre los ángeles. El interpretar la ley desde los hombres es acoplarla a la propia justicia, usarla para la carne como afirmación de la cerrazón y preeminencia del pueblo y de los individuos. Por eso Moisés, más que mediador de Dios, es representante de los poderes del mundo empercatado.

«El mediador no es de uno, pero Dios es uno» (3.20). Es difícil justificar desde el texto la función positiva de la mediación de Moisés, como único mediador de todos, judíos y gentiles. Cf. R. Bring, *Christus und das Gesetz. Die Bedeutung des Gesetzes des Alten Testaments nach Paulus und sein Glauben an Christus* (Leiden 1969) 73 ss. Su mediación aparece más bien en perspectiva negativa. En el mismo Sinaí, en el mismo acto de entrega de la ley, en las mismas manos de Moisés, el *nómos* ha sido convertido en fuerza de pecado, integrado entre los poderes del mundo, de modo que más que manifestar su origen divino, representa su ascendencia mundana. Por la ley la comunidad del desierto se encontró envuelta, encerrada en el ámbito del pecado, provocada a él. Para el contexto histórico-religioso cf. *StB* III, 512 ss.; Schlier, *ib.*, 151-62; M. Lehninger, 'Exegetische Studie über Gal. 3.19', *TThQ* 113 (1933) 41-6; Bandstra, *Law*, 149 ss.; Dibelius, *Geisterwelt*, 26 ss. Así se entiende la reflexión de Pablo sobre el mediador. Quiere indicar que, además de Dios, han intervenido los hombres para trans-

mitir y adaptar la promesa a las aspiraciones de su carne autónoma y rebelde. Sobre este problema, cf. A. Stegmann, 'Ho dè mesites henòs ouk éstin, Gal. 3.20', *BZ* 22 (1934) 30-42; J. Danieli, 'Mediator autem unius non est', *VD* 33 (1955) 9-17; P. Deman, 'Moses und das Gesetz bei Paulus', en F. Stier (ed.), *Moses in Schrift und Überlieferung* (Düsseldorf 1963) 205-63; M. F. Lancan, 'Le Dieu unique et son Mediateur Gal. 3.20', en *L'homme devant Dieu*. Mélanges H. de Lubac (Paris 1963) 113-25.

99 La situación del viejo pueblo en la ley, bajo el señorío del pecado, se expresa con el término *phrourein* = custodiar, guardar en prevención, mantener en la cárcel. Cf. Plut. Def. Or. 29, 426 B: *oudè phrourein synklei-santas tēi hylēi*; Ant. 84, 4; Mor. 205F; Sab. 17.15. Esta prisión tenebrosa, que encierra a la comunidad del Sinai, tiene a la ley como carcelero que hace la guardia sobre ella. Oepke, *ib.*, 85; Lagrange, *ib.*, 89. La ley, en efecto, nos mantiene encarcelados, en cuanto nos hace experimentar incesantemente el pecado y la muerte. «El aguijón de la muerte es el pecado, y la fuerza del pecado, la ley» (1 Cor. 15.56). El encarcelamiento de la ley es, en último término, el sometimiento al señorío del pecado, que avoca a la muerte. Cf. R. Sundahl, 'Das Gesetz als Wächter bis auf Christus', *SEA* 18 (1953) 161-73.

Pablo avanza en la reflexión y pasa de la imagen de la cárcel a la de la familia. La ley, que antes era el carcelero de los encarcelados, aparece ahora como pedagogo de los hijos menores de edad. Claramente Pablo está hablando el lenguaje de la *paideia* helenística. En la literatura rabinica nunca se habla de la ley como pedagogo; a lo más, en 4 Mac. 5.33 se la llama *paideutēs*, *StB* III, 557. La imagen está tomada de la vida familiar griega. Esto prueba hasta qué punto el viejo pueblo de Dios está visto por Pablo como una familia. El pedagogo no es aquí el maestro, el educador (P. Oxy. VI, 930, 18 ss.), sino un esclavo a quien se encarga el cuidado de los niños (Plat. Sym. 183 c; Plut. Virt. doc. 2, II, 439 s.). Se suele elegir a aquéllos que no valen para otra cosa (Plut. Lib. ed. 7, II, 4 a b) y, por ello, su actitud es desagradable y su método molesto para los niños (Plut. Fab. 5, 5; Plat. Lys. 4, 208 c). Bertram, *ThW* V, 619 piensa que el pedagogo no tiene en este contexto un carácter negativo y podría ser sustituido por *paideutēs* y *didaskalos* (Cf. Fil. Spec. Leg. III, 182; Leg. Gaj. 27). Oepke, *ib.*, 86-88, acentúa, sin embargo, la dureza y el rigor del pedagogo, que más que educar, somete y castiga a los hijos menores de edad. Cf. W. Jentsch, *Urchristliches Erziehungsdenken*. Die Paideia Kyriou im Rahmen der hellenistisch-jüdischen Umwelt (Gütersloh 1951) 174-79.

La ley no nos educa hacia Cristo, ni siquiera con su severa disciplina. Lagrange, *ib.*, 91. Ejerce sobre nosotros su pedagogía de muerte, al mantenernos en los pecados. Schlier, *ib.*, 170. Ahora acaba de revelárenos en su ultimidad la reflexión teológica de Pablo sobre la ley. Para toda la problemática de la comprensión paulina de la ley cf. además de la bibliografía ya citada, E. Grafe, *Die paulinische Lehre vom Gesetz nach den vier Haupt-briefen* (Freiburg-Leipzig 1893<sup>2</sup>); F. Sieffert, 'Die Entwicklungslinie der paulinischen Gesetzeslehre', en *Theologische Studien für B. Weiss* (Göttingen 1897) 332-57; P. Feine, *Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus nach seinem Werdegang dargestellt* (Leipzig 1899); E. Lohmeyer, 'Probleme paulinischer Theologie II, Gesetzeswerke', *ZNW* 28 (1929) 52-65; G. Ebeling, 'Erwägungen zur Lehre von Gesetz', *ZThK* 55 (1958) 270-306; P. Bläser, *Das Gesetz bei Paulus* (Münster 1941); C. Maurer, *Die Gesetzeslehre des Paulus* (Zürich 1941); W. Gutbrod, *ThW* IV, 1029-84; Oepke, *Gal.*, 98 s.; Schlier, *Gal.*, 176 ss.; G. Haufe, *Die Sittliche Rechtfertigungslehre des Paulus* (Halle 1957); C. E. B. Cranfield, 'St. Paul and the Law', *SJTh* 17 (1964) 43-68.

100 En *Gal.* 4.21-31 estamos ante una alegoría. Mientras el tipo se encuadra esencialmente en el contexto histórico, la alegoría no implica de suyo una relación a la historia y puede expresar una verdad generalmente válida. Cf. *ThW* I, 260 ss.; Goppelt, *Typos*, 18 ss. Este sentido universal, propio de la alegoría griega, aparece referido en el rabinato a los acontecimientos históricos como la tora y el éxodo. El desarrollo mayor de la interpretación alegórica la encontramos en el judaísmo helenístico, y sobre todo en Filón, que se encuentra situado entre el mundo griego y el judío. Cf. W. Bousset, *Jüdischchristlicher Schulbetrieb* (Göttingen 1915) 8-154; E. Stein, *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria* (Giessen 1929); F. Maass, 'Von den Ursprüngen rabinischer Schriftauslegung', *ZThK* 52 (1955) 129-61; P. Heinisch, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese* (Münster 1908).

Pablo vive una situación semejante a la de Filón, pero su posición tiene de común con la rabinica, que no refiere la alegoría a una verdad general, sino a un hecho histórico. «Sin embargo a diferencia de la alegoría rabinica, la alegoría paulina se refiere en la mayor parte de los casos a Cristo o al presente abierto por él. Luz, *Geschichtsverständnis*, 64, 61 ss. En efecto, Pablo habla no sólo con grupos de agitadores que argumentan con la Escritura, sino con toda la comunidad, en buena parte pagano-cristiana, para persuadirla de la significación de la promesa hecha a Abraham. La alegoría se refiere al acontecimiento de la *epangelia* y parte de las circunstancias concretas de la comunidad cristiana de Palestina. Como entonces Israel persiguió a Isaac, así ahora la sinagoga persigue a la iglesia. La alegoría empalma el viejo pueblo de la promesa con la comunidad judía contemporánea, que se ha cerrado al evangelio proclamado por la comunidad escatológica.

Son, pues, dos pueblos, dos familias fundadas en dos alianzas. Luz, *EvTh* 27 (1967) 318-9. Las dos mujeres son dos testamentos (*Gal.* 4.24). *Diatheke* tiene aquí el sentido originario de disposición de Dios, pero al tiempo significa también el testamento que constituye en la filiación y en la herencia, tal como aparecía en *Gal.* 3.15, 17. El viejo pueblo está entendido como familia. Pero la alusión a Agar, la esclava, muestra bien que la Jerusalén de ahora es una familia de esclavos, hijos «según la carne» (4.29). La implicación entre Agar y el Sinaí, puede venir dada porque el monte está en Arabia, fuera del escenario de la historia salvífica, donde habitan los que a sí mismos se llaman descendientes de Ismael, o porque Agar signifique, ya de suyo, el monte Sinaí. Cf. *ThW* I, 55 s.; Zahn, *Gal.*, 296-99. Lo importante es la condición de esclavitud del pueblo reunido entonces en el Sinaí y ahora en la sinagoga. «Presupuesto para esta aquiparación es ciertamente la identidad de la *douleia*, en la que engendra Agar, con aquélla en que nos introduce la "diatheke" del Sinaí». Schlier, *ib.*, 22.1. Cf. Lagrange, *ib.*, 118 ss.

### 3.—Ahora

1 El *nyn* en los contextos kerygmáticos no es un límite de tiempo entre el pasado y el futuro, la frontera perpetuamente fluyente que da paso del entonces al después. En esta concepción griega la historia salvífica presente apenas sería relevante, consistiría en una mera transición, hacia el futuro definitivo. *ThW* IV, 1103. Aristóteles ha tematizado la concepción griega del tiempo, sobre todo en el libro cuarto de Física. El tiempo es infinitamente divisible y el ahora es en él, como punto en una línea. Fis. VI, 3, p. 233b 33: *tò nyn tò átomon hoión stigmè grammès estin*. De ahí que

sea el límite entre el pasado y el futuro (IV, 13 p, 222 a 33 *tò nÿn téleutè kai arkhè khrónou*), que apenas si tiene consistencia (IV 11 p 220 a 19). Cf. A. Torstrik, 'Über die Abhandlung des Aristoteles von der Zeit Phys Δ 10 ff', *Philol.* 26 (1867) 446-523. Partiendo de aquí, los estoicos afirmarán que el presente propiamente no existe (SVF II, 164), porque es *péras khrónou* (SVF III, 263). Cf. J. Steffens, *Die Entwicklung des Zeitbegriffs in der griechischen Philosophie bis Plato* (Bonn 1911); N. Abbagnano, *La nozione di tempo in Aristotele* (Lanciano 1933); J. J. Callahan, *Four Views of Time in Ancient Philosophy* (Cambridge 1948); J. Guiton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et St. Agustin* (Paris 1956<sup>2</sup>); A. Dellling, *Das Zeitverständnis des Neuen Testament* (Gütersloh 1940) 5-40 ha subrayado que el tiempo en la concepción griega es algo en lo que uno está encerrado, de lo que ha de liberarse.

El «ahora» más que un punto del tiempo es un período, una época, que se inició y está durando, proyectada al futuro. Sin embargo su cualificación no está determinada por la historia humana. *Nÿn* no es primariamente la acción histórica presente de los hombres, sino el tiempo iniciado y fundado por la acción de Dios. Es un acontecimiento pasado en perfecto, que dura como acontecido en el presente, «presencializando», incorporando al presente toda la historia que se integra en él. Este corte que inaugura la presencia de la salvación es la intervención del Padre en la muerte, resurrección y entronización de su Hijo Jesús Cristo Señor, que se actualiza en la comunidad en el bautismo, cuando los creyentes mueren y resucitan con él para existir bajo su señorío. La comunidad vive en el «ahora» de los últimos tiempos porque es la comunidad del Cristo muerto y resucitado. Este es el acontecimiento que la instala en el presente definitivo hacia el futuro absoluto definitivo.

Estamos partiendo de una concepción judía del tiempo: T. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen* (Göttingen 1968<sup>5</sup>) 104 ss., 186 ss.; M. Noth, 'Das Geschichtsverständnis des alttestamentlichen Apokalyptik', *GS* 248 ss.; W. Eichroth, 'Heilserfahrung und Zeitverständnis im AT', *TZ* 12 (1956) 103 ss. Pero el acontecimiento de Cristo ha supuesto un cambio radical. El *nÿn* es probablemente prepaolino y significa un instante dentro del esquema de revelación. Dahl, 'Christusverkündigung', 45; Lührmann, *Offenbarungsverständnis*, 124 ss.; cf. también E. v. Dobschütz, 'Zeit und Raum im Denken des Urchristentum', *JBL* 41 (1922) 212 ss.; G. Quispel, 'Zeit und Geschichte im antiken Christentum', *ErJ* (1951) 115 ss. Expresa al tiempo el acontecimiento de Cristo y el nuevo camino de la comunidad, fundado y exigido por él. E. Kamlah, *Die Form der katalogischen Paränese in Neuen Testament* (Tübingen 1964) 177 ss. Claramente se advierte la implicación entre la dimensión cristológica y eclesiológica del ahora. En último término el *nÿn* está iniciado por la acción salvífica y escatológica de Dios en Cristo, que se mantiene incorporando a la comunidad. Esta permanencia de la obra salvadora en el pueblo ya era conocida del AT. Cf. Von Rad, 'Gottesvolk', 60 ss.; K. Gallig, 'Die Geschichte als Wort Gottes bei den Propheten', *ThBl* 8 (1929) 171. Pero aquí se trata de la acción escatológica, que ha dado un giro totalmente nuevo a la historia de la humanidad.

El ahora de que habla Pablo: *árti* (1 Cor. 13.12); *nÿn* (Rom. 3.21; 5.11; 16.26; Ef. 3.5, 10; cf. 2 Tim. 1.10; 1 Pedr. 1.12); *ho nÿn kairós* (Rom. 3.26; 8.18; 11.5), es el tiempo colmado por la acción de Dios, el pasado que se ha hecho presente, un período en el que la historia se experimenta como presencia, pero con un peso de eternidad. *ThW* IV, 1106-7. Es un tiempo-entre-tiempos, «el total entretiempos, el interim entre la venida de Cristo y el último día». H. D. Wendland, *Geschichtsanschauung und Geschichtsbewusstsein im Neuen Testament* (Göttingen 1938), 25. El *nuni de*, «ahora precisamente» (Rom. 3.21), es la etapa constituida por el poder de Dios en Cristo,

que cambia los eones (Luz, *Geschichtstverständnis*, 171) inaugurando *ephápaks* (*ThW* IV, 382-3) el éskhaton, iniciando la comunidad escatológica. Al pasado de pecado, ha sucedido el presente de salvación (cf. *Rom.* 5.8-11; 6.15-23; 7.4-6; 11.28-32; *1 Cor.* 6.9-11; *Gal.* 4.5-7; *Col.* 2.13; 3.7-8; *Film.* 11; *Ef.* 5.8). El «ahora» es la presencia en la comunidad del acontecimiento de Cristo, que se ha apropiado de ella por el bautismo. Tachau, *Einst.*, 113 ss., 134 ss. Por eso la acentuación del ahora pasa desde el acontecimiento cristológico al eclesial, y por él al acontecimiento existencial de cada creyente.

2 Para los griegos la humanidad se divide en *hélmenes kai bárbaroi*. Esta concepción alcanzó incluso a los escritores judíos: Fil., De mund. opif., 43; Jos. Ap. 1.11, 22. Pero en general, la división judía es entre «Israel» y «los pueblos del mundo». *StB* III, 29. En esta perspectiva se sitúa Pablo al afirmar *Rom.* 1.16: *Ioudaíōi te próton kai hēllēni*. En esta sencilla expresión se marca la trayectoria de la historia salvífica. Todos los manuscritos, excepto el B y C inclusive el *prōton*. En los que falta parece que se trata de una corrección de Marción, que pasó a los códices egipcios. Michel, *Röm.*, 53; Lietzmann, *Röm.*, 30. Tal vez nos encontremos ante una palabra de la misión judeocristiana, que se remonta a la comunidad de Jerusalén. Munck, *Christus*, 22. El problema está en saber la significación que Pablo le concede.

La llamada de los paganos al pueblo de Dios es señal esencial de la irrupción del tiempo postmesianico. El séquito del Mesías del Israel escogido en el ahora del tiempo de salvación es «la iglesia de judíos y gentiles». Parece que en la iglesia de la nueva alianza se ha perdido por entero la precedencia de Israel, aunque Pablo hable de ella (*Rom.* 1.16 s.; 2.9, 10), ya que en ella no hay diferencia entre judío y griego (*Gal.* 3.28; *1 Cor.* 12.13; *Col.* 3.11). Schoeps, *Paulus*, 254. La filiación de Israel habría pasado a la iglesia. Peterson, *Kirche aus Juden und Heiden*, 19-20. Sin embargo, *prōton* «no es una concesión prácticamente sin valor al pueblo elegido de Dios». Lietzmann, *ib.*, 30. Aquí hay algo más que una precedencia temporal. Barth, *Röm.*, 15. Los judíos estaban más agraciados. «La palabra divina dicha por Jesús no niega la palabra divina dicha antes, sino que la confirma, 1, 2». Schlatter, *Gerecht.*, 34.

En efecto, Jesús ha anunciado el evangelio a los judíos y ha recomendado a los discípulos que fueron más bien a las ovejas perdidas de Israel (*Mat.* 10.6). Pablo ha evangelizado a Cristo en la sinagoga, antes de avanzar hacia los gentiles. Hay pues una precedencia no en el tiempo sino en la salvación. Israel tiene un «plus», una preeminencia. Ha sido reunido entre todos los pueblos por la manifestación misteriosa de Dios en orden a la salvación que había de venir. Schlier, *Zeit*, 237. El camino del evangelio desde Israel a los pueblos de la ecumene, es una «necesidad histórico-salvífica». Michel, *ib.*, 53. Ni nivelación entre el judío y el griego, ni privilegio del judío sobre el griego. Es la fidelidad de Dios en Cristo a su beneplácito y a su alianza, la que se sirve de Israel para abrir la salvación a la humanidad. Cf. D. Zeller, 'Israel unter dem Ruf Gottes (Röm. 9-11)', *IntKZ* 2 (1973) 289-301. A partir de aquí se nos hace más accesible el giro eclesiológico de Pablo.

3 Este fragmento que analizamos nos adentra en la situación concreta de la iglesia de Roma. Bornkamm, *Paulus*, 104-5 niega que Pablo dialogue con judaístas y entusiastas; sin embargo, la carta ofrece datos que obligan a pensar que la comunidad tiene planteado seriamente el problema de la unidad entre judíos y gentiles. Lütgert, *Römerbrief*, 71 ss., intuyó que Pablo hacía frente a un movimiento antinomista, que sería una perversión de su propio evangelio. El antinomismo estaría unido a un antisemitismo. Era



necesario defender a la minoría judía, despreciada por los pagano-cristianos, que «quisieran ser llamados hijos de Dios, pero no hijos de Abraham. Quisieran ser la comunidad de Cristo, pero no el nuevo Israel. Valoran en mucho el Espíritu, pero no la Escritura. Quisiera creer en el Hijo de Dios, pero no en el Hijo de David, que procedía según la carne de la simiente de Abraham» (*ib.*, 87). El problema de la abstinencia de carnes se enmarca en este contexto, de modo que «la contraposición entre débiles y fuertes, coincide con la de judeo-cristianos y paganocristianos» (*ib.*, 96).

Harder, 'Anlass', 19 ss., por el contrario, ha puesto el acento en la actitud judía, que se gloria de su ascendencia y rechaza a los paganos negándoles la plenitud de la condición cristiana. Preisker, 'Hist. Prob.', 26, vio con mayor complejidad la situación. «Pablo parte del hecho de que ambas partes de la comunidad, paganocristianos y judeocristianos, hacen valer unos frente a otros los privilegios nacidos de su pasado y así no llegan a la unidad». Los judíos se consideran, por su fidelidad a la ley, como el eje de las comunidades helenísticas; los paganos se glorían de su sabiduría y reprochan a los judíos, que traicionaron las promesas de Dios. Pablo se enfrenta con los dos grupos, señalando que ni la *sophía*, ni el *nómos*, llevan a la salvación, sino la *dikaiosyne theou*, acogida por la *pistis* (27). En todo caso tenemos la comunidad dividida entre la *peritomé*, y la *akrobystía*, entre judíos y griegos, que se afirman en sus privilegios y excluyen a sus hermanos. Pero los más pequeños y débiles son los que constituyen la minoría judía, oprimidos por la presión de los «libres». Michel, *ib.*, 334. Cf. W. Schmithals, *Der Römerbrief als historisches Problem* (Gütersloh 1975) 95 ss.

En la comunidad los libres no pueden ser señores de los débiles. Unos y otros han sido recibidos (14.1), como siervos en la *familia Dei*, para estar bajo un mismo Señor. Pablo, a los hermanos que disputan y se separan en la misma mesa, les quiere mostrar cómo han sido unidos por la fidelidad del Padre en su Hijo, el Cristo, que hizo de ambos un pueblo nuevo, que es su propia familia. El texto nos remite, pues, a la experiencia eclesial originaria, a partir de la cual, Pablo avanza en su reflexión eclesiológica.

4 Para el análisis exegético cf. Michel, *Röm.*, 358 ss.; Schlatter, *Gerecht.*, 379 ss.; Lagrange, *Rom.*, 345 ss.; Althaus, *Röm.*, 144 s.; Sanday-Headlam, *Rom.*, 397 ss.; Leenhart, *Rom.*, 205 s.; Käsemann, *Röm.*, 350 ss.

La tensión entre judeocristianos y paganocristianos llegó a ser tan fuerte que hasta debieron interrumpirse las comidas comunitarias y la reunión eucarística. Aquí se inserta la reflexión de Pablo. En v. 15 llama a los fuertes para que lleven las flaquezas de los débiles. Ahora bien, «débiles» y «fuertes» (14.1, 23) parecen identificarse aquí con judeocristianos y paganocristianos, con lo cual la reflexión pasa a centrarse en la obra de Cristo entre los judíos y los gentiles (15.1-13). Frente a la superioridad de los pneumáticos, Pablo presenta al Cristo como el Siervo que «no se agradó a sí mismo» (3). Los paganocristianos se consideran libres, fuertes, y no quieren mancharse las manos con los hombres del pueblo perseguido, despreciado, endurecido en su pecado. Pablo no pretende en modo alguno ocultar sus culpas. El «Israel según la carne» es un pueblo de esclavos, vendidos al pecado bajo la ley. Su juicio sobre el pueblo judío es aún más duro que el de los pneumáticos romanos, y, sin embargo, lo considera como cosa propia, está dispuesto a cargar con los pecados del pueblo y hasta ser excluido de la salvación en favor suyo (9.3).

5 La comunidad está reunida bajo el *Kyrios*. Ahora bien, este Señor de todos es el Mesías de Israel. Pablo en *Rom.* 15.3 lo acentúa, subrayándolo con el artículo: *ho Khristós*. El paso de Cristo a Señor se realiza por la

entrega del siervo. El *diákonos* ha llegado a ser *Kyrios*. El Cristo no es el Rey guerrero, que domina los pueblos y los somete a su prueba, sino el Servidor que acoge a la humanidad entera desde el servicio a su pueblo. Desde *Is* 53 «el Cristo asume y trasciende sus rasgos nacionales en la inmolación como Siervo de Yahvé por todos». El mesianismo del tiempo de Jesús no conoce al Mesías paciente. Cf. J. Jeremias, 'Zum Problem der Deutung von Iesaja 53 im palästinensischen Spätjudentum', *Melanges M. Goguel* (Neuchâtel-Paris 1950) 113 ss.; 'Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und Urchristentum', *DTh* 2 (1929) 106 ss.; 'Hamnós theou - pais theou', *ZNW* 34 (1935) 115 ss.; Schoeps, *Paulus*, 136 ss. Pero Pablo, como ya vimos, entiende a Cristo sobre todo como *Christus traditus*, en la entrega que incorpora a la comunidad en el bautismo y la congrega en la cena.

El Siervo entregado que cargó con los pecados de todos, entronizado como Señor, obliga a los hermanos, que se reúnen a su mesa, a convertirse en siervos y a llevar las cargas de los otros. Aquí está la implicación de *Is*. 53.4 LXX *autòs tàs astheneías hemòn élaben kai tàs nósous ebástasen* con Rom. 15.1: *opheilomen de hemeis hoì dynatoì tà asthenémata tòn adynatòn bastádssein*. La comunidad, siguiendo el camino del Siervo, alcanza la unidad en torno a la mesa. *Tò autò phroneîn* (15.5), *homothymadòn en henì stómati* (15.6) expresan esta comunión, que acontece bajo el mismo «Dios y Padre de nuestro Señor Jesús Cristo» (15. 6). Esta expresión acuñada litúrgicamente nos remite a los salvados de las cartas, donde se revela la autoconciencia originaria de la comunidad reunida por el Padre en el Señor Jesús. Así Pablo desde la concentración cristológica puede llamar a la unidad de la acogida fraternal (14.1) *prolambánesthe*; (15.7) *proslambánesthe allélous*, porque Cristo acogió a todos. El fin es *eis dóksan tou theou* (15.7). Pablo vuelve a expresar aquí el *per Christum ad Deum*, con una fórmula comunitaria y litúrgica (cf. *1 Cor.* 10.31; *2 Cor.* 4.15; *Fil.* 1.11; 2.11).

6 El «*prae*» de los judíos y el paso de la salvación de Israel a los pueblos está visto en *Rom.* 15.8-9 desde una determinada perspectiva cristológica, seguramente propia de los judeocristianos. Frente a los paganocristianos, que descalifican la historia de Israel, Pablo acentúa la *epangelia* de Dios que la funda. Las *epangeliai tòn patéron* (15.8) en plural hacen referencia a la promesa hecha a Abraham, que se continuó en Isaac y Jacob. Los «padres» son los primeros padres (*Ex.* 3, 13; 13.5) y los hombres de la prehistoria de Israel (*Lc.* 1.32; *Mat.* 10.11). Aquella promesa que se actualizó en promesas (9.4) fue una gracia, un don. «Dios agració a Abraham por la promesa» (*Gal.* 3.18). En este horizonte se descubre que el Cristo pertenece, en primer lugar, al viejo pueblo. «Engendrado bajo la ley» (*Gal.* 4.4) «engendrado de la simiente de David según la carne» (*Rom.* 1.3). De los israelitas, pues, procede *ho Khristòs katá sárka* (*Rom.* 9.5). Su obra histórica se dirigió a Israel y se limitó a sus fronteras. Por ello es en verdad *diákonos peritomês* (*Rom.* 15.8). Pero la fidelidad de Dios a los padres del viejo pueblo parte de la fidelidad a su *eudokia*; y por ello Cristo, que realiza esta fidelidad, trasciende a Israel y acoge a todos los pueblos, convocándolos para la alabanza de Dios. «El Mesías proviene de la historia salvífica de Israel y cumple la esperanza mesiánica de los paganos». Michel, *Röm.*, 360.

Pablo no ha anulado el camino de la salvación, marcado en el AT sino que lo ha visto cumplido en Cristo. Aquí se funda el paso del viejo al nuevo pueblo, la unidad de judíos y gentiles en la misma comunidad. Los judeocristianos tendrán que alabar más la *alétheia*, pues el Cristo es la veracidad fiel de Dios a sus promesas; los paganocristianos tendrán que alabar más el *éleos*, pues el Cristo Señor es la donación gratuita y misericordiosa de Dios a todos. Pero ambas, verdad y misericordia, son mani-

festación de una única historia de salvación, en cuanto que revelan la soberana gloria de Dios. Schlatter, *Gerecht.*, 382-3. La comunidad de judíos y gentiles está congregada en torno al Kyrios, la «raíz de Jesé», que ahora domina sobre los pueblos, a quien los pueblos esperaban (*Is.* 11.1-10).

El Señor de todos es el que llama a los pueblos, junto con el viejo pueblo, para entonar el himno de alabanza. Las citas del AT recogidas en 15.9-12 vienen a describir el acontecimiento: David en *2 Sam.* 22.50: «te daré gracias, Señor, ante las gentes». «Te daré gracias entre las naciones, Señor, y tañaré en honor de tu nombre» (*Ps.* 17.50). Moisés en *Deut.* 32.43: «Regocijaos, gentes, con su pueblo». «Alabad al Señor todas las naciones, aclamado todos los pueblos» (*Ps.* 116.1). Con estos textos Pablo pretende mostrar que el paso del viejo al nuevo pueblo está ya proyectado en el AT. Es un intento de documentar su perspectiva cristológica y eclesiológica, según la cual, lo acontecido en Israel fue para la humanidad entera.

7 En *Rom.* 11.3-6 distingue Müller, *Gerechtigkeit*, 38 ss., tres tradiciones que se implican: 1) el abandono de Israel a los paganos (*Dan.* 9.24-27; *Zac.* 12.3 LXX; Test. Zab. 9; Test. Ben. 10; As. Mos. 12; *4 Esd.* 9.26 ss.; *Luc.* 21.24; *Apoc.* 11.1 s., 13; 2) el Elías redivivo (*Mal.* 3.22 ss.; *Eclo.* 48.10; *Apoc.* 11.3-12); 3) el resto de Israel. Munck, *Heilsgeschichte*, 60, 41, cree que Pablo entiende aquí su apostolado desde el AT sintiéndose, como Elías, un precursor que «ha de preparar la venida de Cristo para juicio y salvación». Así cumple los anuncios de los profetas sobre los últimos días, cuando la salvación de Israel sea al tiempo para todo el mundo (*ib.* 303-312). Cf. *Christus und Israel*, 42, 82 s..

El contexto se concentra, sin duda, en el *leimma* de los siete mil, como prefiguración del resto creyente, con el que se ha iniciado la comunidad escatológica. Michel, *Röm.*, 267; *Bibel*, 147. Sanday-Headlam, *Rom.*, 311, habla de una «analogía»; Lagrange, 268, de un «ejemplo». El concepto de resto, está tomado de los profetas (*Am.* 3.12; 5.3, 15; *Is.* 4.3, 4; 10.20; 14.32; 28.5; *Jer.* 40.11; 42.15; 44.12; *Ez.* 20.38; 34.20) y de la apocalíptica («los justos»: *4 Esdr.* 4.35, 39; 7.17; *Ap. Bar.* 14.12; *Ap. Abr.* 13.11; Tes. *Dan.* 5.13; «los piadosos»: *4 Esdr.* 4.27; 8.57; «los creyentes»: *4 Esdr.* 7.31; *Or. Sib.* 5.426; «los santos»: *Dan.* 7.18, 22; Tes. *Lev.* 18.11). Cf. *ThW IV*, 200 ss.; W. Müller, *Die Vorstellung von Rest im AT*, Dis. (Leipzig 1939); J. Jeremias, 'Der Gedanke des heiligen Restes im Spätjudentum und der Verkündigung Jesu', *ZNW* 42 (1949) 184-94; H. Dittmann, 'Der heilige Rest im Alten Testament', *ThStKr* 87 (1914) 603 ss.; Volz, *Eschatologie*, 543 ss.; Gloege, *Reich Gottes*, 212 ss.; Dahl, *Volk*, 845; J. C. Campbell, 'God's People and the Remnant', *ScotJTh* 3 (1950) 78-85; J. Becker, *Das Heil Gottes* (Göttingen 1964) 62 ss.

Pablo cualifica el resto *kat'eklogèn kháritos*. Es la acción soberana de Dios, su plan de salvación, *he kat'eklogèn próthesis* (*Rom.* 9.11), la que lleva adelante su historia. Aquí se une la «gracia» con la «elección». «La elección de Dios es un acto de su libertad, pero también esta libertad está bajo el signo de la gracia». Michel, *ib.*, 267; Lagrange, *ib.*, 230; Sanday-Headlam, *ib.*, 243 ss. El resto es «don de la gracia de Dios. Lo que las obras humanas no pueden alcanzar, esto lo alcanza la acción de Dios, que elige por gracia». Luz, *Geschichtsverständnis*, 82. El paso del viejo al nuevo pueblo se inició en el «resto santo», no por sus méritos, sino por el beneplácito de la elección, cumplido en él.

8 En este tiempo de la ceguera y la incredulidad de los judíos, que ha tropezado con el Cristo, como piedra de escándalo (cf. Müller, *Anstoss und Gericht*. Eine Studie zum jüdischen Hintergrund des paulinischen Skandalon-Begriffs (München 1969) 71 ss.) y le han dado muerte bajo la ira de

Dios (E. Bammel, 'Judenverfolgung und Naherwartung', *ZThK* 56 (1959) 294-315; O. Michel, 'Fragen zu 1 Thesalonicher 2, 14-16: Antijüdische Polemik bei Paulus?', en *Antijudaismus im Neuen Testament?* (München 1967) 50-59), Pablo se atreve a hacer una afirmación sobre su salvación futura: *Rom.* 11.25 ss. Se trata de la fidelidad de Dios a su gracia, de la permanencia de Dios, como Dios, en su historia. Con ello no se transfiere al futuro la gracia para Israel, abandonado en el presente, sino que el presente, en la aparente lejanía de Dios, es ya tiempo de su acción salvadora que acabará consumándose en el futuro para el pueblo, endurecido en su pecado.

Para todo este problema cf. Luz, *Geschichtsverständnis*, 286 ss.; Munck, *Christus und Israel*, 92 ss.; G. Schrenck, *Die Weissagung über Israel im Neuen Testament* (Zürich 1951) 34 ss.; K. L. Schmidt, *Die Judenfrage im Lichte der Kapitel 9-11 des Römerbriefes* (Zürich 1943) 37 ss.; F. W. Maier, *Israel in der Heilsgeschichte nach Röm. 9-11* (Münster 1929) 141 ss.; H. Riderbos, 'Israel in het Nieuwe Testament in het bijzonder volgens Romeinen 9-11', en G. C. Aalders-H. Riderbos, 'Israel', *Exegetica* II.2 (Haag 1955) 25-73; C. Spicq, 'AMETAMELETOS dans Rom. XI.29', *RB* 67 (1960) 210-19; C. Plag, *Israels Wege zum Heil*, Eine Untersuchung zu Römer 9 bis 11 (Stuttgart 1969). Para la interpretación patristica F. J. C. Iturbe, 'Et sic omnis Israel salvus fiet Rom. 11, 26', *Stud. Paul. Cong.* I, 329-40; C. Journet, 'La dialectique paulinienne des Juifs et des Gentils', *Nova et Vetera* 36 (1961) 107-29.

9 Para el análisis exegético cf. Schlier, *Gal.*, 145 s.; Lightfoot, *Gal.*, 141 s.; Duncan, *Gal.*, 107 s.; Lagrange, *Gal.*, 76. Cf. también J. M. Bover, 'Et semini tuo, qui est Christus', *VD* 3 (1923) 365-66; M. a. Vallisoletto, 'Et semini tuo qui est Christus (Gal. 3.16)', *VD* 12 (1932) 327-32; L. di Fonzo, 'De semine Abrahae, promissionum herede, iuxta Paulum in Gal. 3', *VD* 21 (1941) 49-58.

10 El término *spérma* se ha solido interpretar a posteriori. Cf. *ThW* VII, 537 ss. Cristo ha asumido y consumado el viejo pueblo espiritualizándolo. Lightfoot, *ib.*, 141-2. El, en verdad, ha realizado lo que el AT predecía del «resto» y de la «simiente santa». Duncan, *ib.*, 107-8. El es el verdadero heredero en la línea de Isaac, frente a la descendencia de Ismael. Zahn, *Gal.*, 167. Pero Pablo piensa de Cristo a priori, como simiente, en relación con el resto de la descendencia. «Este único descendiente (*spérma*) lleva al tiempo en su persona la descendencia de Abraham en sí». Schlier, *ib.*, 146. El *tōi spérmati* (Gal. 3.16) en singular es Cristo. «El es propiamente el heredero de la promesa, el heredero universal y él determina a los co-herederos», *ThW* II, 580. Por eso esta cualificación de Cristo hace referencia inmediata a la comunidad salvífica, que no se funda en los lazos de la sangre, sino en los de la fe.

11 El uso de *spérma* con una significación ambivalente (individual/comunitaria) se puede explicar desde la lengua de los LXX (*Gen.* 4.25; 21.13; *Deut.* 25.5; *1 Rey.* 1.11; *1 Cron.* 17.11) y desde el griego profano (Pind. *Olym.* 9.61; Soph. *Ed. rex.* 1246; Plat. *Leg.* 841d). En la literatura rabínica se puede llamar al Mesías «simiente» y darle un carácter comunitario (cf. *StB* I, 26 s.; 1001; III, 553; Sandmel, *Philo's Place*, 93 s. Pero, por detrás del contexto semántico, comprensible desde la personalidad corporativa, hay que advertir que la raíz del planteamiento está en la comprensión paulina de la historia. Burton, *ib.*, 182. La glosa, *hós estin Khristós*, trasciende los datos del AT e incluso los reinterpreta de modo radicalmente nuevo. Posiblemente Pablo está aplicando a Cristo, lo que la exégesis rabínica decía de Adán. «Precisamente como los rabinos demuestran la unidad de Adán, padre de todos, cambiando un singular genérico por un específico, así también Pablo demuestra la unidad de Jesús, el heredero de la promesa, cambiando un sin-

gular genérico por un específico». Cf. D. Daube, 'The Interpretation of a generic singular in Galatians, 3, 16', *JQR* 35 (1944) 30; *The New Testament and Rabbinic Judaism* (London 1956) 438-44.

De nuevo encontramos aquí la reflexión dialéctica de *1 Cor.* 15.22, 24 ss. y *Rom.* 5.14. La oposición entre *hos epi pollon* y *eph'henos* expresa una implicación entre el *heis* y el *hoi polloi*. En Abraham, padre del viejo pueblo según la carne (4.1), se inició el nuevo pueblo de la promesa, del que es también padre (4.16). La promesa fue tener un hijo, simiente suya (4.19), en el cual estaba la bendición para todos los pueblos (4.17). Ahora bien, el pueblo de los pueblos, la familia nacida en la ecumene, sería la familia de los hijos de Dios, pues la filiación de Abraham estaba trascendida por el origen (con la fuerza de Dios), y por el término (para ser de Dios). El Cristo, el Hijo de Dios, enviado a la carne es pues el *spërma* donde ha acontecido para toda la humanidad la plenitud de la filiación.

12 Para el análisis exegético cf. Conzelmann, *Kor.*, 196-7; Schlatter, *Bote*, 288 ss.; Robertson-Plummer, *Cor.*, 201 s.; Allo, *Cor.*, 230 ss.; Hering, *Cor.*, 78 s.; Lietzmann-Kümmel, *Kor.*, 44-5, 181; Wendland, *Kor.*, 79; Luz, *Geschichtsverständnis*, 119 ss. En el contexto de *1 Cor.* 10.1 ss., se pretende afirmar que la acción de Dios en su pueblo no garantiza la salvación del pueblo, sino que le exige imperativamente seguir sus caminos. Hay un contraste entre la fidelidad de Dios que da de comer poniendo mesa en el desierto y la infidelidad del pueblo, que se vuelve a la mesa de los ídolos. Este es también, en último término, el fin de la comida dada por Yahvé. «Os hartaréis de pan y sabréis que yo soy Yahvé, vuestro Dios» (*Ex.* 16.12). El Cristo es la prueba de la fidelidad de Dios en su alianza. Ahora su cuerpo entregado y su sangre derramada son la «alianza nueva» (11.25), pero ya entonces, en la comida y la bebida del desierto, estaba él dándose al pueblo por su fidelidad. Estamos en un caso semejante al de *spërma* de Abraham. El Cristo se anticipa en el acontecimiento, que después en la plenitud de los tiempos ha de consumarse.

13 La glosa *1 Cor.* 10.4 tiene como último contexto el milagro del agua salida de la roca para el pueblo sediento en el desierto: *Ex.* 17.1-7; *Num.* 20.1-13. Cf. *Deut.* 8.15; 32.13; *Is.* 48.21; *Neh.* 9.15; *Job* 29.6; *Ps.* 78.15-20; 81.17; 105.41; 114.8. Sobre estos textos se elaboró la tradición judía de la roca que acompaña el pueblo. T. Sukka III, 11 ss. (196): La «fuente, que estaba con Israel en el desierto... Ella (la fuente de la roca) subió con ellos, a las montañas y bajó con ellos abajo, a los valles». *Ps.-Fil. Ant.* 10.7; *StB* III, 406 ss. Pero la tradición judía, además, relacionó la roca con la sabiduría preexistente (*Fil. Leg. All.* II, 86) por la que fueron hechas todas las cosas (*Prov.* 8.22 ss.; *Sab.* 7.22 ss.; *Ecl.* 24.3 ss.; et. *Hen.* 42; *Fil. Leg. All.* II.49 s.; *Det. Pot. Ins.* 54; *Fug. Inv.* 109) cf. Windisch, 'Weisheit', 220 ss.; Wilckens, *Weisheit*, 197 ss.; Eltester, *Eikon*, 130 ss.; Hegermann, *Schöpfungsmittler*, 110 ss., 135 ss.; Feuillet, *Sagesse*, 105 ss.; Knox, *Church. Gent.*, 55-9. La sabiduría de Dios se hace presente y se da a comer y a beber en medio del pueblo.

Lo mismo que el nuevo pueblo está sentado en torno a la mesa del Señor, el viejo pueblo se reúne en torno a la roca y al maná. Aunque con ciertas limitaciones, estamos aquí ante una tipología. Luz, *Geschichtsverständnis*, 121; A. Feuillet, 'L'explication «typologique» des événements du desert en *1 Cor.* 10, 1-4', *SMontReg* 8 (1965) 115-35. La mirada retrospectiva permite a Pablo hablar de «bebida espiritual», «comida espiritual», «piedra espiritual» (*1 Cor.* 10.4). Dada la implicación entre *Kyrios* y *Pneûma* (*2 Cor.* 3.17), la comida y la bebida son espirituales no sólo porque proceden «direc-

tamente del mundo de Dios y dan la fuerza de Dios» (Schweizer, *ThW* VI, 435), sino porque «transfieren el *pneûma*» (Käsemann, *EVB* I, 15). El Señor por su Pnema estaba ya presente en la asamblea del desierto. Cristo era ya entonces la simiente de Abraham; Cristo era también ya entonces la comida y la bebida espiritual, que mantenía al pueblo en el desierto. La interpretación del AT, que ve en aquella palabra la palabra de Cristo, y en aquellos hechos históricos, las acciones de Cristo, son datos aislados en las cartas de San Pablo, pero ciertamente se dan. Schlatter, *ib.*, 290; Ellis, *Old. Test.*, 149s. No es que entonces el Señor Dios haya sido sustituido por el Señor Cristo, por un procedimiento de exégesis tipológica, sino que el Cristo es el que realizó la fidelidad de Dios, empalmando el viejo pueblo con el nuevo. Cf. L. Cerfaux, 'Kyrios dans les citations Pauliniennes de l'Ancien Testament', en *Recueil L. Cerfaux*, I, 183.

El texto aparece en una dimensión parenética. Pero el acontecimiento del desierto es más que ejemplo e incluso modelo. Cf. J. K. Hovard, '«Christ our Passover»: A Study of the Passover-Exodus Theme in I Corinthians', *EVQ* 41 (1969) 97-108. Es manifestación anticipada de la acción escatológica de Dios en Cristo. Cf. H. Sahlin, 'Der neue Heilsexodus bei Paulus', *Jud* 7 (1951) 121-36. Y esta anticipación ante los ojos de Pablo es tan real y eficiente que Cristo mismo aparece actuando en la generación del desierto, como el Pnema, la Fuerza de Dios, que va delante del pueblo, acompañándolo y al tiempo le pone la mesa, para alimentarle de sí mismo. Como Dios actuó en el viejo pueblo, así actuó en el nuevo. Cf. F. Ogara, 'Bibebant... de spiritali consequente eos petra, petra autem erat Christus', *VD* 16 (1936) 33-40; J. Schmitt, 'Petra autem Christus erat (1 Cor. 10.4b)', *MD* 29 (1952) 18-31; A. J. Bandstra, 'Interpretation in 1 Corinthians 10:1-11', *CalvThJ* 6 (1971) 5-21. Allí fue una prueba de fidelidad a su alianza, aquí es la alianza nueva en la sangre de Cristo. Aquí encontramos algo más que una paralelización de la acción salvífica. Dios, que actúa, es el mismo; Cristo, por quien actúa, es el mismo. «El Cristo permanece como una realidad espiritual (*pneumatikós*); ciertamente tal, que no se puede abstraer en forma alegórica de la roca concreta que acompañaba allí y entonces, ni de los dones concretamente empíricos de la cena aquí y ahora. Es el mismo Cristo que actúa históricamente estando sobre la vieja y la nueva alianza en su preexistencia y postexistencia, cuya fidelidad a su pueblo entonces como hoy, está expresada por Pablo con el *akolouthoûses* (v. 4)». Cullmann, *ThW* VI, 96-7. Cf. J. Coppens, 'L'Eglise nouvelle alliance de Dieu avec son peuple', en Giblet, *Origines*, 13-21.

14 Se han propuesto varias soluciones. Luz, *Geschichtsverständnis*, 139 ss. En primer lugar «meta». La ley apunta de suyo hacia Cristo como término pretendido, donde culmina. Cf. Barret, *Rom.*, 197; H. Helbart, 'Christus das Telos des Gesetzes', *EvTh* 3 (1936) 334 ss.; Bläser, *Gesetz*, 177; Feuillet, 'Plan salvifique', 498; Bandstra, *Law*, 105; R. Bring, 'Das Gesetz und die Gerechtigkeit Gottes', *StTh* 20 (1966) 1 ss.

En segundo lugar «término». Cristo es el último miembro de la línea o serie de la ley, que con él termina. Cf. Michel, *Röm.*, 255: «Cristo es el fin, el acontecimiento escatológico más allá de la ley»... «Desde este "fin" se comprende y conoce todo el proceso histórico». Lagrange, *ib.*, 253 ss.; Schlatter, *ib.*, 331: «Precisamente por eso, porque Cristo obra sin la ley y entra en su puesto, como Señor del hombre, nace la justicia para todo creyente». Gaugler, *Röm.*, II, 95 ss.; Huby, *Rom.*, 364 ss.

En tercer lugar «resumen». La ley alcanza en Cristo, su denominador común, su cifra que la totaliza y resume. K. Barth, que interpretó primero *télos*, como «meta» (*Röm.*, 359), interpreta después en *Kirchliche Dogmatik*

II, 2 (1948) 269 el *télos nóμου* desde el concepto arameo de *kelala* = principio, denominador común, totalidad, suma. Pablo hablaría de una *anakephalaiosis* de la ley en Cristo. Sin recurrir al término arameo, R. Bring, 'Die Erfüllung des Gesetzes durch Christus', *KuD* 5 (1959) 10s., entiende *télos* como punto culminante en el que queda asumida toda la ley. Cf. *Christus*, 1-18.

En cuarto lugar «plenitud». En Cristo se actualiza la ley llegando a su *pléroma*, a su *teleiosis*. Esta interpretación viene sugerida ya desde la antigüedad: Plut. Mor. 780 E. *dike mèn oùn nóμου télos estín*. Cristo es el *pléroma* de la ley: Clem. Alex. Strom. 2.42, 5; 4.130, 3; Orig. Ruf. 1160 B, «Finis enim legis Christus: hoc est perfectio legis et iustitia Christus est». También en la exégesis moderna: Sanday-Headlam, *Rom.*, 285; Leenhardt, *Rom.*, 151; Lyonet, *Quaestiones*, II, 75.

El término *télos* en Pablo no es frecuente y tiene una significación muy cualificada. Puede significar la meta a la que algo conduce de suyo, donde algo se consuma. El pecado induce a la muerte. «El *télos* de aquellos (esclavos del pecado) es la muerte» (*Rom.* 6.22). Los enemigos de la cruz de Cristo, cuyo Dios es el vientre, tienen como «*télos* la destrucción» (*Fil.* 3.18). Meta es plenificación, consumación. Pero los pasajes más significativos presentan a *télos*, como término escatológico, realizado por Dios, de un período de la historia salvífica, generalmente el último que termina con la *parusia*. «El nos afirmará «*héos télous*» (*1 Cor.* 1, 8), el día de nuestro Señor Jesús Cristo. La ira de Dios vendrá sobre los judíos *eis télos* (*1 Tes.* 2.16). «Después el *télos* cuando entregue el reino al Dios y Padre» (*1 Cor.* 15.24).

Parece que es ésta la significación más adecuada para interpretar *Rom.* 10.4. El texto es un pasaje polémico frente a los judíos, que no han conocido que la época del señorío de la ley ha terminado. El mejor acceso para comprender lo que aquí apunta Pablo es *2 Cor.* 3.13. El velo que Moisés ha puesto sobre su rostro, es decir, la mediación carnal de la ley impide que «los hijos de Israel alcancen a ver *tò télos tou katargouménou*» (3.13). El *nómos* oculta la *diathéke* pero este velo «será aniquilado en Cristo» (3.15).

15 El *télos* en *Rom.* 10.4 es primariamente el punto final impuesto desde fuera a la etapa de la historia salvífica, que discurrió por el camino de la Ley. *Nómos* es sobre todo la ley mosaica, la ley del AT. No se puede diferenciar en ella la ley cultural, que terminaría con el Evangelio, de la ley moral, que se consumaría en él. Haufe, *Rechfert.*, 117ss. Esta división, ni siquiera aparece en el judaísmo. Moore, *Judaism*, II, 6. La ley es, más bien, el poder que configura la historia, la comunidad y los individuos. Luz *Geschichtsverständnis*, 141-3. Estamos ante una visión apocalíptica, que se encuadra en las coordenadas de los dos eones y que atraviesa seguramente la vida de Pablo desde su conversión. Rössler, *Gesetz*, 74. La ley tiene una función histórico-salvífica, que cualifica al que la guarda como miembro de la comunidad de salvación en medio de este eón malo y como miembro de la comunidad definitiva en el eón futuro.

La ley es medio y signo de pertenencia al pueblo de Dios. Pero el señorío del *nómos*, que determinó el eón y el pueblo viejos, ha tenido ahora su término en la cruz del Señor Jesús, que ha iniciado el tiempo nuevo del mundo y el pueblo nuevo. Michel, *Röm.*, 256. «La realidad de Cristo excluye sencillamente el camino de salvación de la ley. Cristo entra en su puesto». Althaus, *Röm.*, 108. Cristo «contradice» la pretensión de la ley de ser camino de salvación, corta su poder de desintegración que provoca a la propia justicia. Dülmen, *Theol. Geset.*, 126-7. En este sentido se puede hablar del fin del poder de la historia humana. E. Fuchs, 'Christus das Ende der Ge-

schichte', en *Zur Frage nach dem historischen Jesus = Aufs. II* (Tübingen 1960) 79-99. Cf. también *Geist*, 116 s.

16 En Cristo el poder de la ley llegó a su término, pero en él también se inició el comienzo de lo nuevo. Pablo parte del centro del kerygma, Cristo muerto y resucitado. Cf. P. Stuhlmacher, '«Das Ende des Gesetzes». Über Ursprung und Ansatz der paulinischer Theologie', *ZThK* 67 (1970) 14-39. De la justicia falsa se pasó a la verdadera, de la justicia de la ley se pasó a la justicia de Dios, que es justicia por la fe. Nygren, *Röm.*, 271-2. Desde aquí adquiere su pleno sentido la expresión desconcertante de Pablo, que suele silenciarse: *Rom.* 3.31: *nómon oún katargoumen diá tés pisteos; mè génoito, allá nómon histánomen*. En este sentido implica al tiempo «término» y «meta». Lohmeyer, *Grundlagen*, 66, lo expresa así: Cristo es *Vollendung*, término consumado, «plenitud y término de la ley, con el que se consume toda la ley y toda la historia, porque sólo él vive desde la eternidad de Dios y sin embargo fue figura histórica». En una interpretación semejante, desde su comprensión de la historia salvífica, Cullmann, *Christus*, 121 ss. Recientemente esta dimensión del *nómos* ha sido acentuada por M. Bring, *Christus und das Gesetz*, 59.

Cristo es la verdadera justicia, oculta, pero pretendida en la tora. En este sentido es «realización» de su verdadero sentido y meta. Al entregarse en obediencia a la justicia de Dios, se hizo posible para los hombres la plenitud de la ley (*ib.*, 67-72). A. Feuillet, 'Loi ancienne et Morale chrétien d'après l'Épître aux Romains', *NRTh* 92 (1970) 785-805; R. Bring, 'Paul and the Old Testament. A Study of the ideas of Election, Faith and Law in Paul, with special reference to Romans 9:30.10:13', *StTh* 25 (1971) 21-60; A. Sand, 'Gesetz und Freiheit. Vom Sinn des Pauluswortes: Christus des Gesetzes Ende', *ThGl* 61 (1971) 1-14, esp. 10 s.; M. Barth, 'Die Stellung des Paulus zum Gesetz und Ordnung', *EvTh* 33 (1973) 496-526, esp. 513 ss. Dios «ha querido que su Hijo no la suprimiera más que cumpliéndola, que se sometiera a ella y a sus justas exigencias para no destruirlas más que satisfaciéndolas. La ley es muerte sobre la cruz, pero porque Cristo ha muerto a la ley y por la ley». Benoit, 'La loi et la croix d'après Saint Paul Rom. VII, 7-VIII-4', en *Exégèse*, II, 40. En este sentido la comunidad escatológica fundada por él, será la comunidad de la ley de Cristo. En ella el *nómos* está en función de la salvación. Osten-Sacken, *Römer*, 8, 221 ss. La liberación de la ley consiste en su cumplimiento en el Espíritu. En la comunidad escatológica se llega a la «unidad del evangelio como promesa y ley». Es la dialéctica paulina del evangelio «como promesa cumplida, que cumple la ley» (332).

17 Para el análisis exegético de *Gal.* 3.26 ss., cf. Schlier, *Gal.*, 171 ss.; Lagrange, *Gal.*, 90 ss.; Oepke, *Gal.*, 86 ss.; Burton, *Gal.*, 218 ss.; Dunkan, *Gal.*, 123 ss.; G. Ruiz, *Gal.*, 178; Oepke, *Gottesvolk*, 202 ss. Dahl, *Volk*, 212 ss. ha analizado cómo en la iglesia se cumple la filiación de Abraham, marcando así un rasgo esencial del nuevo pueblo. Cerfaux, *Eglise*, 72 ss., acentúa también este hecho presentándolo como el rasgo primero del pueblo del NT. Los cristianos son descendientes de Abraham y herederos de Dios, por la adopción divina en Cristo.

18 La reflexión de Pablo en *Gal.* 4.1-3 no es una mirada despectiva al pasado del viejo pueblo. Cerfaux, *Eglise*, 63. «Se produce aquí un fenómeno que es del dominio del sentimiento y la retórica más que de la teología y fría razón. La reprobación divina parece tener un efecto retroactivo y aminorar el valor de los privilegios reales que habían sido otorgados a los judíos del Antiguo Testamento». Pablo aquí no está haciendo retórica fácil,



sino asumiendo en toda su verdad el viejo pueblo desde el nuevo. La reflexión está hecha en diálogo con campesinos griegos y, por tanto, está expresada en términos del derecho helenístico popular. Cf. sobre todo Schlier, *ib.*, 188 s.; Oepke, *ib.*, 915; O. Eger, 'Rechtswörter und Rechtsbilder in den paulinischen Briefen', ZNW 18 (1918) 105-8. Los hijos pequeños ya han empezado a ser hijos, pero la plenitud de su filiación y su herencia se consigue en la mayoría de edad, que se alcanza en la fecha fijada por el padre. Este hecho de la vida popular está asumido por Pablo en la reflexión eclesiológica.

*Népios* es término técnico para designar al niño menor de edad (*StB* III, 563-4; *ThW* IV, 913-18). En *Gal.* 4.1 *ho kleronómos népios* se apunta claramente a dos dimensiones: el hijo heredero y el menor de edad, subrayándose esta segunda. En efecto es ya *kyrios pánton* (Cf. Filostr. Vit. Apoll. I, I, B. *kyrios tôn heautoû*), pero está sometido a tutores y administradores. *Epitropos* es el tutor, a quien el padre encargó el cuidado del hijo pequeño. Cf. Plat. Leg. 766 c, *orphanôn epitropous*; Ditt. Syll. 364.53; 1014.22; P. Ryl. 109.18; 153.18. También Herod. 4.147; 9.10; Tuc. 2.80, 6; Jenof. Mem. 1.2, 40. El tutor es al tiempo administrador, *oikonómos* de los bienes del hijo (Cf. P. Oxy. 929.85; 402.1; Jos. Ant. 12.200; 1 Esdr. 4.47), el que representa y suplente a éste. Así el menor de edad no tiene libertad ni iniciativa para disponer de sí mismo y de sus bienes. Por eso Pablo, al pensar en el viejo pueblo, empalma la imagen de la minoría de edad con la de la esclavitud (Lagrange, *ib.*, 96).

El viejo pueblo, en efecto, empezó a ser hijo, pero al estar bajo el pedagogo de la ley, «en nada se diferencia del esclavo» (4.1). Pero el acento de este fragmento está en la *prosthemia tou patrós* (4.2). Ni la generación, ni la madurez en la filiación es un proceso natural que se cumpla de suyo, sino que pende de la intervención soberana y absoluta de la *epangelia*, que fija el término de llegada a la plenitud (4.4). La historia de Israel no desemboca por los privilegios de la carne en la comunidad escatológica. Lo mismo que se inició por la decisión del Padre, se consumó por su beneplácito cuando envió a su propio hijo. *ThW* IV, 920. Tenemos un documento del derecho popular helenístico que atestigua el supremo derecho del padre (*patér-kyrios*), que decide la mayoría de edad de su hijo. P. Oxy. 491, 9 (testamento de 126 d.c.): *einai touton hekatérou árkhí plerósei éte eikosi epitropon tôn de adelphôn autôn Thônin kai tôn katá metéra páppon Harpaésin*. Mitteis-Wilcken, II, 2, 304, 9s. Desde este contexto pretende Pablo explicar al pueblo sencillo la asunción del viejo pueblo en el nuevo.

19 A pesar de la terminología y el contenido helenístico de este fragmento, Pablo está partiendo, también aquí, según vimos, de raíces apocalípticas y veterotestamentarias. Schweizer, *Gotteskindschaft*, 238. En efecto, Israel es hijo primogénito (*Ex.* 4.22; *Jer.* 31.9), a quien llamó de Egipto como a hijo amado (*Os.* 11.1; *Jer.* 31.20). Los israelitas son hijos de Yahvé (*Deut.* 14.1; 32.5, 19; *Is.* 43.6; 45.11; *Os.* 2.11) y sobre todo el rey, que los encabeza y representa (2 *Sam.* 7.14; *Ps.* 2.7; 89.27 s.). Padre, en este contexto, está tomado desde su significación sociológica, «como instancia absolutamente reconocida y digna de confianza» (Quell, *ThW* V, 970), o más bien, como señor y dueño. En la filiación del AT está incluida la dimensión del señorío, la propiedad y disposición del padre y la sumisión total de los hijos. Fohrer, *ThW* VIII, 353. A partir de aquí se entenderá la filiación como cuidado y protección recibida en la historia del pueblo por parte de Yahvé. *Aboth.* 3.14 (Aqiba Dt. 14.1). «Amados son los israelitas, pues son llamados hijos de Dios. Un amor especial se les manifestó al ser llamados hijos de Dios». Si se da este hecho (*Eccl.* 36.11; 4 *Esdr.* 6.58; *Ps-Fil. Ant. Bib.* 32, 10) es porque en este pueblo se ha cumplido la elección (*StB* I, 17-19) y las promesas. De todas formas los rabinos se inclinan a cambiar las expresiones sobre la filiación

divina «en comparaciones o las explican como meras imágenes, refiriendo a todo Israel las palabras, que sólo se referían al rey». Michel-Betz, 'Von Gott Gezeugt', 8. Todo Israel es un pueblo de hijos (Aboth. 3.4: b BB 10 9; b Schab 31a; b Ber. 3a; M Ex. 14.15; HR.97; 15.7). *ThW* VIII, 360; Twiselmann, *Gotteskindschaft*, 32 ss.

En la apocalíptica se acentúa la filiación, aparece como obra del señorío de Dios sobre los suyos y se remite cada vez más al futuro, dentro del horizonte escatológico: *Os.* 2.1; *Sab.* 5.5; *Ps. Sal.* 17.27; *Tob.* 13.4; et. Hen. 62.11; *As. Mos.* 10.3; 4 *Esd.* 6.58; 3 *Mac.* 2.21; 5.7; 6.8; 7.6; *Jub.* 1.24 s.; 2.20; 19.29; *Test. Jud.* 24.3. Tal vez la conciencia mayor de filiación la encontramos en Qumran. Michel-Betz, *Ib.*, 9 ss. Aquí la filiación designa el origen y con ello el modo de ser del hombre (14). El hombre pertenece a un ámbito de poder, está determinado por una fuerza. Cuando uno se incorpora a la familia espiritual de Qumran entra en el ámbito escatológico, en el señorío de la justicia de Dios, que lo determina como hijo de la luz en verdad. Los miembros de la comunidad escatológica son «hijos de la divina complacencia» (1 QH. 4.32 s.; 11.9), «hijos de la luz» (1 QS. 1.9; 3.13, 24; 1 QM 1.1, 3, 9, 11, 13), «hijos de la verdad» (1 QS. 4.5-6; 1QM. 17.8; 1 QH. 6.29; 7.29 s.), «hijos de la justicia» (1 QS. 3.20, 22; 9.14). Es cierto que la comunidad aplica *Ps.* 2.7 y 2 *Sam.* 7.14 al Mesías «que ha de ser engendrado en medio de ellos» (1 QS a 2, 11), pero ni se afirma con ello la filiación divina de éste, ni se entrevé la implicación entre la filiación del Mesías y la de la comunidad escatológica. Cf. Lohse, *ThW* VIII, 362-3; sobre la mesionología de Qumran, K. G. Kuhn, 'Die beiden Messiasse Aarons und Israels', *NTS* 1 (1954) 168-79; K. Schubert, 'Die Messiaslehre in den Texten von Chirbet Qumran', *BZ NF* 1 (1957) 177-97. Lo que cambiará radicalmente la situación en la filiación del nuevo pueblo de Dios es la conciencia de tener en medio de ellos al Mesías.

20 En la perspectiva apocalíptica acontecen *tà éskhata hos tà prôta* (Barn. 6.13). La historia originaria del viejo pueblo (Urzeit) fue la historia de una familia. «El pueblo es una gran familia, cuyos primeros padres no son héroes divinos, sino hombres corrientes, con los que Dios ha actuado». Dahl, *Volk*, 13. La *epangelia* fue, según vimos, una promesa de filiación y herencia destinada a la humanidad entera. El viejo pueblo integró la promesa en su carne y por eso, aunque se sentían «hijos de la alianza» (*Ps. Sal.* 17.15; *Jub.* 15.26; cf. *StB* II, 627 s.; *ThW* II, 130.131), la filiación y la fraternidad estuvo condicionada siempre a la sangre. El viejo pueblo no era tanto el pueblo de Dios, cuanto Dios era el Dios del pueblo. Oepke, *Gottesvolk*, 162. Los prosélitos se acercan a la familia de los hijos según la carne (Schürer, *Geschichte*, III, 150-88; Juster, *Juifs*, I, 253 ss.; *StB* I, 924-31; II, 715-23), preparándose así el camino de la misión cristiana (Derwacter, *Preparing*, 24-30, 102-103), pero nunca logran traspasar las fronteras de la carne y de la nación. Bousset, *Kyrios*, 289-98 sostuvo que en el judaísmo tardío, las comunidades judías de la diáspora han trascendido sus límites y se han convertido en iglesia. Pero más bien hay que afirmar que el viejo pueblo permaneció cerrado sobre sí, instrumentalizando la promesa a la sangre. Cf. Moore, *Jud.*, I, 233-35; Lagrange, *Jud.*, 388 ss.; Dahl, *Volk*, 26 ss.; K. L. Schmidt, *Jud.* I (1940) 269-96. Sin embargo, la promesa implicaba de suyo la rotura de los límites de Israel.

El Dios de todos, Señor de la historia, exigía en su *epangelia* la «expansión de la comunidad creada bajo la revelación, superando los vínculos populares como límites religiosos». Oepke, *Gottesvolk*, 122; L. Murillo, 'El «Israel de las promesas» o judaísmo y gentilismo en la concepción paulina del Evangelio', *Bibl* 2 (1921) 303-35. Con ello no se disolvía el pueblo de Dios,

sino que alcanzaba la meta pretendida: la gran familia de hijos, reunida de todos los pueblos en los últimos tiempos (Endzeit). Israel, en efecto, fue un «fideicomisario del testamento y un depositario de la promesa». Cerfaux, *Eglise*, 33. Cf. también 'Le privilège d'Israël selon S. Paul', *ETL* 17 (1940) 5-26. Pero ante la vista de la realidad empírica de la *ecclesia ex circumcissione*, la comunidad primitiva se sentía no sólo en continuidad, sino también en ruptura con él. Cf. E. v. Dobschütz, 'Die Kirche des Urchristentum', *ZNW*, 28 (1929) 107-18; P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church* (Cambridge 1969) 74 ss. Tal vez ya en la primera comunidad de Jerusalén los textos de *Gen.* 15.5; 12.3; 27.17 serían usados para mostrar que la *epangelia* alcanza a los pueblos (*tà éthne*) y trasciende la simiente carnal de Abraham. Cf. L. Cerfaux, 'La première communauté chrétienne à Jérusalem', *ETL* 16 (1939) 21; 'Abraham', 57-62. «No es la continuidad natural histórica, la que une a los (verdaderos) hijos de Abraham con su padre (esto sería «sarx» y «erga»), sino la palabra de Dios, que alcanzará a Abraham como «epangelia» y ha alcanzado a los cristianos como «euangelion» (*Gal.* 3.8, 14; cf. 3.1 ss.; *Rom.* 4.13, 20 ss.). Dahl, *Volk*, 214; K. Gábriš, 'Zur Kriafit der Verheissungen (Zum *Gal.* 3.15-22)', *ComViat* 11 (1968) 251-64.

La conciencia de nuevo pueblo, como familia de hijos y hermanos abierta a la humanidad, nace no sólo de la situación escatológica, sino de que ésta ha sido iniciada por Cristo. La comunidad parte de su existencia originaria en Dios Padre y en el Señor Jesús, para entender la filiación de Abraham y la filiación divina. «La posteridad espiritual de Abraham (los que son de la fe), estaba destinada a llegar a ser posteridad divina. Pero era necesario, para realizar este milagro, la presencia de Cristo, el Hijo de Dios». Cerfaux, *Eglise*, 77. Que la iglesia es el Israel escatológico era un dato de la tradición prepaolina. Pablo ve y reflexiona esta experiencia desde la concentración cristológica (*en Khristōi*: *Gal.* 3.28; cf. 1.12; 2.4, 17; 5.6) y pneumatológica (*katà pneúma / pneúma*: *Gal.* 3.3; 4.29; 5.5, 25). Dahl, *Volk*, 213. Cristo, el Hijo de Dios, y el Santo Espíritu, Espíritu del Hijo, son los que han hecho que el viejo pueblo pase de la esclavitud a la libertad, de la minoría a la mayoría de edad, alcanzando la filiación y la herencia en plenitud. Pablo está llevando a sus últimas consecuencias la reflexión sobre el «nuevo pueblo» desde la realidad familiar.

La *epangelia* no fue sólo promesa de filiación, sino también de herencia (*Gen.* 13.15). El pueblo heredará la tierra (*Deut.* 4.21-38; 12.9; 19.14; *Num.* 26.52 ss.; 27.1-11, 32; 33.50 ss.; *Jos.* 11.23; *Ps.* 47.5; 135.12), que es del Señor (*Ex.* 15.17; *1 Sam.* 26.19; *Jer.* 2.7; 16.18; *Ps.* 68.10; 79.1). Cf. Pedersen, *Israel*, I-II, 357-9; A. Alt, *Die Landnahme der Israeliten in Palästina*, Univ-Progr. (Leipzig 1925); L. Rost, 'Die Bezeichnungen für Land und Volk im AT', en *Festschrift O. Procksch* (1934) 125-48. Para la comunidad campesina, que Pablo evangeliza, *kleronomía* tenía una significación helenística, a la que fácilmente podía traducirse la *epangelia* de Abraham. Cf. Burton, *ib.*, 185 ss., 224-27; W. M. Calder, 'Adoption and Inheritance in Galatia', *JThS* 31 (1930) 372-74; O. Eger, *Rechtsgeschichtliches zum Neuen Testament* (Basel 1918-19) 31-37. Posiblemente *kleronómōs* (*Gal.* 4.7) deba ser entendido en la disputa con los judaizantes. Aquí no se cuestiona tanto los bienes de la herencia (Cerfaux, *Eglise*, 77 ss.), cuanto quiénes son los herederos, si los hijos de la carne o los hijos por el Espíritu. El término tiene aquí sobre el trasfondo veterotestamentario un contenido escatológico y cristológico: «en la *kleronomía* se da el comienzo del cumplimiento: en Cristo, la "bendición de Abraham" ha alcanzado a los gentiles». Foerster, *ThW* III, 785. Cf. *Ef.* 1.11-14; F. Mussner, 'El pueblo de Dios según Efesios 1.3-14', *Concil* 10 (1965) 99-108. De este modo el nuevo pueblo asume y trasciende la filiación y la herencia del antiguo, porque lo que se heredará ya no será la tierra, sino el reino

en la nueva creación. J. D. Hester, *Paul's Concept of Inheritance*, A Contribution to the Understanding of Heilsgeschichte (London 1968) 68-69.

21 Para el análisis exegético de Gal. 4.21-31, cf. esp. Schlier, *Gal.*, 216 ss.; Burton, *Gal.*, 252 ss.; Lagrange, *Gal.*, 118 ss.; cf. también Volz, *Eschatologie*, 371-6; F. Mussner, 'Hagar, Sinai, Jerusalem. Zum Text von Gal. 4.25a', *ThQ* 135 (1955) 56-60; F. Montagnini, '«Il monte Sinai si trova in Arabia...» (Gal. 4.25). Nota sul tema «Lege e schavitù», *Bibor* 11 (1969) 33-7; P. A. Sisti, 'Le due alleanze (Gal. 4.21-31)', *ib.*, 25-32; H. Gese, 'Tò dè Hagàr Siná óros estin en tēi Arabiāi (Gal. 4.25)', *BZAW* 105 (1967) 81-94; F. Pastor, 'A propósito de Gal. 4.25a', *EstB* 31 (1972) 205-10.

22 La «Jerusalén de arriba» y su relación con la de abajo aparece en un contexto tipológico: Gal. 4.24 *hátinā estin allegoroúmena*. Las dos familias nacidas de Abraham son un acontecimiento, que expresa de antemano la acción de Dios en la comunidad de los últimos tiempos. Oepke, *Gottesvolk*, 272 ss. La alegoría usada por el judaísmo palestinese y helenístico (I. Heine-mann, *Philons griechische und jüdische Bildung* (Hildesheim 1962<sup>2</sup>) 138 ss., 454 ss.; Schlatter, *Theol. Jud.*, 235) está usada por Pablo aquí en un sentido nuevo. «Es un medio para explicar su nueva comprensión cristocéntrica "estaurocéntrica" de la Escritura». *ThW* I, 264. Isaac es aquí prototipo alegórico de los justificados por la fe. Sara la libre y sus hijos de la promesa = alianza de la fe = Jerusalén futura (y sus ciudadanos) = cristianismo y libertad de la ley. Lietzmann, 30 s. Para Schoeps, *Paulus*, 252 se trata de un midrasch especulativo helenístico, construido con una brutal arbitrariedad sobre un trasfondo apocalíptico poco claro. No se guarda la regla fundamental de la hermeneútica rabínica: «Ninguna palabra de la Escritura puede dejar su sentido originario» (Sabb. 63 a).

En efecto, Pablo aquí hace una interpretación alegórica, que desarticula la exégesis rabínica sobre Sara y sus hijos, entendida como Jerusalén celeste. Schürer, *Geschichte*, II, 265 s.; Moore, *Jud.*, 341 s. Este giro radica no tanto en el influjo del platonismo, cuanto en la conciencia escatológica y en la concentración cristológica. El ámbito de arriba (Gal. 4.28 *he dè áno Ierousalém; Heb. 12.22 Ierousalém epouraniōi; Apoc. 21.2 Ierousalém... ek tou ouranou*) «como ámbito de Cristo, es al tiempo el ámbito del Cristo que ha de venir». Bieder, *Ekklesia*, 3. De lo alto irrumpido el éskhaton en Cristo. «El nuevo eón, la Jerusalén celeste, está ya presente en la iglesia cristiana». Schlier, *ib.*, 224. La verdadera simiente de Abraham pertenece al eón futuro. Scharling, *Ekklesiabegrebet*, 62; Lagrange, *ib.*, 128. De este modo, el contexto judío queda trascendido. «Todo lo que hay arriba, lo hay también abajo» (M Ex. 15, 17; HR 150; cf. Ex. R. 33, 4). Arriba y abajo se corresponden la familia (b Ber. 166.17; a; b Sanh. 98 b, 99 b), el santuario, el altar y la misma Jerusalén (2 Bar. 4; b Taan. 5 a; b Chag. 12 b). Cf. K. L. Schmidt, 'Jerusalem als Urbild und Abbild', *ErJ* 18 (1950) 207-48; H. Bietenhard, *Die Himmlische Welt im Urchristentum und Judentum* (1951) 192-204.

Aquí la comparación de las comunidades queda asumida en la de los tiempos. La Jerusalén que parte del cielo y abarca la tierra (Zahn, *Gal.*, 238; Lagrange, *Gal.*, 128) está cualificada por el «arriba» y el «futuro». En efecto, la acción escatológica de Dios ha inaugurado la plenitud de los tiempos anticipándose desde el futuro y asumiendo el tiempo pasado. El Cristo, la verdadera simiente de Abraham, es el que realiza la continuidad del «entonces» con el «ahora», del viejo pueblo con el nuevo. Pero esto lo hace por el corte de los tiempos, al inaugurar el nuevo eón, que es el antípoda que sustituye al viejo. Käsemann, *Volk*, 27 ss. «La Jerusalén de arriba, que vive en la iglesia, es el reino que ejerce su dominio en la libertad sobre el fun-

damento de la promesa divina». Schlier, *ib.*, 224. De todas formas la comunidad escatológica no se identifica con el reino. «La iglesia en el presente, es decir, en este eón, sólo puede estar en camino hacia esta Polis» (la futura). Bieder, *Ekklesia*, 44. «La Jerusalén celestial y futura (cf. *Fil.* 3.20), entendida espiritualmente, está realizada provisionalmente en el más acá, en la comunidad de la nueva alianza». Oepke, *Gottesvolk*, 114.

23 El nuevo pueblo, nacido en el nuevo eón es una comunidad familiar. La Jerusalén de arriba es *méter hemôn* (*Gal.* 4, 26), la madre de los hijos de la promesa. Desde la tradición profética, Jerusalén es entendida como madre (*Is.* 50.1; *Jer.* 50.12; *Os.* 4.5, etc.) y este título se lo aplica la literatura rabínica al pueblo de Israel (Berakh 35 a = Sanh 102 a; p Berakh 9.14 c, 23), a la tierra (p MQ 3.81 c, 40) y a Jerusalén (Apoc. Bar. 3.1 ss.; 4 Esdr. 10.6 s.; Targ. HL 8.5). Cf. *StB* III, 373-4. Sara, que engendró el hijo *katà pneûma* (*Gal.* 4.2 a) es, en efecto, el prototipo de la comunidad en la que se engendran los hijos por el Espíritu del Hijo (Burton, *Gal.*, 266-7; Duncan, *Gal.*, 131). Pablo está llevando la reflexión hasta las últimas consecuencias. Se trata en último término de la legitimidad de la filiación. El Israel *katà sárka* es un hijo ilegítimo, propiamente no es hijo. El Israel *kata pneûma* es el hijo legítimo verdadero. Oepke, *Gottesvolk*, 204 ss. «Pues precisamente ahora la esclava y su hijo abandonan la casa y con ello la herencia y la libre y sus hijos, el Israel de Dios (6.16), reciben la herencia en el Espíritu». Schlier, *ib.*, 227.

La *epangelia*, en efecto, se ha cumplido en la comunidad escatológica, en la familia de los hijos libres, reunida de judíos y gentiles. Por ello es el «nuevo pueblo» de Dios, el verdadero *Israël tou theou* (*Gal.* 6.16). La expresión que paraleliza a la *Schemone esre*, 19 «Da paz y misericordia sobre nosotros y tu pueblo Israel» (*StB* III, 579), está dirigida frente a aquéllos que consideraban los bienes del viejo Israel, sobre todo la circuncisión, como presupuesto necesario para la condición cristiana y sólo bajo esta condición creían poder hablar de la pertenencia al pueblo de Dios. *ThW* III, 390-91. Por eso Pablo, con esta expresión, no hace referencia a los judeocristianos (cf. G. Schrenk, 'Was bedeutet Israel Gottes?', *Jud.* 5 (1949) 81-94; 'Der Segenswunsch nach dem Kampfepestel', *Jud.* 6 (1950) 170-90), sino a todos los creyentes judeocristianos y paganocristianos, que forman el Israel según el Espíritu, frente al Israel según la carne (*1 Cor.* 10.18; cf. *Rom.* 9.6; *Fil.* 3.3; *Gal.* 3.29; 4.23, 29). Cf. N. A. Dahl, 'Zur Auslegung von Gal. 6, 16', *Jud.* 6 (1950) 161-70.

24 Para el análisis exegético, cf. Michel, *Röm.*, 249 ss.; Käsemann, *Röm.*, 264.; Schlatter, *Gerechtigkeit*, 307 ss.; Lagrange, *Rom.*, 248 ss.; Nygren, *Röm.*, 268; Sanday-Headlam, *Rom.*, 276 ss.; Leenhardt, *Rom.*, 149 ss.; Barth, *Röm.*, 346 ss.; Lietzmann, *Röm.*, 93 ss. Cf. también Oepke, *Gottesvolk*, 209 ss.; Müller, *Gottesgerechtigkeit*, 33 ss.

25 El texto de *Rom.* 9.33 sobre la piedra de escándalo es una «expresión de polémica consciente y empalma con una tradición más antigua». Michel, *ib.*, 252; J. Jeremias, *ThW* IV, 275 s. Siguiendo la tradición comunitaria (*Mat.* 21.42; *1 Pedr.* 2.6), Pablo describe el acontecimiento escatológico con la imagen de la piedra de escándalo de Isaías. La cita está compuesta fundamentalmente de dos textos: *Is.* 28.16 y 8.14. El pasaje primero se encuadra en un contexto de denuncia contra las injusticias de los dirigentes del pueblo (28.7-14), anunciando la acción de la justicia de Dios que se avecina. «He puesto en Sión por fundamento una piedra, piedra probada, piedra angular, de precio, sólidamente asentada; el que en ella se apoye no titubeará. Y del derecho hará regla y de la justicia hará nivel» (28.16, 17). Pablo toma la

cita en su referencia cristológica. El Mesías es el que realizará la justicia de Dios, siendo piedra, donde se asiente el nuevo pueblo. El pasaje segundo *Is.* 8.14 sitúa el primero en una perspectiva distinta, acentuando la acción de Dios en su juicio y en su castigo. La piedra no es sólo para asentarse (28.16), sino para tropezar y caer. «El será piedra de escándalo y piedra de tropiezo... Y muchos de ellos tropezarán, caerán y serán quebrantados» (8.14-15).

El centón de citas *Is.* 28.16 + 8.14 + *Ps.* 118.22 es anterior a Pablo. Michel, *Bibel*, 40-43. Seguramente se remonta a la primitiva comunidad de Jerusalén. Cerfaux, *Eglise*, 48. Claramente se advierte el carácter polémico que acentúa la conciencia eclesial de los creyentes frente a Israel. En el anuncio del evangelio se fundó la comunidad y el viejo pueblo quedó rechazado. En el judaísmo tardío se aplicó ya al Mesías el término *lithos*: *Dan.* 2.34 ss.; *Num.* 13.14; 27.13; *Jos. Ant.* 10.210; cf. 4 *Esd.* 13.6 s.; 12.36. Cf. *ThW IV*, 276-7. Pero la piedra está cualificada como *lithos proskómmatos*, es decir, como piedra con la que se tropieza (*Is.* 8.14; *Eclo.* 31.7), como *pétra skandálou* (*Rom.* 9.33). G. Stählin, *Skandalon*, Untersuchungen zur Geschichte eines biblischen Begriffs (Gütersloh 1930) 199, afirma que la cita de *Rom.* 9.33 hace referencia «1. Al rechazo (provisional) de los judíos por Dios, a causa 2. del rechazo de Jesús por ellos; 3. La fundación de la nueva comunidad de Dios». El acento pasa de la dimensión cristológica a la eclesiológica.

El Mesías en la tradición judía podía ser entendido como escándalo (Cf. Müller, *Anstoss*, 71-83), pero para Pablo este término tiene un carácter más acusado. La comunidad se edifica por el evangelio, que hace presente a Cristo como piedra (*1 Cor.* 3.11 *themélion... keimenon*; cf. *Ef.* 2.20), pero por ser el Mesías crucificado, se ha convertido de hecho en verdadero escándalo para los judíos: *1 Cor.* 1.23 *keryssomen Khristòn estauroménon, Ioudaiois mén skándalon*, Wilckens, *Weisheit*, 37; *ThW VII*, 353 s.). El Cristo crucificado, presente en la proclamación del evangelio, es el verdadero escándalo. «En la caída de Israel se manifiesta el carácter de *skándalon* de la cruz de Cristo. Por eso interpreta el apóstol el problema de Israel 9.30-10.21 por la doctrina de la justificación, pues ésta contiene para él la explicación del acontecimiento de Cristo». Müller, *Gerechtigkeit*, 37. Desde este fundamento cristológico podrá ahora entreverse cómo se produjo el paso del viejo al nuevo pueblo. Todo pende de la entrega en obediencia a la justicia aparecida. «En la fe se decide la acción de salvación y de destrucción de la piedra, Cristo». *ThW IV*, 280. La palabra de *Is.* 28.16 «el que cree en él no será confundido» sirve de paso a la reflexión eclesiológica.

26 El viejo pueblo de Dios, por el que Yahvé tenía celo (*Ex.* 20.5; *Ez.* 16.38; 23.25), tiene también celo por Yahvé (*Rom.* 10.2, *dsèlon theoù ékhousin*, cf. *Ps.* 68.10; 118.139; *Jud.* 9.4; *1 Mac.* 2.58); B. Noack, 'Celui qui court, *Rom.* IX, 16', *StTh* 24 (1970) 113-16), pero en último término se trata ante la mirada de Pablo, de la búsqueda de sí mismo. La *idia dikaiosyne* (*Rom.* 10.3) es la justicia adquirida por sus obras, sobre la base de sus privilegios, por el camino de la ley; cf. *Fil.* 3.9 *emèn dikaiosynen tèn ek nóμου*. Este fue el camino por donde el viejo pueblo corrió hasta la piedra de escándalo. En efecto, el pueblo es ya desde el principio una comunidad de derecho, construido en torno al decálogo, que tiene en la comunidad su puesto en la vida. Además, según ya analizamos, la vida de Israel en el judaísmo tardío se configura cada vez más por la ley, que llega a convertirse en la base de una ideología político-religiosa, que funda su preeminencia sobre los pueblos. Dahl, *Volk*, 43 ss. En *Rom.* 10.3 Pablo no habla de la «justicia propia» como hecho individual, al modo de *Fil.* 3.9, sino como hecho comunitario, que caracteriza al viejo pueblo. Müller, *Gerechtigkeit*, 73 ss. Esto ha sido

subrayado por Lohmeyer, *Grundlagen*, 159. «El concepto de comunidad judía está determinada por tres motivos, que son Dios, Ley y Mundo... La ley es el resumen y la norma de su existencia histórica y religiosa».

El viejo pueblo ha querido afirmar, establecer (*stésai*) «su» justicia por «su» ley. La reducción del teocentrismo al antropocentrismo es el pecado fundamental de la sinagoga, porque corre el riesgo de perder la *iustitia extra nos*. Oepke, *Gottesvolk*, 211 s. En contraposición aparece la justicia de Dios (*he tou theou dikaiosyne, he dikaiosyne theou*). Estas construcciones subrayan el *theou*, que es un gen. auctoris. No es ni una propiedad de Dios (Lagrange, *Rom.*, 95.253), ni una apropiación del hombre. «La justicia de Dios es un acontecimiento escatológico, que ahora ya se ha manifestado». Michel, *Röm.*, 254. Dios ha actuado su derecho en Cristo, abriendo los brazos a todos para ofrecerles la justicia de gracia. Pero el viejo pueblo se ha rebelado contra su señorío: *ouk hypetágesan* (10.3); *ou pántes hypékousan* (10.16), *laòs apeithòn kai antilégon* (10.21). Los dos caminos, el de la propia justicia y el de la justicia de Dios, determinan a dos pueblos, son «signos del viejo pueblo de Dios y del escatológico, como Moisés y Cristo». Müller, *Gerechtigkeit*, 73 s.

27 Según hemos visto, el puesto que la ley ocupaba en el viejo pueblo es ahora ocupado por Cristo. H. Windisch, *Paulus und das Judentum* (Stuttgart 1935) 22; Lohmeyer, *Grundlagen*, 139-46; Schmauch, *In Christus*, 161-73. El testimonio más claro es la exégesis cristológica de *Deut.* 30.11-14. Cf. A. M. Goldberg, 'Torah aus der Unterwelt? Eine Bemerkung zu Röm. 10, 6-7', *BZ* 14 (1970) 127-31. Estamos de nuevo ante un texto polémico. Este pasaje ha sido interpretado en la sinagoga refiriéndolo a la ley. Targ. Jer. 1. «Pues cerca de vosotros está la palabra en vuestras sinagogas; abrid vuestra boca para estudiarla; purificad vuestro corazón para hacerla» (*StB* III, 279). Pablo contrapone la palabra del *nómos*, al *rhēma tēs pisteos* (*Rom.* 10.8), que es el evangelio de la justicia aparecida en Jesús, el Cristo y el Señor. El procedimiento exegético es rabínico. El *tout'éstin* (6 b, 7 b, 8 b) no pretende en último término aclarar ni completar, sino traducir a otro lenguaje, a otro acontecimiento. «Donde nuestra palabra del AT hablaba de la ley, Pablo habla fundamentalmente de Cristo». Michel, *ib.*, 257; S. Lyonnet, 'Saint Paul et l'exégèse juive de son temps. A propos de Rom. 10.6-8', en A. Robert, *Mélanges Bibliques* (Paris s.f.) 494-506.

Estamos ciertamente en un contexto bautismal que habla de cambio de eones y de señoríos. Sabemos que la comunidad se funda «en el Señor Jesús Cristo» (*1 Tes.* 1.1; *2 Tes.* 1.1, 2; *1 Cor.* 1.1, 2; *2 Cor.* 1.1,2; *Rom.* 1.1, 4, 6, 7; *Fil.* 1.1, 2; *Col.* 1.1; *Ef.* 1.1, 2; *Film.* 1.3) y que los creyentes se incorporan a ella por la confesión de él y la sumisión a él. Está ocurriendo la disputa de Dios por su derecho sobre el cosmos. Los judíos se han rebelado intentando establecer su derecho frente al derecho de Dios, pero han perdido el suelo firme bajo sus pies, en la medida que ha llegado a su término la ley sobre la que se apoyaban. El *Kyrios Iesoûs*, representante del derecho de Dios, es el que ha realizado su señorío, reconocido en la *pistis* y *homología* de la comunidad. Esto significa que la comunidad por la confesión del Señor queda incorporada e instalada en el ámbito del derecho de Dios sobre el universo mundo. *Homología* tiene un carácter público, oficial, vinculante, definitivo. G. Bornkamm, 'Das Bekenntnis im Hebräerbrief', *GA* II, 192. Cf. Ditt. Syll. 284.16 ss.; 426.65; 517.46; F. Preisigke, *Wört. Pap. s. v. homologiein*; Mitteis-Wilcken, II, 1, 76; *ThW* V, 209 s. La comunidad realiza una aclamación ante la epifanía del *Kyrios* y se somete a él en obediencia, quedando incorporada al acontecimiento escatológico de salvación. En este sentido es el Señor Jesús quien, al poner término y sustituir el señorío de la ley, ha

realizado el paso del viejo pueblo al nuevo pueblo, hacia la nueva creación. La tensión entre ley y evangelio se ha resuelto por la identificación de la Sabiduría-Tora con Cristo. Cf. J. Suggs, '«The Word is near you»: Romans 10:6-10 within the Purpose of the Letter', en *Christian History and Interpretation*. Hom. J. Knox (Cambridge 1967) 289-312, esp. 311.

«La nueva comunidad vive en *Khristōi*, de manera semejante a como la vieja comunidad vivía en *nómōi* (Gal. 3.11; 5.4; Rom. 2.12, 20; 3.19)». Dahl, *Volk*, 217; F. Torm, 'Die erste christliche Gemeinde in ihrem Verhältnis zum Judentum', *ZStH* 13 (1936) 425 ss.; B. Rigaux, 'Law and Grace in Pauline Eschatology', *LouvSt* 2 (1969) 329-33. La *dikaio-syne theōū*, acogida como *dikaio-syne ek pisteos*, es en último término *dikaio-syne theōū en autōi* = en *Khristōi*, «participación del derecho de Dios en la nueva creación». Müller, *Gerechtigkeit*, 71.

28 «Esta identidad de la voluntad de Dios en la ley de Moisés y en el *nómos Khristoū* se manifiesta ciertamente como oculta, indirecta, solamente al creyente que mantiene el agudo corte entre Moisés y Cristo. Sólo porque Cristo es el fin de la ley, se establece ésta (cf. Rom. 10.4 con 3.31) y se cumple en su verdadera intención. Por eso la comunidad de Cristo, libre de la ley, entra como «verdadero Israel» en el puesto de Israel, en el cual la ley sólo podría desplegar su función de muerte». Müller, *Gerechtigkeit*, 97. La acentuación del acontecimiento escatológico en el señorío de Cristo, conduce sin duda a una concepción más apocalíptica que nomista de la comunidad (Cf. R. Bultmann, 'Kirche und Lehre im Neuen Testament', *ZdZ* 7 (1929) 9-43 = *GV* I, 153-87), pero no elimina de ningún modo el valor de la ley en ella. «Porque Cristo entró en el puesto de la ley, él es no sólo el término, sino el cumplimiento de la ley». Dahl, *Volk*, 217. Cristo ha transformado la ley por la manifestación de la justicia de Dios, llevándola a su plenitud. Cf. Bring, *Christus*, 35-72; P. G. Verweij, *Evangelium und neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion* (Utrecht 1960) 76-81.

Esto puede ser visto bajo distinta perspectiva. El Cristo muerto y resucitado ha establecido «el señorío del Pneuma». No trae una ley nueva, sino «la significación completamente nueva de la ley, un nuevo horizonte, una esfera nueva para la ley». Dülmen, *Theol. Ges.*, 223. Se ha convertido en «fuente y norma de vida en la nueva edad». Bandstra, *Law*, 186. La nueva comunidad bajo su señorío camina, pues, en la «ley de Cristo». Cristo es un «sí» a la intención originaria de la ley, y en su comunidad se da el pléroma del *dikaio-ma tou nó-mou* (Rom. 8.4). En el judaísmo hay una comprensión de la ley, que relaciona alianza-creación-ley-gracia. El orden de la creación expresa al tiempo la voluntad de la alianza. Cf. M. Limbeck, *Die Ordnung des Heils. Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Frühjudentums* (Düsseldorf 1971) esp. 190 ss. Cf. también *Von der Ohnmacht des Rechts. Untersuchungen zur Gesetzeskritik des Neuen Testaments* (Düsseldorf 1972). Empalmado con esta línea Pablo puede hablar del mandamiento del amor fraterno (Gal. 5.14; Rom. 13.10), que los resume todos (H. Hübner, 'Das ganze und das eine Gesetz. Zum Problemkreis Paulus und die Stoa', *KuD* 21 (1975) 239-56), e incluso decir que la comunidad escatológica, como el viejo pueblo, tiene una *nova lex*, *ho nómos Khristoū* (Gal. 6.2), que es signo y camino de su libertad (C. H. Dodd, 'Énnomos Khristoū', *Studia Paulina*, 102 ss.); E. Bammel, 'Nómos Khristoū', *StEv* 3 (1964) 120-28; F. Marín, 'Matices del término «Ley» en las cartas de Pablo', *EstEc* 49 (1974) 19-46; J. Blanck, 'Evangelium und Gesetz. Zur theologische Relativierung und Begründung ethischen Normen', *Diakonia* 5 (1974) 363-75; F. F. Bruce, 'Paul and the Law of Moses', *BJRyllLib* 57 (1975) 259-79) y que ha de ejercerse bajo la llamada y las exigencias de la misericordia de Dios (Rom. 12.1) «en Cristo» (Fil. 2.1),



«en el Señor Jesús» (1 Tes. 4.1; cf. 2 Tes. 3.12). Cf. *ThW* V, 793; H. Schlier, 'Vom Wesen der apostolischen Ermahnung nach Römerbrief, 12, 1-2', *Zeit*, 74 ss. Aunque tenga matizaciones distintas, este carácter radical de la paretis paulina no se anula, cuando Pablo incluye en el camino del seguimiento, algunas normas de la tradición. La nivelación neutral de libertad y legalismo no es una comprensión adecuada de su pensamiento. Cf. J. W. Drane, *Libertine or Legalist? A Study in the Theology of the Mayor Pauline Epistles* (London 1975); 'Tradition, Law and Ethos in Pauline Theology', *NT* 16 (1974) 167-68.

La ley no es *abgetane Vergangenheit*, como pretende Luz, *Geschichtsverständnis*, 136 ss., sino un pasado ambivalente que en su dimensión de pecado ha sido terminado por Cristo, pero que en su dimensión de promesa ha sido consumado por él, haciendo pasar a Israel hacia el «nuevo pueblo» de la «nueva ley». De todas formas, el momento de la continuidad no debe ser sobrevalorado. Es precisamente la concentración cristológica en el horizonte escatológico, el que obliga a Pablo, como veremos enseguida, a subrayar aún más la discontinuidad y la rotura con el viejo pueblo.

29 2 Cor. 3.16-4.6 contraponen la comunidad escatológica con la asamblea del desierto. Los elementos constitutivos, según vemos, revelan a ambas como reunidas en culto. Conviene que analicemos los presupuestos teológicos de estas afirmaciones apenas tematizadas. Sabemos que el kahal del desierto se hace presente en la asamblea cultural del templo. Aquí se nos abre una última dimensión fundamental para analizar el paso del viejo al nuevo pueblo de Dios. Pablo, desde luego, está en diálogo con creyentes venidos del helenismo, para los que podía ser familiar la concepción estoica de la inhabitación de Dios en el hombre: Sen. Ep. 41.2; Porphyr. ad Marcell. 19; *Sab.* 3.14; 2 *Mac.* 14.35; *Fil. Virt.* 188; *Somm.* 1, 149; *Sobr.* 62 s.; *Cher.* 106. Cf. M. Wenschkewitz, *Kultusbegriffe*, 70-230. Sin embargo a primera vista se advierte que esta concepción de templo de Dios no se aplica a la comunidad. «Ni en la estoa, ni en Filón encontramos este pensamiento, pues aquí estaba todo referido al individuo» (*ib.*, 176).

Pablo está hablando una vez más desde la tradición judía. El pueblo hebreo ha surgido como anfictionía en torno al culto de Yahvé. Cf. M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels* (Stuttgart 1930) 90 ss.; A. Alt, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palestina* (Leipzig 1930) 105; Hempel, *Ethos*, 77-87). Kahal tiene originariamente una dimensión cultural, aunque no sea exclusiva (*Deut.* 31.11; 2 *Sam.* 6.5, 15). La participación en el pueblo determinó el acceso a la reunión cultural (*Deut.* 23.2-9) y las faltas culturales pueden separar del pueblo (*Num.* 16.33; 19.20). El fin del llamamiento al kahal es para la celebración cultural. Rost, *Vorstufen*, 7-32; Pedersen, *Israel*, III-IV, 219 ss.; Dahl, *Volk*, 8 s. En el culto la bendición de Yahvé santifica y renueva a su pueblo. La manifestación del kabod, que se dio en el Sinaí, se da después en la tienda (*Ex.* 40.34 s.; cf. Rad, *ThAT* I, 247 ss.) y por fin en el templo. Allí está la casa de Yahvé (*Ps.* 23.6; 27.4; 84.3, 5; *Jer.* 7.10), allí habita él en medio de su pueblo (*Ex.* 15.13; 29.42 ss.; *Lev.* 26.11; *Num.* 35.34; 1 *Rey.* 8.13; *Is.* 8.18; *Zac.* 8.3; *Ez.* 43.7; *Ps.* 9.12; 46.5 ss., etc.). «Israel es el pueblo de Dios, que se reúne en torno al templo. La vida de Israel es una vida bajo la sombra del templo; del templo parte la bendición, la fuerza vital del pueblo como don de Yahvé a Sión». Dahl, *Volk*, 23, cf. Pedersen, *Israel*, III-IV, 180-200.

Claramente se advierte la implicación entre el elemento religioso cultural y el político nacional. En la literatura rabínica (Rost, *Vorstufen*, 141 s.; Krauss, *Syn. Alt.*, 2 ss.), kahal se usa para designar la reunión del pueblo en el templo, encabezado por el sumo sacerdote, presidente del sanedrín (M. Pes. 5, 5; M. Hor. 1.4.5; Tos. Pes. 4, 3; b. Pes. 64 b; M. Ex. 12, 6; HR. 17; cf. b. Hor.

2 b. 3 a). El templo era no sólo un recuerdo del Sinaí, donde el pueblo llegó a ser nación (Fil. Decal. 32.45; Rer. div. her. 251; Post. Cain. 143; 1 Mac. 2.56; Eclo. 46.7), sino hasta un símbolo de la independencia nacional. Pero junto con esta consideración del templo, aparece el proceso de escatologización del culto iniciado por los profetas. En los últimos tiempos, Dios habitará en el templo (Ez. 37.27; 43.1 ss.; Joel. 4.16 s.; Zac. 2.14-17; 8.1-3) llenando de gloria la ciudad santa (Is. 44.26, 28; 49.14-21; 52.9, 60; 60.14; Jer. 3.16 s.; Joel. 4.17) y congregando en ella a todos los pueblos de la tierra (Is. 2.2-4; 19.21-25; 25.16 s.; 49.6; 44.5; 45.14; 54.4; 66.18; Jer. 3.17; Zac. 2.14-17; 8.20-23). Esta línea profética se continúa de algún modo en la apocalíptica (et. Hen. 38.1; 53.65; 62.8), especialmente en Qumran: 1 QS 8.7 ss.; 1 QH 6.26; 7.9; H. Braun, *ThR* NF 29 (1963) 190; Klinzing, *Umdeutung*, 50 ss. La comunidad cree estar viviendo los últimos tiempos y por ello, frente a la impureza del templo de Jerusalén, ella se considera «la realización del templo escatológico» (92), su culto será la alabanza y el camino de los mandamientos (93 ss.). El tema eclesiológico del templo no procede, pues, del helenismo (Cerfaux, *Eglise*, 113), sino de la apocalíptica (Gärtner, *Temple*, 57) y ha llegado a ser un motivo teológico de la comunidad prepaulina (Oepke, *Gottesvolk*, 221).

El fragmento 2 Cor. 6.14 ss. es un buen testimonio de este empalme de la tradición primitiva con el contexto apocalíptico, incluso con Qumran. El texto revela, sin duda, una profunda huella apocalíptica (Fitzmayer, *Qumran*, 271 ss.; Gnllka, 'II Cor. 3. 14.7-1', 86 ss.). Tal vez Pablo esté respondiendo a la comprensión judaizante de sus adversarios, que considera a la iglesia como templo de Dios. Cf. H. D. Betz, '2 Cor. 6:4-7:1: An Anti-Pauline Fragment?', *JBL* 12 (1973) 88-108. La comunidad está encuadrada en el contraste de los eones y los señoríos, entre dos mundos, entre Belial (Tes. Rub. 2.4, 6; Or. Sib. 3.63) y Cristo. El *naòs theou* aparece en medio del acontecimiento escatológico. «Pablo entiende por templo la comunidad de Cristo, como el pueblo de Dios de los últimos tiempos», Wendland, *Kor.*, 213. «Ambos conceptos *naòs theou* y *laòs theou* son sinónimos; lo que une a ambos es la presencia de Dios (es decir, del Santo Espíritu 1 Cor. 3.16), que hace al «templo», «templo de Dios» y al «pueblo». «pueblo de Dios» (2 Cor. 6.16). El templo de Dios es santo (1 Cor. 3.17 a), y esta santidad no se puede destruir (cf. 1 Cor. 3.17 b). Por ello, el pueblo de Dios debe separarse de todo ser impuro (2 Cor. 6.14 a, 17 a-c)». Dahl, *Volk*, 221.

Dos rasgos, pues, cualifican al templo: la inhabitación (*enoikéso*, cf. Lev. 26.11 s.; Ez. 37.27) y la santificación (*eksélthate*, *akathártou*, *mè háptesthe*, cf. Is. 52.11; Jer. 51.45). Falta una acentuada concentración cristológica y pneumatológica, pero el fragmento ve la inhabitación y santificación (Astring, *Heiligkeit*, 133 ss.) en orden a la filiación. El *naòs* se ha transformado en *oikos*. Este último paso, sin embargo, está dado desde la teología del AT: 2 Sam. 7.14; Jer. 31.9; Is. 43.6; Os. 2.1. Dios da su filiación a los que entran en el señorío del Cristo. «Pablo pensaba en 2 Sam. 7.14, en la palabra que prometía al hijo de David la filiación de Dios. Desde Cristo, la promesa abarca también a los que son del Cristo». Schlatter, *Bote*, 579. Sobre este trasfondo teológico podemos afirmar con probabilidad que en 2 Cor. 3.16-4.6 tenemos una descripción implícita de la comunidad escatológica como nuevo templo.

30 Para el análisis exegético de 1 Cor. 3.16-17 cf. Conzelmann, *Kor.*, 96 s.; Schlatter, *Bote*, 137 s.; Lietzmann, *Kor.*, 17; Allo, *Cor.*, 63 ss.; Robertson-Plummer, *Cor.*, 66 ss.; Wendland, *Kor.*, 35 s.; Hering, *Cor.*, 31 s. Sobre Ef. 2.21-22 cf. Schlier, *Eph.*, 144 s.; Dibelius-Greeven, *Eph.*, 73; Dahl, *Eph.*, 37; Abbott, *Eph.*, 72 ss.; Gnllka, *Eph.*, 158 ss.

31 Los textos *1 Cor.* 3.16-17 y *Ef.* 2.21-26 son estadios nuevos y distintos en la reflexión de la iglesia como templo de Dios, por cuanto en ellos aparece la concentración cristológica y pneumatológica propia de Pablo. Se parte del horizonte escatológico. Ha aparecido la justicia y el derecho de Dios, que se consumará en el futuro. La comunidad está vista de cara «al día», que mostrará la autenticidad de su edificación por el apóstol y los demás que anuncian el evangelio (*1 Cor.* 3.12 ss.). Son apelados «los miembros de la comunidad cristiana, cualificada por tal futuro y que hoy ya se saben estando "ante el rostro de Cristo", como juez del mundo». Käsemann, 'Sätze', *EVB* II, 70. Efectivamente «Pablo hace referencia a la espera apocalíptica del templo del tiempo final y lo espiritualiza: a) convirtiéndolo en símbolo de la comunidad escatológica (por tanto presente); b) por la introducción del Espíritu», cf. 6.19». Conzelmann, *ib.*, 97. Cf. Kelvey, *Temple*, 92 ss.

*El templo se edifica sobre Cristo.* El apóstol, como «sabio arquitecto», edifica la comunidad (*1 Cor.* 3.10). *Oikodomein* tiene primariamente una dimensión comunitaria. Vielhauer, *Oikodome*, 79 ss.; P. Bonnard, *Jesus Christ edificant son église*. Le concept d'édification dans le NT (1948); Schnider-Stenger, 'Edificación', 458-64. El apóstol funda la comunidad dándola el fundamento, *themelion étheka* (3.10). Este término, con una implicación cristológico-eclesiológica (*Rom.* 10.20; cf. *ThW* III, 63), parece ser término técnico, que expresa el «fundamento que está ya puesto». Fridrichsen, 'Themelios', *1 Kor.* 3, 11', *ThZ* 2 (1946) 316 s. La iglesia, en efecto, es una *oikodomè theou*, edificada sobre Cristo. Cf. Pfammater, *Bau*, 5, 123, 166-92. Seguramente no hemos de pensar aquí en su presencia en la cena, que haría de la comunidad un templo, como quiere Sandvik, *Kommen*, 77 ss. El fundamento es «la predicación de Cristo». Lietzmann, *ib.*, 16 s. «Este es el fundamento de su existencia y le da su posesión, su fuerza, su ley, su meta», Schlatter, *ib.*, 133. «Todo el templo procede de Cristo, toda la edificación se hace a partir de él, en dependencia de él y según él». Congar, *Templo*, 188. El apóstol no edifica con autonomía, sino «sobre aquello que ya aconteció por Dios en Cristo». Wendland, *ib.*, 34. Cf. *ThW* V, 144. Este mismo hecho, pero con una perspectiva distinta, se expresa en *Ef.* 2.20, llamando a Cristo *lithos akrogoniaios*. El término *synarmologeisthai* (2.21), parece confirmar que más que el fundamento subyacente (Percy, *Probleme*, 329 ss., 485 ss.; Mussner, *Christus*, 108 s.; Congar, *Templo*, 180 s.) se trata de la «clave de bóveda», que mantiene y ultima toda la construcción. Cf. J. Jeremias, 'Der Eckstein', *Angelos*, 1 (1925) 65-70; 'Kephale goniai-akrogoniaios', *ZNW* 29 (1930) 65-70; 'Eckstein-Schlussstein', *ZNW* 36 (1937) 154-7; *ThW* I, 792 s.; IV, 277-79; *RAC* I, 233 s. Cf. también Vielhauer, *Oikod.*, 127; Wikenhauser, *Leib*, 161; Dahl, *Volk*, 258; Cerfaux, *Eglise*, 260 s.; Merklein, *Amt*, 144 ss.

*El templo se edifica en el Espíritu Santo.* El *Pneuma theou* es quien habita en el templo (*1 Cor.* 3.16). Por eso el templo santo es una habitación de Dios en *pneumati* (*Ef.* 2.22). F. Ruffenach, 'Nescitis quia templum Dei estis' (*1 Cor.* 3.16; 6.19; *2 Cor.* 6.16)', *VD* 13 (1933) 37-40. Conocemos ya la implicación en *pneumati* / en *Kyriōi*. «Esta casa de Dios es tal que existe por la fuerza del Pneuma y en el Pneuma. Se podría decir en vez de esto *katoiketèrion pneumatikón*. Cf. *1 Pedr.* 2.5 *oikos pneumatikós*». Schlier, *ib.*, 145. El Señor con la fuerza poderosa de su Espíritu convierte el *oikos* y la *oikodomè* en *naós* y *katoiketèrion* (*Ef.* 2.17-22). Mussner, *Christus*, 106 ss. La tradición paulina no ha espiritualizado tan sólo la asamblea cultual con sus elementos (Yahvé-gloria-templo-pueblo), sino que ha concentrado la existencia del nuevo pueblo, como asamblea cultual, en el Señor, que es el Espíritu. Cf. A. M. Denis, 'La fonction apostolique et la liturgie nouvelle en Esprit. Etude thématique des méphaphores pauliniennes du Culte nouveau', *RSPHTh* 42 (1958) 401-36, esp. 411-24. El culto en el nuevo templo ya no tiene nada que ver con el

viejo aparato cultural. «Nosotros, pues, somos la circuncisión, los que damos culto en el Espíritu de Dios (*hoi pneúmati theou latreúontes*) y nos gloriamos en Cristo Jesús y no confiamos en la carne». *Fil.* 3.3. La *logiké latreía* (*Rom.* 12.1) de los cristianos es la entrega del cuerpo, de la propia persona a la voluntad de Dios, es decir, la obediencia al Señor en el Espíritu, para realizar su señorío en la cotidianidad del mundo. Cf. Corriveau, *The Liturgy of Life. A Study of the Ethical Thought of st. Paul in His Letters to the Early Christian Communities* (Bruxelles-Paris 1970) 158 ss. Pablo desde la concentración cristológica y pneumatológica asume actitudes éticas de los gentiles y muestra que en la nueva comunidad cultural, ante el rostro del Señor de los mundos, se convierten en servicio espiritual de culto. Käsemann, 'Gottesdienst', *EVB* II, 198 ss.; Cerfaux, *Eglise*, 127.

En este nuevo templo ya no hay muro de separación. Cristo lo ha destruido (*Ef.* 2.14, *tò mesótoikhon tou phragmou lysas*). El muro es el *nómos tòn entolón* (2.15) que dividía la humanidad separando a todos los pueblos, *apellotrioménoi tēs politeias tou Israel* (2.12). Schlier, *Eph.*, 125 ss. «Prácticamente se identifica este muro con la ley mosaica, que causaba la enemistad. La ley hacía del libre acceso a Dios un privilegio del pueblo de la alianza». Dahl, *Volk*, 35. Ellos eran como *ksénoi kai pároikoi* (2.19), pero ahora han entrado en el mismo *oikos*, teniendo acceso al Padre en el Espíritu, convirtiéndose en *oikeioi tou theou* (2.19). Esta casa donde todos son uno bajo el mismo Padre, en el mismo Señor, por el Espíritu, es el nuevo «templo de Dios» (2.22). Mussner, *Christus*, 76-118; 'Volk Gottes' im Neuen Testament', *TThZ* 72 (1963) 169-78, esp. 175 ss.; Corriveau, *Liturgy*, 188 ss. Ahora comprendemos el paso del viejo al nuevo pueblo. Como habían dicho los profetas, en los últimos tiempos, los gentiles vendrán a la ciudad, a la casa, al templo de Dios. Es la prueba de que la *epangelia* ha pasado a la humanidad entera. Esta es la gran apocalipsis del misterio de Cristo (*Ef.* 3.3): «que los gentiles son con-herederos y con-corporales y con-participes de la promesa en Cristo Jesús, por el evangelio» (3.6). En Pablo y en la tradición paulina se trasciende la reflexión eclesiológica del nuevo pueblo de Dios, hacia la nueva humanidad.

32 Tal vez algunos datos de la experiencia comunitaria pudieran sugerir a Pablo esta perspectiva. En primer lugar, la creación fue un paso de la nada al ser. Una *creatio ex nihilo* fue la llamada de Abraham a la justicia, para iniciar la familia de los hijos: «llamando lo que no es al ser» (*Rom.* 4.17). Pero, sobre todo ahora, al constituirla en la plenitud de los tiempos, Dios ha tomado la basura del mundo, los pobres, los débiles, los innobles; «ha escogido lo que no es, para confundir a lo que es» (*1 Cor.* 1.28). Frente a los hombres que se glorían en su saber y en su poder, frente a los poderosos, el Cristo crucificado ha hecho la justicia en la nada de los débiles.

En segundo lugar la creación fue iniciada en un hombre, padre de todos. En la comunidad reunida aparece Cristo, el Hijo del Padre, que hace sus veces como primogénito entre los hermanos. El es la imagen de Dios (*2 Cor.* 4.5) y en su imagen han sido configurados todos. Como los hijos llevan la semejanza del padre, así todos llevan su imagen, son hijos de él y por él. Por eso está a la cabeza de la familia, como Señor.

En tercer lugar, la creación hizo de todos uno en el primer padre. Ahora, en la iglesia se han roto las diferencias que existían en el mundo. La unidad de los orígenes se había deshecho por barreras que separaban a unos hombres de otros. Las diferencias sociales, raciales, culturales, sexuales, religiosas deshicieron la familia hecha a imagen y semejanza del Creador. Ahora en el Hijo, que es su verdadera imagen, se ha reinstaurado la soli-

daridad de la unidad, pues en él no hay judío, ni griego, libre ni esclavo, hombre ni mujer (*Gal.* 3.28).

La familia de hijos y hermanos parece que no sólo ha consumado el viejo pueblo, sino que también ha recreado la vieja humanidad. En el fondo este paso en la eclesiología de Pablo se ha hecho posible desde la concentración cristológica. El Cristo de Israel es el Hijo de Dios para todos los pueblos de la humanidad. La familia de los hijos en él, la simiente de Abraham, es las primicias de la nueva creación. Pero la intuición nacida de la misma vida comunitaria exigía una larga reflexión, atestiguada en los textos.

33 Para el análisis exegético de *Rom.* 3.23-25, cf. Michel, *Röm.*, 105 ss.; Schlatter, *Gerecht.*, 143 ss.; Lietzmann, *Röm.*, 50; Nygren, *Röm.*, 116 ss.; Althaus, *Röm.*, 32 ss.; Sanday-Headlam, *Rom.*, 84 ss.; Lagrange, *Rom.*, 73 ss.; Käsemann, *Röm.*, 85 ss. Pablo proclama aquí el «ahora» del acontecimiento salvador (3.21, *nyni dé*; 3.26, *en tōi nyn kairōi*), contraponiéndolo al «entonces» (1.18-3.20). El fragmento se sitúa en el horizonte de universalidad abierto en *Rom.* 1.17: *pánti tōi pisteuonti*. El resumen de toda la historia pasada de la humanidad es que «todos (*pántes*) pecaron y carecen de la gloria de Dios» (3.23). Cf. Weber, *Jüd. Theol.*, 222; Kittel, *Herrlichkeit*, 192; Jervell, *Imago*, 180 ss. En *1 Cor.* 11.7 aparece la implicación entre *dóksa* y *eikón* y tal vez en la pérdida de la gloria haya una cierta referencia a la pérdida de la imagen. En el judaísmo tardío se piensa que Adán al pecar perdió la *dóksa* y el *eikón* (*Gen.* 1.25 a 2, 4; *gr. Ap. Bar.* 4.16; *vit. Ad.* 20 s.). Cf. Michel, *ib.*, 105. En este contexto el fragmento eucarístico de 3.24, 25 recibe una nueva acentuation. El añadido *doreàn tēi autoū kháriti* del v. 24 (Bultmann, *PhNT* 49; Käsemann, *EVB* I, 96) trasciende la comprensión judía de la justicia, para verla como la fuerza salvadora, en la que Dios bondadosamente es fiel a su mundo y a su pueblo.

La *dikaioyne theou* se manifiesta como *kháris* no en el marco de la alianza restituida, sino de la humanidad entera que se somete a Dios «por la fe» (v. 25). Stuhlmacher, *Gerechtigkeit*, 89-90. En los vv. 25-26 hay claramente un paso del marco judío al helenístico, del horizonte del nuevo pueblo al de la nueva humanidad. En efecto, Dios por la paciencia y el perdón de las culpas pasadas (Kümmel, 'Páresis', 158) ha sido fiel a la alianza con el viejo pueblo. Pero Pablo no piensa sólo en la restitución, sino en la antítesis. «No la historia salvífica de Israel, empezada por Moisés, sino el mundo del Adán caído bajo la ira de Dios es para Pablo la contraposición del *kairós* presente, que es por ello el tiempo del cuerpo de Cristo, que se extiende por el mundo, y de la misión de los paganos». Käsemann, *EVB* I, 100. La raíz de esta trasposición del horizonte, piensa Stuhlmacher, *ib.*, 91, está en una cristología que ve a Cristo como representante e instrumento de Dios, fiel a su creación.

34 *2 Cor.* 5.16 no es un paréntesis incidental dentro del contexto (Kümmel, *Kor.*, 205; Bultmann, *Ex. Prob.*, 15 ss.) sino que está integrado en la misma reflexión. Pablo va hablar del servicio apostólico de la reconciliación, destinado al mundo universo, en diálogo con las posiciones defendidas por los apóstoles llegados a la comunidad, que se glorían de ser «servidores de Cristo», siendo «hebreos», «israelitas» y «simiente de Abraham» (*2 Cor.* 11.22). Estos se glorían en *prosópōi* (5.12), que es lo mismo que decir *katà sárka* (11.18). Se advierte claramente que los nuevos apóstoles acentúan como dato esencial su pertenencia a Israel y el empalme de éste con la comunidad cristiana. Cf. Schoeps, *Paulus*, 73 ss.

Frente a ellos Pablo ve el acontecimiento de Cristo dirigido a todos: *heis hypèr pánton apéthanen* (5.14), *pántes* (15), *hypèr pánton* (15). Ya sabemos

que el *pántes* en la reflexión de Pablo se contraponen a Israel, a la circuncisión y a la ley. Cf. *Rom.* 3.21 ss. En el acontecimiento escatológico aparecido en Cristo Dios no mira el rostro de nadie (*Rom.* 2.10), ni su descendencia, ni su carne, ni su historia. Por eso queda excluido el apoyarse y gloriarse en ellos. Lo que acontece *nÿn* (5.16), no es la restauración de Israel, sino la reconciliación del mundo, la *kainè ktisis* (5.17). El *hóste* inicia una consecuencia que se deduce de este hecho. «Nosotros», es decir, la comunidad de los que han muerto por la muerte de Cristo y ya no viven para sí mismos, sino para el Crucificado y Resucitado (15), «ya no conocemos desde ahora a nadie según la carne». Probablemente el *hemeis* no se refiere a Pablo, sino a la comunidad. Cf. F. Lofthouse, 'Singular and Plural in Saint Paul's Letters', *ExT* 58 (1946) 179-82.

La implicación entre cristología y eclesiología en este tránsito de perspectivas se apunta en 16b: «y aún a Cristo, si le conocimos según la carne, ahora no lo conocemos así». Esta expresión referida a Pablo se ha querido interpretar como respuesta al reproche que le han hecho los judaizantes de no haber conocido a Jesús y de no interesarse para nada en sus relaciones terrenas. Lietzmann, *ib.*, 125. «Las relaciones personales han caducado ante la grandiosa novedad cristiana. Poco importa que se haya o no conocido a Cristo: aún los mismos que lo han conocido en su humanidad real ya no lo conocen bajo este ángulo». Cerfaux, *Christ*, 139. Para este problema cf. Kümmel, 'Jesus und Paulus', en *Heilsgeschehen*, 169-91, 439-56; Baek, *Paulus*, 7-37; R. Bultmann, 'Jesus und Paulus', *Exegetica*, 210-29; Blanck, *Paulus*, 304 ss.; H. W. Kuhn, 'Des irdische Jesus bei Paulus als traditionsgeschichtliches und theologisches Problem', *ZThK* 67 (1970) 295-320; J. W. Frazer, 'Paul's Knowledge of Jesus: II Corinthians V.16 once more', *NTS* 17 (1971) 293-313. Posiblemente tampoco podemos concluir de 16b que Pablo compartiera y anunciara primero a Cristo desde la comprensión judaíta y que después ampliara su horizonte universalista. Lietzmann-Kümmel, *ib.*, 126.205. Más probable parece que estemos aquí ante dos cristologías y eclesiologías distintas, vividas por dos comunidades también distintas. Pablo, que desde su conversión ha visto trascenderse los límites de Israel hacia la ecumene, dialoga aquí con los nuevos apóstoles que acentúan más los vínculos de la comunidad escatológica con el viejo pueblo. Sólo en este contexto podemos valorar el giro cristológico de Pablo, al trascender el «Cristo según la carne».

35 Pablo habla pensando en la comunidad reunida en el Padre y en el Señor Jesús. Fue convocada por el servicio apostólico de Pablo, Silvano y Timoteo (1.19), pero el evangelio fue «Cristo Jesús, el Hijo de Dios» (1.19). El anuncio fue una respuesta a las promesas. Cristo es el «sí personificado» de Dios a ellas. Lietzmann, *Kor.*, 103. Se trata de una palabra no sólo dicha, sino hecha, acontecida en él: *nai... gégonen* (1.19). Con este «sí» se cumplen todas las promesas del AT: «establecimiento del Reino de Dios, renovación del pueblo de Dios». Wendland, *Kor.*, 171. Pero probablemente el *hósai gár epangeliai* (1.20) trasciende las promesas hechas a Abraham, iniciador del viejo pueblo. En este «sí» acontece la llamada, la aceptación y la reconciliación de la humanidad. «Todo lo que hay de las divinas promesas, se confirma por este "sí" convertido en hecho en Cristo». Schlatter, *Bote*, 482. En este sentido Pablo empalmaría con la tradición cristiana que entiende a Cristo como *ho amén*, *ho mártys ho pistós kai alethinós*, *he arkhè tés ktíseos* (*Apoc.* 3.14; cf. 1.5; 19.115).

A este «sí» y «amen» de Dios, la comunidad responde con otro «amen». El v. 20 es sin duda un texto litúrgico, que empalma con el fragmento bautismal de 21-22. La comunidad no actúa de por sí. Es Cristo quien actúa

en ella y por ella: *di autoû tò amèn tōi theōi pròs dóksan* (v. 20). El amen comunitario está actuado por Cristo, es decir, está proclamado por él, que se ha incorporado la comunidad a su comunión. El *di'hemòn* más que a Pablo y a sus colaboradores (Bachmann, *Kor.*, 76; Schettler, *Formel*, 455) se refiere seguramente al acto de aclamación de la comunidad entera. Cristo dice el amen y la comunidad proclama el amen (cf. *1 Cor.* 14.16). Es una glorificación de Dios por él. Kümmel, *ib.*, 198. «Puesto que en Cristo está el *naí* de Dios, la realización de sus promesas, resuena también por él (=por la *ekklesia*) el amen, la respuesta de la comunidad al sí de Dios, y con ello el sí de Dios se afianza (*bebaiòn*, v. 21) entre ellos». Schlier, *ThW I*, 341. Cristo, el Hijo de Dios, es, pues, la fidelidad última y definitiva de Dios a la creación y a la humanidad, que en su eterno beneplácito fueron proyectadas y amadas.

36 En *2 Cor.* 5.16 s el *katà sárka* determina más bien a *egnókamen* que a *Khristòn*. Sobre este problema cf. O. Michel, 'Erkennen dem Fleisch nach', *EvTh* 14 (1954) 22-29. A simple vista pudiera parecer que el conocer según la carne expresa el conocimiento por la facticidad histórica, el juicio «según las medidas humanas». Schweizer, *ThW VII*, 131. Pablo acentuaría que el conocimiento personal del Jesús terreno no es esencial, «porque la fe se dirige al Resucitado, que por el don del Espíritu ha actuado la nueva creación de los creyentes (*Rom.* 7, 6)». Kümmel, *Kor.*, 205. En efecto, «Cristo es el Resucitado, el Ascendido, el que está presente para su comunidad en el Espíritu y actúa así en ella; por eso se le debe conocer y juzgar como tal». Wendland, *Kor.*, 202.

El problema está en la significación de *sárks* en *2 Cor.* 5.16. Sabemos que «carne» puede significar creaturalidad en su dimensión cósmica. Encontramos en los escritos de Pablo expresiones muy cualificadas, que usan el término para designar la descendencia y la pertenencia corporal a Israel. El viejo pueblo es *Israèl katà sárka* (*1 Cor.* 10.18) frente al *Israèl tou theou* (*Gal.* 6.16). Abraham es el *propátor hemòn katà sárka* (*Rom.* 4.1). Ismael es *ho katà sárka gennethis* (*Gal.* 4.29; cf. 5.23). Los judíos, respecto de Pablo, son *syngeneis katà sárka* (*Rom.* 9.3; cf. 11.14). Incluso Jesús, el Cristo, es *genómenos ek spérmatos David katà sárka* (*Rom.* 1.3), *ho Khristòs tò katà sárka* (9.5). En estos pasajes *sárks* no es la mera realidad fáctica de la vida (Bultmann, *ThNT* 237), sino la realidad comunitaria de un pueblo con sus rasgos biológicos y su herencia histórica. Sand, *Fleisch*, 149 ss.

El *katà sárka* puede cualificar el ser y el conocer (Bultmann, *ib.*, 238-9). Un hebreo puede conocer según la carne al Cristo según la carne. Es decir, desde la perspectiva de su propia sangre y su propia historia puede asentar sus privilegios en el Mesías de Israel, que sería el privilegio mayor de todos. Este conocer con los medios de la carne, para los intereses de la carne, llevaría a los creyentes judíos a una comprensión nacionalista de la salvación, a una valoración del propio poder, despreciando lo que no vale, ni es. Schlatter, *ib.*, 560 s. El Cristo según la carne es el Mesías de Israel, por quien Israel establecerá el reino de Dios, manteniendo su prioridad entre los pueblos. Cf. Oostendorp, *Another Jesus*, 52-8. Sin embargo Pablo, desde el instante de su conversión (*Gal.* 1.15-17) ha visto en el Cristo al Hijo de Dios, el Señor de todos (Blanck, *Paulus*, 190 ss.). «La revelación del Hijo de Dios significaba para él un corte brusco con el pasado. Esto agudizó sus ojos para ver que por la cruz y la resurrección de Cristo lo viejo había pasado, y a lo viejo y pasado pertenecía para él también un conocimiento del Cristo "según la carne" (*2 Cor.* 5.15-17)». Dahl, 'Messianität', 90. Esto hará que el «Cristo según la carne» de Israel y para

congregar a todos en Israel, se convierta en el Hijo de Dios que tira el muro de la separación, inaugurando la nueva creación y la nueva humanidad que tiene acceso al Padre por él en el Espíritu.

37 La concepción de Cristo, como nuevo Adán, empalma con la reflexión de la apocalíptica y el rabinato. Cf. A. Vitti, 'Christus-Adam. De Paulino hoc conceptu interpretando eiusque ab extraneis fontibus interdependentia vindicanda', *Bibl* 7 (1926) 121-46; 270-85; 384-401. El punto de partida, sobre el que se centran los textos paulinos, es *Gen.* 1.26-7. Pero también aquí se interpone la perspectiva del judaísmo tardío. El «creó Dios al hombre a imagen suya» (*Gen.* 1, 27) provocó a una reflexión sobre la grandeza y la gloria de Adán. Parece que la elegía al rey de Tiro en *Ez.* 28.12 ss., es un fragmento referido originariamente al primer hombre antes y después de su caída. «Eras el sello de la perfección, lleno de sabiduría y acabado en belleza» (28.12). «Vestido de todas las preciosidades» ... «te pusieron junto al querubín colocado en el monte santo de Dios» (28.13, 14). En el elogio de los patriarcas de *Eclo.* 44.1-50.24, al hablar de los padres que vivieron en el curso de las edades encabezando al pueblo, se asegura que «sobre todos cuantos han vivido está la gloria de Adán» (49.19).

La imagen de gloria se expresa por su proximidad a los ángeles (eslav. *Hen.* 30.11-12) y la superioridad sobre los animales (*Apoc.* *Mos.* 11.24; *Vit.* *Ad.* 27), que manifiesta su señorío sobre el mundo (*Apoc.* *Mos.* 39; *Vit.* *Ad.* 47). Para Filón la gloria excelente de Adán (*Op. mund.* 136-9; *Quaest. Gen.* 1, 32) se funda en último término en su ser imagen de Dios, a través del Logos (Dios = *parádeigma* | Logos = *eikón* | hombre = *kat'eikóna*) (*Leg. alleg.* 3.96; *Quis. rer. div.* 230-32; cf. *Conf. Ling.* 146; *Somn.* 1, 215). La teología del *eikón* en el judaísmo tardío abarca desde la implicación con Dios a la implicación con el mundo, con lo cual la imagen aparece en su constitutiva relacionalidad. Cf. esp. Jerwell, *Imago*, 38 ss., 66 ss., 96 ss.

Acentúan la procedencia judía, de esta cristología de la imagen: Moore, *Judaism*, 425, 479; Davies, *Rab. Jud.*, 36-57. Sobre la reflexión de Filón, cf. A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God II* (London 1927) 16-22; E. Stein, *Philo und der Midrasch* (Giessen 1931) 1-10. Sobre la relación con la concepción gnóstica del hombre originario W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (Göttingen 1907) 220 ss.; Marmorstein, *WZKM* 35 (1928) 242-75; G. Quispel, 'Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition', *ErJ* 20 (1953) 195-234. Para esta problemática cf. las anotaciones críticas de Colpe, *Relig. Schul.*, 171 ss. Sin excluir el influjo gnóstico, creemos que cuando Pablo habla de Cristo como Adán, parte de la comprensión del AT y del judaísmo tardío, traduciéndola al horizonte universal de la ecumene, como en otro sentido lo pretendía hacer Filón. El dato nuevo, que reinterpreta todos los demás, es que en Cristo ha ocurrido el acontecimiento escatológico. «Como al comienzo del *aión hoûtos* está Adán, como primer hombre, así está el Cristo resucitado al comienzo del *aión méllon*, como iniciador de la creación consumada, redimida por Dios». *ThW I*, 143.

38 La comunidad reunida ha visto en sus corazones «la iluminación del acontecimiento de la gloria de Dios en *prosópōi Khristoû* (2 *Cor.* 4.6), que es *eikón tou theoû* (2 *Cor.* 4.4) cf. J. Aduriz, *El tema de la luz en las epístolas de S. Pablo* (Buenos Aires 1954) 36 ss. «Cuando Pablo, empalmado con *Gen.* 1.26, llama a Cristo imagen de Dios, dice la expresión más central de su teología». Schlatter, *Bote*, 528. Indudablemente trasciende a los profetas y a Moisés, con los que él mismo puede compararse, y se sitúa en Adán, desde quien puede explicar mejor la realidad del Señor Jesús. En el judaísmo tardío sabemos que se da una implicación entre *dóksa* y *eikón*,



que Pablo recoge: *1 Cor.* 11.7; *Rom.* 1.23; 3.23; 8.29 s. Cf. Michel, 'Paul. Christ.', 239; Jerwell, *Imago*, 174 s. Es precisamente «en el rostro» de Adán, donde aparece la gloria como imagen (Jub. 12.4; eslav. Hen. 33.4; 4 Esd. 8.23; et. Hen. 14.18-22; Apoc. Abr. 17.14 s.), ya que el *prósopon* es la expresión de la personalidad entera. La designación *eikōn theou* es un dato, que Pablo encuentra en *Gen.* 1.27 y que aplica a Cristo sobre el presupuesto de que él es el último Adán (*1 Cor.* 15.45 ss.). Kittel, *ThW* II, 394. Pero al considerar a Cristo, el nuevo Adán, en cuanto imagen, habla del Dios que «se manifiesta a sí mismo». Kümmel, *ib.*, 201. «En el «eikōn» (Abbild) se hace visible el «Urbild» en su ser y en su realidad». Wendland, *ib.*, 187; Henrici, *Kor.*, 206.

Ahora bien, esta manifestación radica en último término en la filiación. Windisch, *Kor.*, 137. «El ser-imagen de Jesús es sólo un intento de hablar en otra forma de su ser hijo». *ThW* II, 394. Es lo que aparece también en *Jn.* 14.9: «el que me ha visto a mí, ha visto al Padre». *Eikōn* dice además relación a *apaúgasma* y *kharaktér*. Cf. Eltester, *Eikon*, 151. Por ello aparecen estos conceptos unidos al de Hijo (*Heb.* 1.2-3). Dentro de este contexto de la tradición comunitaria se encuadra el *en morphē theou hypárkhon* (*Fil.* 2.6). *Morphē* significa no sólo «forma de aparición» (cf. Behm, *ThW* IV, 759, n. 2), sino la posición (Schweizer, *Erniedrigung*, 95-6); la condición y el modo de ser (cf. C. Spicq, 'Notes sur MORPHÉ dans les papyrus et quelques inscriptions', *RB* 80 (1973) 37-45). Schweizer, *ib.*, 96, n. 383, en efecto, trae como paralelo a *Gen.* 1.26 donde Adán es constituido en el puesto de Señor sobre toda criatura (Köhler, *ThAT* 133 s.), pero aquí antes de dominar, se trata de ser (*hypárkhein / einai*, cf. Bauer, *WNT*, 1658). En este sentido *morphē* es ser, forma de ser (Gnilka, *Phil.*, 114; Käsemann, 'Krit. Anal.', 67; Bornkamm, 'Christus-Hymnus', 180; Cerfaux, 'Christ serviteur', 427; *Christ*, 386). Que este ser consiste en la filiación se atestigua, según ya vimos, en *Rom.* 8.29, que nos hace entrever la relación eterna del Hijo con el Padre.

39 En el trasfondo de la reflexión paulina sobre Cristo, como nuevo Adán, está la concepción hebrea de la personalidad corporativa: Davies, *Rab. Jud.*, 57; Best, *Body*, 203 ss.; Schweizer, *ThW* VII, 1069 ss.; C. K. Barret, *From First Adam to Last. A Study in Pauline Theology* (London 1962) 6-21. Cf. J. M. Bover, '«Imaginis notio» apud B. Paulum', *Bibl* 4 (1923) 174-79, esp. 178. Adán, no sólo es el gran patriarca de una gran familia, sino el primero y único padre de toda la humanidad. Sus hijos llevaron su imagen (*Gen.* 5.2). *Eikōn* tiene esencialmente una dimensión comunitaria: «Según llevamos la imagen del terreno, llevaremos también la imagen del celeste» (*1 Cor.* 15.49). Pablo está pensando aquí desde la reflexión rabinica sobre Adán. Dios es modelo originario de Adán. Adán es imagen copiada de Dios y modelo originario del hombre. El hombre es imagen de Adán (B. Baba. B. 58a; B. Moed. Q 15b; B Ket. 8, a; *Gen. R.* 68.12; 78.3). En la reflexión paulina se mantiene la radical diferencia entre *eikōn* y *kat'eikōna*. El Hijo es imagen del Padre y los hijos, más que imagen, han sido configurados según la imagen. La vificación de los que llevan su imagen sucederá «en la comunidad de los creyentes resucitados en su Señor entronizado». Jervell, *Imago*, 271. Pablo aquí está considerando la implicación entre el Hombre primero y los hombres que le siguen. Conzelmann, *Kor.*, 341.

El planteamiento no es como el de Filón, cuando distingue, sobre la base de *Gen.* 1.27 y 2.7, el *ouránios ánthropos* del *géinos ánthropos*. Cf. Leg. all. 1.31, 49; op. mund. 134.32; cf. B. A. Stegmann, *Christ «the Man from Heaven»*. A Study of *1 Cor.* 15.45-47 in the Light of the Anthropology of Philo Judeus (Washington 1927). Aquí no se trata de una diferencia sustancial entre materia y espíritu, sino de una diferencia histórica. Pablo añade a *Gen.* 2.7 las palabras *prótos* y *Adám*, con lo cual ve el Adán primero desde el Cristo

muerto y resucitado, que es el Adán escatológico, el *éskhatos Adám*. Küm-mel, *Kor.*, 195. Lo que vincula a éste con los suyos es el *eikón*. 1 Cor. 15.49 *ephorésamen tèn eikóna*; 2 Cor. 3.18 *tèn autèn eikóna metamorphoúmetha*; Rom. 8.29 *symmórhous tés eikónos tou huiou autoú*. Si el Hijo es *eikón*, los hijos son *kat'eikóna*.

De este modo se expresa la configuración que es participación en la comunión y en la historia del Hijo. Jerwell, *Imago*, 271 ss. «El Hijo celeste es imagen de Dios y, porque el hombre fue creado por él para que llegara a ser su hermano, está determinado para que sea imagen de Dios». Schlatter, *Bote*, 283. El nuevo Adán, como imagen, dice relación constitutiva a la familia de los hijos. Los que descienden de Adán llevan su imagen, son en él, forman un cuerpo en el que se insertan. Cf. G. Schneider, 'Die Idee der Neuschöpfung beim Apostel Paulus und ihr religionsgeschichtliche Hintergrund', *TrThZ* 68 (1959) 266 s. Se trata de una variación de la idea del patriarca originario. Brandenburger, *Adam*, 150 ss. Desde aquí se alcanza en su profundidad la implicación entre cristología y eclesiología.

40 Parece ciertamente que *eikón tou theou* (Col. 1.15) y *arkhé* (Col. 1.18) proceden de *Gen.* 1.27. Jervell, *Imago*, 200; Bousset, *Kyrios*, 150; Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, 126, n. 372; Michel, 'Christus', 29 s. Todavía insiste en relacionar la cristología del *eikón* con el mito del *ánthropos P. Schwanz*, *Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien* (Halle 1970) 16 ss. De todas formas no se debe exagerar y restringir esta dependencia hasta el punto de hacer de Col. 1.15-18 una meditación teológica de *Gen.* 1.1 a través de *Prov.* 8.22. Cf. C. F. Burney, 'Christ as the APXH of Creation (*Prov.* VIII, 22; Col. I, 15-18; Rev. III, 14)', *JThSt* 27 (1926) 160-77; Davies, *Rab. Jud.*, 150-52. Según vimos, en esta expresión converge la reflexión filosófica griega (Plat. *Tim.* 92 c; Corp. Herm. 8.12; 11.15; 12.15) y la reflexión teológica del judaísmo tardío (*Prov.* 8.22 s.; Sab. Sal. 7.26; et. Hen. 42.15; 49.1, 3; Fil. leg. all. 1.43; de conf. ling. 146; migr. Abr. 175). Claramente se advierte que *eikón* expresa un «contenido de revelación». Dibelius-Greeven, *Kol.*, 12. El atributo *tou aorátou* apunta hacia la epifanía de Dios en Cristo. Cf. Mussner, *Christus*, 170. Pues «ser imagen», también aquí no es más que «ser hijo», el Hijo del amor. Cf. H. Rongy, 'Melanges Theologiques', *RELieg* 31 (1939-40) 37-8. *Eikón* designa «no sólo lo que Cristo es para los hombres, sino que el ser imagen de Cristo funda también su relación eterna al Padre, precisamente como la doxa en el evangelio de Juan 1.14, 18; 17.20 ss.». Jervell, *Imago*, 220. *Eikón* no sitúa a Cristo en la fila de los seres creados, como el primero de ellos. Bürger, *Schöpfung*, 44 s. El término va más allá. «Tanto la primera línea de Heb. 1.3 como también Col. 1.15 describen por tanto a Cristo como ser pre-existente, que está con Dios en la relación de *Abbild* con *Urbild*». Wengst, *Christ. Formeln.*, 176. Y sin embargo, el contexto revela que *eikón* apunta además a otra dimensión.

En 2 Cor. 4.4, la «imagen» está en función de la contemplación de la comunidad, hacia la cual irradia. En Col. lo que se discute es la fuerza de los poderes cósmicos (1.16-17, 20; 2.10, 15, 20) y lo que se proclama es que el Hijo amado es más poderoso que ellos, porque revela el señorío de Dios y lo realiza. En el judaísmo tardío esto se entendía de Adán y de sus verdaderos descendientes, los israelitas, que por el cumplimiento de la ley eran el único pueblo hecho a imagen y semejanza de Dios, a quien estaba destinado el universo (4 Esd. 6.54-9; Sab. Sal. 2.23; sir. Bar. 14.18-9; As. Mos. 1.12-14; sir. Bar. 3.5, 9). Pablo desde su comprensión de Cristo asume y trasciende este planteamiento. «Cristo es aquí como *eikón* de Dios, representante de Dios en el mundo». Jervell, *Imago*, 219. En él habita el

pléroma y por él ha de reconciliarse todo. Desde la dimensión cristológica se abren las dimensiones eclesiológica y cosmológica. Por su preexistencia y su mediación es Cristo el Señor del universo, que por su cruz y resurrección ha llegado a su entronización. Wagenführer, *Bedeutung Christi*, 72. 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. Cf. A. Salas, '«Primogenitus omnis creaturae» (Col. 1.15b). Estudio histórico-redaccional', *EstB* 28 (1969) 33-59. Parece, pues, que en medio de toda la complejidad del contexto histórico-religioso, no se debe perder la implicación «imagen» y «señorío» sobre el universo: *Gen.* 1.26 *kat'eikóna, arkhétosan* / *Col.* 1.15, 18: *eikón, arkhé*. Estas últimas precisiones sobre Cristo, el nuevo Adán, como imagen, abren un importante horizonte escatológico para continuar nuestra reflexión sobre la iglesia.

41 Pablo en la reflexión sobre Cristo como primogénito parte de la experiencia comunitaria en su concentración cristológica. Los que se reúnen en iglesia son hijos y hermanos presididos por el Señor Jesús, el Hijo primero. Desde aquí asume la experiencia familiar judía. Frente a la opinión de W. Michaelis, 'Septuaginta', 313-20, que cree que *protótokos* en los LXX no indica la prioridad temporal, ni establece una relación entre los hermanos. Parece que el término *protótokos*, que aparece por primera vez en los LXX, designa primariamente al hijo mayor, el primer nacido (*Gen.* 10.15; 19.31, 33, 34; 25.13; 27.19, 32; 29.26; 35.23; 36.15; 38.7; 41.51; 43.53; 48.8; 48.1 ss.; *Ex.* 6.14; 11.5; 12.2; 13.1; 22.28; 34.19; *Deut.* 21.15, 16, 17; 25.6; *Jos.* 17.1; *1 Sam.* 8.2; 14.49; *2 Sam.* 3.3; *1 Cron.* 1.2; 3.1, 15; 5.1, 3; 6.28; 9.31; *2 Cron.* 2.1, etc.) y secundariamente se aplica en sentido traslaticio al rey o a Israel (*Ex.* 4.22; *Ps.* 88.27, 28; *Ps. Sal.* 13.9; 18.4). En estos casos expresa «el amor especial del Padre» y «designa al pueblo, al individuo, al Mesías, como especialmente amado por Dios». Michaelis, *ib.*, 319.320; *ThW* VI, 875.

Filón reserva en general el término *protógonos* para el Logos (conf. ling. 63; agric. 51) y mantiene la expresión popular de *protótokos* en el sentido originario del AT (somm. 202; sacrif. Abel. 89.118, 136; conf. 124; sobr. 22; spec. leg. 1.138; 248; virt. 95). Este hecho se advierte también en Josefo (Ant. 1.54 [*Gen.* 4.4]; 2.313 [*Ex.* 12.12]) y en la apocalíptica (*Jub.* 24.3 ss. [*Gen.* 25.29 ss.]; 26.27 [*Gen.* 27.19]; 36.14 s.; 41.3. Cf. 4 Esdr. 6.55). Pablo desde Cristo asume la experiencia familiar judía sobre el primogénito y la traduce a la experiencia familiar griega. También aquí, mientras la lengua literaria usa *protógonos* y *presbyteros* (cf. Il. 4.102; Hes. Op. 543; Paus. 1.31, 4; Eur. Hec. 458), el lenguaje popular prefiere *protótokos*. Cf. Preisigke, III, 1, n. 6647; Kaibel, *Ep. Gr.* n. 730, p. 296; 460; 182; P. Lips. n. 598; P. Osl. 312-15; Ditt. Syll. II, 615. Para todo el contexto: cf. De Vaux, *Instit. AT.*, 38 ss.; Bussolt, *Griechische Staatskunde*, 247 ss.; *RE* VI, 1, 391-92; *ThW* VI 872 ss.; Legido, 'Primogénito', 30 ss.

42 No se pueden simplificar las implicaciones significativas de *protótokos* en *Rom.* 8.29. Para Michaelis, 'Vorstellung', 156, el término no hace referencia a la generación ni a la preexistencia, sino únicamente a «la singularidad de su puesto y dignidad». Primogénito será Cristo en su entronización, luego que los santos (*Rom.* 8.27) y elegidos (*Rom.* 8.32) alcancen la configuración con él (*ib.* 141). Cristo es el primogénito, como «el primer amado». Althaus, *Röm.*, 95. Esta interpretación tiene como presupuesto la comprensión de *protótokos* en los LXX desde la elección y predilección de Dios. Es indudable que *Rom.* 8.29 apunta no sólo al propósito del Padre de antemano (*pro-éгно, pro-órisen*) de hacer una familia de hijos en el Hijo primer nacido, sino hacia la llamada, justificación y glorificación de éstos con él, que acontecerá en la resurrección gloriosa. Schlatter, *Gerecht.*, 283; Nygren, *Röm.*, 247; La-

grange, *Rom.*, 216; Sanday-Headlam, *Rom.*, 218; Kühl, *Röm.*, 303. Pero esta dimensión de precedencia nace de la pregeneración. Cristo es el Hijo propio: *toû idiou huiou* (*Rom.* 8.32), *tôn heautoû huión* (*Rom.* 8.3); *toû huiou autoû* (*Rom.* 5.10; 1.3). *Rom.* 8.29 no puede entenderse sin la implicación *huiós-eikón-protótokos*. «Como Hijo, él es la "imagen originaria" en la que somos configurados; con esta transformación la filiación alcanza su consumación» (Michel, *Röm.*, 212; Schmidt, *Röm.*, 151-2) y funda la fraternidad (Dodd, *Rom.*, 141-42).

La implicación entre «imagen» y «primogénito», haciendo referencia a la generación preexistente, se encuentra también en *Col.* 1.15, aunque en distinto contexto y con nuevos matices. Pablo sin duda está empalmado aquí con la especulación judía sobre la sabiduría. Lohse, *Kol.*, 87 s.; cf. H. Windisch, 'Weisheit', 220 s.; Hegermann, *Schöpfungsmittler*, 99; T. F. Glasson, 'Colossians 1, 18, 15 and Sirach 24', *JBL* 86 (1967) 214-16; Schweizer, 'Paulin. Antil.', 343-4, n. 6; Davies, *Rab. Jud.* 151 s.; Larson, *Vorbild*, 193 s.; Gewiess, *Christus*, 41 ss.; A. Feuillet, 'La création de l'Univers «dans le Christ» d'après l'épître aux Colossiens (1.16a)', *NTS* 12 (1965) 1-9; T. W. Buckley, *The Phrase 'Fyrstborn of Every creature' (Colossians I, 15), in the Light of its Hellenistic and Jewish Background*. Dis. (Roma 1962) 40 ss. En efecto, la sabiduría fue creada desde el principio antes de los siglos y está al lado de Dios acompañándole en su obra (*Prov.* 8.22; *Eclo.* 1.4; 24.9; *Sab. Sal.* 9.4; cf. también Aristóbulo en Euseb. *Praep. Ev.* 7.14, 1). Filón llama a esta sabiduría «primogenita mater universorum» (*quaest. Gen.* 4.97) y al Logos *protógonos huiós* (conf. ling. 146; agric. 51; somn. 1. 215). Cuando el fragmento himnico de *Col.* 1.15 aclama a Cristo como *protótokos páses ktiseos*, no le llama la primera criatura, que abre la creación de las demás, sino la imagen de Dios que está antes de todas ellas mediando en su creación. Hegermann, *Schöpfungsmittler*, 99; Masson, *Col.*, 99, n. 2.

Hay más que una prioridad temporal, como la que el judaísmo atribuía a la Tora (*As. Mos.* 1.12; *Gen. R.* 1 (2a) o al Mesías (*Ex. R.* 19 (81d)). Cf. Lohmeyer, *Kol.*, 55-6; Dibelius, *Kol.*, 12, 15; A. W. Argyle, 'Protótokos páses ktiseos (Colossians I, 15)', *ExT* 66 (1954) 61 s. Se trata de la preeminencia que le corresponde esencialmente en cuanto mediador de la creación (Lohse, *ib.*, 88; A. W. Argyle-H. C. Meecham, 'Col. 1, 15', *EpT* 66 (1955) 124-25; 318-19; *ThW* VI 870) precisamente por ser imagen de Dios y por ser hijo amado (*Col.* 1.13). Cf. Eltester, *Eikon*, 138 s.; Gewiess, *Christus*, 18 ss; Jervell, *Imago*, 220-21.225. Los predicados de omnipotencia en la obra creadora y redentora que se aplican a Cristo (cf. *Rom.* 11.26; *1 Cor.* 8.6; *Col.* 1.16; cf. *Ef.* 4.4, 5) se explican en último término desde su filiación eterna del Padre Primogenitura, por tanto, significa primariamente pregeneración. En este contexto cabe la sugerencia de que el *protótokos* no diga referencia al hombre originario de la gnosis (Käsemann, *EVB* I, 41-1), pero sí pudiera decirlo, como veremos enseguida, a Adán.

43 La precedencia del primogénito se expresa en *1 Cor.* 15.20, llamándole *aparkhé*. Tal vez el término tenga una intencionalidad polémica frente al entusiasmo corintio, que cree que la resurrección se ha anticipado ya para todos. Por el aspecto central está precisamente en la implicación entre el acontecimiento de Cristo y los cristianos. En general en primicias se unen los conceptos de «lo primero» y «lo mejor». Eissfeldt, *Erstling*, 19. En los LXX parece que *protogonémata* ha perdido el rigor y la matización significativa hebrea, para señalar simplemente la determinación del comienzo temporal (*ib.*, 109); pero a veces se usa en su lugar la palabra *aparkhé*, que significa irrupción (Anbruch), lo primero, «no en el sentido de primeramente crecido (*Erstgewachsen*), sino de primeramente tomado (*Erstgenom-*

men)» (*ib.*, 112). Cf. Mischna, I, 11, Bikurim; *StB* IV, 2, 640-97; *ThW* I, 483-4; *Jüd. Lex.*, II, 484-86; *RE* 5, 482-4; *RGG*<sup>2</sup> II, 293 s.; *RGG*<sup>3</sup> II, 609 ss.

El aspecto esencial para la implicación entre cristología y eclesiología es que en *aparkhè* «el caso primero es constitutivo para los otros». Conzelmann, *Kor.*, 317. Sabemos que en los LXX *protótokos* y *arkhè* aparecen unidos para expresar que el primogénito es el fundador e iniciador de una familia: *Gen.* 49.3: *Roubèn, protótokos mou sy, iskhys mou kai arkhè tôn téknon mou*; cf. *Deut.* 21.17. El *protótokos* es el comienzo a partir del que nace una comunidad en una historia. La precedencia causativa en la resurrección (15.21 *di'anthròpou anástasis*) da origen a la historia y comunión en Cristo, el nuevo Adán = *en Adàm pántes apothnèskhousin / en Khristōi pántes dsoo-poiésontai* (15.22). En el trasfondo subyace la concepción de la personalidad corporativa, una realidad comunitaria y cósmica, basada en el acontecimiento escatológico que incorpora a sí a todos los creyentes. Kümmel, *Kor.*, 193. Ciertamente Pablo piensa desde la comprensión rabínica de Adán (Murmelstein, 'Adam', 261 ss.), pero asumiéndola en la concentración cristológica. Neugebauer, *In Christus*, 88. Cristo, como primogénito, abre y determina con su historia la historia de los suyos. Por las preposiciones causales *diá* y *en* se expresa el nexo causal de esta precedencia en la resurrección. Schlatter, *Bote*, 410-11. «Como el primero que resucitó de entre los que duermen, él es la *aparkhè* que garantiza la futura resurrección de los muertos (*1 Cor.* 15.20, 23). Más aún, la vida nueva se ha iniciado ya, en un tiempo que ha sido constituido de nuevo en la *kainè ktisis*, de la comunidad. Cf. Baumgarten, *Apokalyptik*, 234 ss. Por eso en realidad su primogenitura hace referencia no sólo a la vieja, sino también a la nueva creación. Para esta perspectiva cf. F. Zeillinger, *Der Erstgeborene der Schöpfung. Untersuchungen zur Formalstruktur und Theologie des Kolosserbriefes* (Wien 1974). Por eso él es el *arkhègòs tès dsoès* (*Act.* 3.15), *el pròtos eks anastáseos nekrôn* (*Act.* 26.23), *ho protótokos tôn nekrôn kai árkhon tôn basiléon tès gés* (*Apoc.* 1.5)». Lohse, *Kol.*, 97.

La primogenitura como precedencia en la vida supone la precedencia en la obediencia de inmolación por los suyos. El fragmento de *Rom.* 5.12 ss. no plantea una pregunta sobre la esencia del hombre (Barth, *Christus*, 52 ss.), sino que sitúa a los hombres en dos humanidades, en dos eones (Bultmann, 'Adam', 163; especialmente Nygren, *Röm.*, 153 ss.). Es indudable que el Cristo entregado es el Hijo convertido en siervo obediente, que por su entrega en obediencia hace justos a muchos. En todo el fragmento Pablo habla insistentemente de «un hombre»: 5.15 *en kháriti tēi tou henòs anthròpou*; 5.17 *diá tou henòs*; 5.19 *diá tès hypakoès tou henòs*. «Involuntariamente se piensa en la concepción del "hombre último", es decir, "el celeste" (*1 Cor.* 15.44 ss.), que está pensada precisamente como antítesis del "hombre primero"». Michel, *Röm.*, 140.

Pudiera interpretarse que el «hijo del hombre» se ha convertido en el «hombre» (*huidòs tou anthròpou* → *ánthropos*) (Cullmann, *Christ.*, 172 ss.), en el «hombre originario» gnóstico cristiano, que incluye en sí a todos los demás (Brandenburger, *Adam*, 152 ss.). Sin embargo la implicación *heis-polloi / pántes* hace pensar más bien en la imagen del siervo de Yahvé, que no sólo restaura la alianza, sino que restituye la nueva creación. Lohse, *Märtyrer*, 147-82; Wolf., *Jesaia*, 93-99; Schweizer, *Erniedrigung*, 81; Jeremias, *ThW* VI, 543-45; Schoeps, *Paulus*, 143. Esto se realiza por «la aparición del *Anthropos* preexistente, es decir, del Hijo», Brandenburger, *ib.*, 236. La clave de la interpretación cristológica de Pablo debe buscarse más que en el mito gnóstico, en la teología del rabinato sobre la personalidad corporativa de Adán. Cristo, nuevo Adán, que precede a los suyos en la muerte y en la resurrección.

ción, los incorpora haciéndoles una sola cosa consigo en un solo hombre. Estamos, pues, en el umbral de la reflexión eclesiológica.

44 *Rom. 8.29 protótokon en pollois adelphois* apunta, sin duda, a la dimensión del señorío del hijo mayor sobre los demás hijos y sobre la tierra de la herencia. La bendición, según el relato de *Gen. 27*, constituye al primogénito en «poder» sobre la familia (27.37: «Mira, le he hecho señor tuyo y a todos tus hermanos se los he dado por siervos»), sobre los pueblos (27.29: «Sirvante los pueblos y prostérnense ante ti naciones») y sobre la tierra (27.28, 37). Partiendo de aquí se explica la constitución del rey como primogénito sobre los reyes de la tierra: *Ps. 89.27, 8*: «El me invocará: Tú eres mi Padre, mi Dios, mi roca salvadora y yo le haré mi primogénito (*protótokon thésomai autón*), excelso entre los reyes de la tierra». Cristo Jesús, en efecto, por su muerte y su resurrección ha sido constituido como *huiòs theoù en dynámei* (*Rom. 1.4*; cf. *Fil. 2.11*). *Dynamis* es, como *dóksa*, la forma de aparición de Dios. De lo que aquí se trata no es de la constitución del primogénito por adopción, sino de la manifestación de su ser divino preexistente, tras su abatimiento en la carne: Michel, *Röm.*, 39; Kuss, *Röm.*, 6. «Cristo era desde siempre para Dios el Hijo; ahora, desde su resurrección de entre los muertos, toma este puesto, también frente al mundo». Burger, *Davidsohn*, 31.

En este sentido *protótokos* en *Rom. 8.29* bien puede expresar la preeminencia, el señorío del Hijo, hasta una «participación singular en la soberanía divina», «una función teocrática». A. Durand, 'Le Christ premier- né', *RSR* 1 (1910) 61. Ahora bien, esta dimensión del señorío está vista aquí en orden a los hermanos. «A la idea principal de preeminencia se añade aquí subsidiariamente (esencialmente, diríamos nosotros) la mención de las relaciones que unen a Jesús Cristo con sus hermanos más pequeños» (*ib.*, 65). El señorío del primogénito sobre el universo aparece en *Col. 1.15 protótokos páses ktíseos*. «Como primogénito está frente a la creación como Señor». Lohse, *Kol.*, 88. «El mayor es en el derecho y en la religión, en la familia y en el pueblo, señor de su raza, su conservador y mantenedor. Así con el concepto de primogénito está unido inmediatamente el de señorío». Lohmeyer, *Kol.*, 56. También aquí la primogenitura como pre-dominio, nace de la primogenitura como pre-generación, según se atestigua por la implicación entre *protótokos* y *eikón*. Cf. Jervell, *Imago*, 220 ss.; Wagenführer, *Bedeutung*, 72; Maurer, 'Herrschaft', 85. El predominio del primogénito sobre el universo y la iglesia se expresa después en *Col. 1.17* con *kephalé* y en *Col. 1.18* con *arkhé*.

Sabemos que en los LXX (cf. *1 Cron. 5.12; 23.8, 11*) aparecen implicados *kephalé* y *arkhé* en el sentido de jefatura y prioridad. Cf. Bedale, 'Zu kephalé', 211-15. También en los LXX encontramos la implicación entre *arkhé* y *protótokos*. Cf. Lohmeyer, *ib.*, 62, n. 1; *ThW* VI, 674 s. En el judaísmo tardío se habla de la cabeza de la estirpe o de la humanidad, empalmándola con la imagen del cuerpo: *Tes. Zab. 9.4*; *Jud. 2.23*; *Fil. praem. 114.125*; *vit. mos. 2.30*; cf. *quaest. Gen. 2.9*. Incluso esta perspectiva no falta en el mundo helenístico: *Plut. Mor. 1054 e*; *vit. 646 b*; *Sen. Clem. 1.5, 1; 2.2, 1*; cf. Schweizer, 'Paul. Antil.', 245, n. 14. El primogénito es el Hijo que predomina encabezando la creación entera y la familia de sus hermanos. Es, en efecto, cabeza de una humanidad y de un universo, que abarcan lo visible y lo invisible, los cielos y la tierra, y que constituyen el ámbito de su señorío. Jesús, el Señor, es el mediador de la creación y la redención. El camino (*diá*) y la meta (*eis*) de la creación y de la nueva creación es él, por ser primogénito de la iglesia y de toda criatura. Gibs, *Creation*, 148 ss. En el trasfondo de este himno bautismal, se apunta indudablemente al nuevo Adán, que inaugura la nueva creación. Tal vez pueda haber en esta perspectiva influjos del

helenismo y la gnosis (W. Staerk, *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen* (Stuttgart-Berlin 1938) 15 ss.; Käsemann, *Leib*, 65 ss.; *EVB*, 41 ss.; Dibelius, *Kol.*, 9 ss.), pero seguramente lo que tenemos aquí es una transposición del Mesías-Primogénito al Adán-Primogénito sobre la base del Hijo-Primogénito, muerto, resucitado y entronizado, bajo cuyos pies está puesto todo principado y potestad, no sólo en este siglo, sino en el futuro, para que él lleve todo a su plenitud. Cf. *Ef.* 1.21 ss. De este modo se esboza en Pablo la reflexión sobre Cristo, el nuevo Adán, como primogénito, que fue engendrado antes, que precede y domina a la humanidad nueva en la nueva creación. Sólo sobre estas bases cristológicas se nos hace comprensible la eclesiología paulina.

45 El fragmento *Gal.* 3.26-29 es una reflexión teológica, hecha sobre un material catequético bautismal, que encontramos en *Col.* 3.9 ss. y en *Ef.* 4.22-24. Dibelius-Greeven, *Kol.*, 42 s.; Jervell, *Imago*, 232. La imagen del vestido aparece en contextos sacramentales (*Gal.* 3.27; *Col.* 3.9 s.), parentéticos (*Rom.* 13.12 ss.; cf. 6.12 ss.; *Col.* 3.9 s., 12 ss.; *Ef.* 6.11 ss.; *1 Tes.* 5.8) y escatológicos (*1 Cor.* 15.53; *2 Cor.* 5.1 ss.). Aquí claramente se refiere al acontecimiento sacramental del bautismo. Se trata de un indicativo, que funda un ser nuevo (*Gal.* 3.27) y apela en imperativo a un caminar nuevo (*Col.* 3.9 ss.). Los influjos místéricos y gnósticos (Leipoldt, *Taufe*, 60 s.; Oepke, *Gal.*, 89 s.; Burton, *Gal.*, 205), no anulan la intencionalidad teológica de Pablo, que apunta, no a una transustanciación y divinización del creyente, sino a un paso al señorío de Cristo (*Gal.* 3.27 / *Rom.* 13.14), y a una comunión de ser con él (Lohse, *Kol.*, 205; Schlier, *Gal.*, 173).

Parece que *Gal.* 3.27 *Khristòn enedysasthe*, se identifica con *Col.* 3.10 *endysámenoi tôn neón*. Dibelius-Greeven, *ib.*, 42; G. Lindeskog, *Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken* (Uppsala-Wiesbaden 1952) 233. Es lo mismo «vestirse del hombre nuevo» que «vestirse de Cristo». El origen del *kainòs ánthropos* es discutible, pues ni en la gnosis (Reitzenstein, *Hell. Myst.*, 269 ss.; Schmidt, *Leib*, 151 s.; Käsemann, *Leib*, 139-44; Schlier, *Christus*, 27-37), ni en el judaísmo tardío (*StB* I, 11; Scroggs, *Adam*, 29-32, 54-58) se encuentra la contraposición entre «hombre viejo» y «nuevo». Lo más probable es pensar que Pablo, sobre la base de *Gen.* 1.26 s., está también aquí paralelizando a Adán y a Cristo. *Kainòs ánthropos* es precisamente Cristo, como iniciador de la nueva humanidad, como nuevo Adán. Dahl, *Volk*, 227; 'Christ, Creation and the Church', 436; Percy, *Probleme*, 305; Wikenhauser, *Leib*, 133; R. Schnackenburg, 'Der neue Mensch Mitte christlichen Weltverständnisses (*Kol.* 3.9-11)', en *Weltverständnis im Glauben* (Mainz 1965) 185-202.

El creyente que se reviste de Cristo, el Hombre nuevo, se renueva *anakainoumenon... kat'eikóna tou ktisantos autoù* (*Col.* 3.10). En efecto, «el cristiano debe llegar a ser hombre nuevo, como Cristo es el hombre nuevo». *ThW* III, 455. El que crea, es Dios (cf. *Rom.* 1.25; *1 Cor.* 11.9; *Ef.* 2.10; 3.9; 4.24; *Mat.* 19.4; *Mac.* 13.19; *1 Tim.* 4.3; *Apoc.* 4.11; 10.6; *1 Pedr.* 4.19). Pero la imagen según la cual (*kat' eikóna*, *Col.* 1.10 / *Gen.* 1.26 s.) Dios crea, es Cristo. «Si en el acto del bautismo resuena una confesión de Cristo, como *eikón tou theou*, es claro que el modelo originario, según el cual el hombre ha sido creado, no puede ser otro que Cristo». Jervell, *Imago*, 250; Lohmeyer, *Kol.*, 142. De este modo es como surge *tòn kainòn ánthropon tôn katà theòn ktisthénta* (*Ef.* 4.24). Es el hombre «en» Cristo, «según» Cristo, el hombre nueva criatura de Dios, imagen de Dios en Cristo. Schlier, *Eph.*, 221. *Kainòs ánthropos* en *Ef.* 4.24, partiendo de la dimensión cristológica, ha alcanzado una dimensión eclesiológica. Significa la personalidad comunitaria del Hombre nuevo, el hombre nuevo hecho de judíos y gentiles, cf. *Ef.* 2.15; Käsemann,

Leib, 148; Schlier, *Christus*, 27 s., 37-48; Wikenhauser, *Leib*, 162 s.; Hanson, *Unity*, 119; Jervell, *Imago*, 244 ss.

Desde aquí se entiende que en la nueva humanidad se hayan roto todas las diferencias: *Gal.* 3.28; *Col.* 3.11. En el ambiente ecuménico se habla de la igualdad de todos los hombres. Tal vez esta palabra se diga incluso en la misión judía. Cf. G. Klein, *Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propaganda-Literatur* (Berlín 1909) 73. Pero Pablo está haciendo referencia a otro hecho. Los gentiles no pueden ser imagen de Dios, pues *Gen.* 1.26 s. se aplica al israelita y a Israel (*Mekilta Schir.* 9.120 ss. a *Ex.* 15.16; *Sifre Deut.* 37.76 a; *Num R.* 16.24; *B. Baba M.*). En el acontecimiento escatológico de Cristo se ha roto la radical diferencia que separa a Israel de los pueblos: *ouk éni Ioudaios oudè Hèllen* (*Gal.* 3.27; cf. 3.11); *oúte gàr peritomè tí estin oúte akrobystía* (*Gal.* 5.15). Se han roto las fronteras de Israel. La simiente de Abraham es Uno, que abarca a todos, es una *kainè ktisis* (*Gal.* 5.15). Ahora se acaba de comprender el sentido último de la *epangelia* «Pues precisamente la promesa, que funda el pueblo de Dios, trasciende el determinado, delimitado *pueblo de Dios* en la nueva *humanidad*. Apurando las cosas: la existencia de Israel como pueblo de Dios consiste precisamente en que ha de perder esta existencia de pueblo de Dios. La promesa, que funda el pueblo de Dios, puede realizarse solamente, como palabra de creación, en la nueva humanidad, es decir, por la anulación del pueblo de Dios. La universalidad de la promesa aparece solamente en la nueva creación en Cristo (cf. *Gal.* 3.29)». Müller, *Gerechtigkeit*, 98.

46 Cristo, el que murió por nuestros pecados y resucitó de entre los muertos (*1 Cor.* 15.3-4), es el nuevo Adán (15.20-23). De nuevo volvemos a encontrar aquí la categoría de personalidad corporativa: *pántes-heis*. Cristo ha sido el *aparkhé* (15.20, 23). Por mediación de su obra vendrá la resurrección de entre los muertos. La mediación es representación. El ha anticipado y actuado el destino de todos los suyos. La dimensión histórica del *diá* (v. 21) se trasciende en la dimensión histórico-locativa de *en tōi Adám / en tōi Khristōi* (v. 22). Cristo en su persona, por su obra, se ha convertido en un camino de historia, en un ámbito de comunión, donde se constituye su personalidad corporativa: «todos en Cristo serán vivificados» (v. 22). La contraposición de Adán, en el que todos murieron, y Cristo, en el que todos vivirán, presenta la nueva creación, como innovación, más bien que como restauración.

La comunidad humana en Adán aparece bajo la muerte. No se alude a la imagen de justicia perdida, aunque se supone que existe bajo el pecado que avoca a la nada. Resucitar es una *creatio ex nihilo*, un paso de la nada al ser, de la muerte a la vida. Cristo y los suyos irrumpen como creación nueva en el ámbito de la vieja que muere. Su personalidad corporativa se expresa en *1 Cor.* 15.44-19 como comunidad de imagen. El último Adán es «espíritu vivificante» (v. 45) y «como el celeste, tal son también los celestiales» (v. 48). En una familia, los hijos llevan el rostro del padre, heredan su imagen. Son de la misma raza. La ecuación *hoios / toioútoi* es comprensible en la *syngéneia*. El cabeza de familia y sus hijos, comparten una vida que los une y abarca, comulgan en el *eikón* que pasa del primero, que encabeza, a los que le siguen. La incorporación *in Christo* (15.22) se convierte ahora en configuración, *kat' eikóna* (15.49).

La reflexión eclesiológica se funda sobre la base cristológica de que Cristo, «el último Adán, llegó a ser *pneūma dsoopoioiún* (*1 Cor.* 15.45). Pablo está usando el texto de *Gen.* 2.7 para su reflexión. Lietzman, *Kor.*, 86; Weiss, *Kor.*, 375 ss. Parece que con él no hace referencia a su preexistencia, ni a su encarnación (Schlatter, *Bote*, 439) ni a su vida terrena (Allo, *Cor.*, 426 ss.;



Grosheide, *Cor.*, 387), sino a «la resurrección del preexistente y el encarnado, que le estableció como "Hijo de Dios en poder según la santidad" (*Rom.* 1.4)». Kümmel, *Kor.*, 195. «Expresamente se declara en *1 Cor.* 15.45, que Cristo, desde su resurrección, ha llegado a ser *pneûma dsōpōiōûn*». Schweizer, *ThW VI*, 417s. Cf. Hermann, *Kyrios*, 62; Deissner, *Auferstehungshoffnung*, 36s. El término *dsōpōiōûn* (v. 45) señala la semejanza y la diferencia con el primer Adán. Ambos son hombres vivientes, que encabezan dos humanidades, pero mientras Adán recibió la vida y fue *psyché dsōsa*, Cristo es origen de la vida y comunica la vida, vivificando. Weiss, *ib.*, 375. «Esta diferencia sitúa a Cristo sobre Adán, pues el dador de la vida está por encima del receptor de la vida». Schlatter, *ib.*, 437. Esto acontece precisamente en cuanto Cristo es el Hijo en poder, entronizado en el Espíritu. En este sentido, aunque el Pneuma se distinga del Kyrios, actúa por él en la comunidad, constituyéndola y recreándola. Hermann, *Kyrios*, 30-31; Schweizer, *ThW VI*, 431; Jervell, *Imago*, 269.

En el Cristo muerto y resucitado se ha inaugurado la nueva creación, el nuevo eón, porque él es el iniciador del reino de Dios. Kümmel, *ib.*, 193; Wendland, *ib.*, 122; Deissner, *Auferstehungshoffnung*, 40 ss.; Schweizer, *Mystik*, 159-74; Rengstorf, *Auferstehung*, 64 ss. *1 Cor.* 15 está atravesado por el paralelismo entre creación y resurrección. En ambos acontecimientos se da el paso de la muerte a la vida, ejemplificado típicamente en el grano de trigo que se entierra y renace. Este paso no es un nuevo revestimiento al estilo de la antropología platonizante (Plat. *Gorg.* 523 c.e.; cf. *Luc. Ver. Hist.* 2, 12; *Sanh* 90 b), ni siquiera un desarrollo biológico tal como hoy se entiende la evolución. Esta concepción de *1 Cor.* 15.42, que encontramos en la tradición cristiana (*Jn.* 12.24 ss.; *1 Clem.* 24) expresa el corte de la muerte, de la nada, en donde se actúa la «nueva creación por Dios». Conzelmann, *ib.*, 334; cf. H. Braun, 'Das «stirb und werde» in der Antike und im NT', *Gesammelte Studien*, 136 ss.; H. Riesenfeld, 'Das Bildwort vom Weizenkorn', *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik*. Festschrift E. Klostermann (1961) 43 ss.; H. Schwantes, *Schöpfung der Endzeit* (Berlin 1963) 58 s.

La creación fue una «pre-figuración» de la resurrección. Wendland, *ib.*, 152. Como entonces (*Gen.* 1.11), también ahora Dios crea el cuerpo «según quiso» (*1 Cor.* 15.38). Incluso la posibilidad de la nueva creación se sugiere con la multitud y diversidad de cuerpos con su *dōksa*, que el poder creador de Dios hizo en la vieja (*Gen.* 1.20 ss. / *1 Cor.* 15.39 ss.). Schlatter, *ib.*, 433 ss. La nueva creación se inicia con la nueva humanidad de los hombres «celestes» (v. 48), encabezada por el «último Adán» (v. 45), por el que todos quedarán penetrados del Pneuma y alcanzarán el cuerpo espiritual. Jervell, *Imago*, 268 ss. Cf. B. Schneider, 'The corporate Meaning and Background of *1 Cor.* 15, 45b - 'o ēskhatos Adam eis pneuma dsōpōiōûn', *CBQ* 29 (1967) 150-67. Desde la perspectiva de su interpretación afirma Käsemann, *Leib*, 166, que «el esperado *sōma pneumatikón* es el eikón del ánthropos celeste». En efecto, la nueva humanidad llevará «la imagen del celeste» (v. 49). Lo mismo que la familia de los hijos de Adán llevaban su imagen (*Gen.* 5.3), así también en la resurrección, que consuma el acontecimiento escatológico, los hijos del Padre acabarán de ser configurados con la imagen del Hijo.

47 La configuración de la nueva humanidad, que se consumará en la parusía, empieza a realizarse ya ahora, según se atestigua en *2 Cor.* 3.16-4.6. Pablo, como sabemos, está contraponiendo en este pasaje la sinagoga y la iglesia, la ley y el evangelio, el servicio de Moisés y el servicio apostólico. Pero todo el problema se afronta desde la concentración cristológica y más concretamente desde la implicación entre Cristo y el Espíritu: *ho de kyrios tō pneûma estin* (v. 17), *tō pneûma kyriou* (v. 17), *apō kyriou pneûmatos*

(v. 18). El primer Adán es imagen de Dios, y resplandor de su gloria, cuando Dios inspira sobre su rostro el aliento de vida (*Gen.* 1.26 s.; 2.7). Desde las primeras páginas del Génesis aparecen unidos *eikón-dóksa-pneûma*. La pérdida de la imagen y de la gloria (*Rom.* 1.23; 5.23), consiguiente al pecado de Adán y los suyos, queda restaurada en el Sinaí. La reflexión teológica del judaísmo tardío descubre un paralelismo entre *Gen.* 1.26 y *Ex.* 34.29.

Por Moisés, que ha visto el rostro de Yahvé y proclama su ley, ha aparecido de nuevo la *dóksa* y el *eikón*. *Deut.* R. 11.3; Targ. *Pikude* 2; Targ. *Onk. Num.* 12.8; Targ. *Jer. I, Ex.* 34.29; *Ex. R.* 23.15), cf. Jervell, *Imago*, 100 ss. Pero es sobre todo ahora, al proclamar el apóstol el evangelio en medio de la comunidad escatológica, cuando aparece verdaderamente «la gloria de Dios en el rostro de Cristo» (*1 Cor.* 4.6). Esta aparición en el Cristo muerto, resucitado y entronizado (Michel, 'Christus', 13 s.) del *eikón tou theou* (*2 Cor.* 4.4), y de la *dóksa kyriou* (*2 Cor.* 3.18), acontece en el Espíritu. Sabemos que para Pablo la presencia y la acción del Señor en la comunidad está mediada por el Espíritu. Gloël, *Geist*, 303 ss.; Gunkel, *Wirkungen*, 74 ss.; Büchsel, *Geist*, 428; Fuchs, *Christus*, 97 ss.; Hoyle, *Spirit*, 150 ss. Cf. también J. Coppens, 'Miscellanées bibliques LXVII. La gloire des croyants d'après les lettres pauliniennes', *ETL* 46 (1970) 382-92. El proceso de transformación de la comunidad, al contemplar la «doxa del Señor», tiene su fuente en el Espíritu (Sokolowski, *Geist*, 66), «por medio del cual Cristo actúa en su iglesia» (Hermann, *Kyrios*, 30-1).

La acción del Señor por el Espíritu transforma la comunidad, que contempla su gloria. *Katopridsomai* en principio significa contemplar en un *ésoptron*. Bauer, *WNT* 839. Parece que por el paralelismo con la comunidad del Sinaí, hemos de partir de esta significación. Lietzmann-Kümmel, *ib.*, 113.200; Wendland, *ib.*, 184 s.; Windisch, *ib.*, 128; Reitzenstein, *Hell. Myst.*, 357. «Por el *pneûma* somos "contemplativos"». Kittel, *ThW* LI, 694. Sin embargo, puesto que la contemplación es trasformante, *katopridsómenei* (18) implica también reflejar. Schlatter, *ib.*, 521; Allo, *Cor.*, 96; Knox, *Church Gent.*, 132; P. Corssen, 'Paulus und Porphyrius (Zur Erklärung von 2 Kor. 3, 18)', *ZNW* 19 (1919) 2-10. Pablo se mueve aquí entre la religiosidad mística (Reitzenstein, *Hell. Myst.*, 357 ss.; Dibelius, *Isisweihe*, 26 s.; Bousset, *Kyrios*, 108 s.; *ThW* IV, 765 s.) y la tradición judía (*ThW* II, 253 s.; Kittel, *Herrlichkeit* 202-7; Munck, *Heilsgeschichte*, 51). Lo que ocurre en la comunidad es más que la corrección del presente místico por el futuro apocalíptico y del futuro apocalíptico por el presente de los misterios. Wendland, *ib.*, 185. Pablo no apunta a la iniciación cultural, ni a la experiencia mística de la comunidad, sino al acontecimiento escatológico que es historia y comunión. Dibelius, *Mystik*, 6.

La transformación de la comunidad aparece en principio como «glorificación»: *apò dókses eis dóksan* (v. 18). La gloria produce gloria, glorifica. Cristo «es la *dóksa* de Dios, como el Crucificado, que fue resucitado de entre los muertos por la *dóksa* del Padre» (*Rom.* 6.4), y «ensalzado en *dóksa*» (*1 Tim.* 3.16) lleva «el cuerpo de gloria» (*Fil.* 3.21; cf. *1 Cor.* 15.44 s.) y como el crucificado Entronizado y el entronizado Crucificado, «nos ha acogido para la *dóksa* de Dios (*Rom.* 15.7)». Schlier, *Besinnung*, 312; Baracaldo, *Gloria*, 65 ss. El Espíritu se apropia de los creyentes y les hace entrar en el ámbito de la *dóksa Kyriou*. Pero la *dóksa* está íntimamente unida al *eikón*. Por eso la glorificación es configuración (cf. *Rom.* 8.29, 30). *Metamorphoúmetha* (v. 18) significa transformación, conformación. El *eikón* según el cual la comunidad se conforma, es Cristo, el Hijo de Dios, la imagen de Dios (*2 Cor.* 4.4; *1 Cor.* 15.49; *Rom.* 8.29; *Col.* 1.15). Jervell, *Imago*, 189 ss.; J. Dupont, 'Le chrétien miroir de la gloire divine, d'après II Cor. 3.18', *RB* 56 (1949) 392-411. En

este acontecimiento la glorificación y conformación es propiamente la filiación (2 Cor. 3.18 / Rom. 8.29) en el Hijo. Cf. K. Prümm, 'Röm. 1-11 und 2 Kor. 3', *Bibl* 31 (1950) 197.

Ahora bien, glorificación, conformación y filiación hacen volver a la comunidad a las religaciones de los orígenes, o por mejor decir, inauguran en ella la *kainè ktisis*, en la que aparece plenamente la *dikaiosyne theou*. Dios ha actuado en Cristo, reconciliando el cosmos con él. Es el instante de la «nueva creación». La comunidad del cuerpo de Cristo, donde se hace presente en toda su universalidad y presencialidad, la salvación del que murió por todos, es el «lugar de la nueva creación». Cf. F. Hahn, '«Siehe, jetzt ist der Tag des Heils». Neuschöpfung und Versöhnung nach 2. Korinther 5.14-6.2', *EvTh* 33 (1973) 244-53, esp. 249. «Lo viejo pasó; he aquí que ha surgido lo nuevo» (2 Cor. 5.17). Ahora se cumple la perspectiva profética (Is. 43.18; 65.17) y apocalíptica (4 Esd. 6.16; 7.30, 75, 113; sir. Bar. 32.6; (15.7); 48.2; 57.2; Jub. 1.29; 4.26; 19.25; et. Hen. 45.45; 72.1; 91.14, 16; Or. Sib. 5. 475-83). 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, trascendida en la nueva creación de su justicia en Cristo: *hina hemeis genómetha dikaiosyne theou en autôi* (2 Cor. 5.21). Cf. Dahl, 'Christ.', 422-43; Jervell, *Imago*, 180 ss.; J. Jeremias, *Jesus als Weltvollender* (Gütersloh 1930) 53 ss. El combate por el derecho de Dios aparece descrito en v. 21. Con el mundo viejo dominado por la fuerza y el señorío del pecado ha luchado el Cristo muerto y resucitado, hecho pecado por nosotros. Ha nacido ahora el mundo nuevo (Lietzmann-Kümmel, *ib.*, 127, 205; Wendland, *ib.*, 207 s.) dominado por la fuerza y el señorío del Kyrios, que ejerce la justicia de Dios. *Dikaiosyne*, según aparece cualificado por *genómetha*, no tiene sólo un carácter forense (cf. Bultmann, *ThNT*, 277 s.), sino también óntico (Schrenk, *ThW* II, 212). La justicia, como asociación a la historia y a la comunión del Cristo muerto y resucitado, hace que *en autôi* surja la comunidad de los suyos, en una nueva creación.

«En la acción de Dios... es la ecclesia justicia de Dios». Neugebauer, *In Christus*, 100. «Nuestro pasaje muestra que Pablo sitúa todo el pensamiento de la iglesia bajo el tema *dikaiosyne theou* y que Pablo comprende esta iglesia en primera línea, no como nuevo pueblo de Dios, sino como mundo nuevo». Stuhlmacher, *Gerechtigkeit*, 76. Ahora comprendemos en su última dimensión la trasposición eclesiológica de Pablo desde la asamblea del Sinaí a la aurora de la creación. Como entonces la palabra poderosa de Dios hizo lucir la luz en las tinieblas (*Gen.* 1.3), así ahora, cuando el apóstol proclama el Evangelio, acontece «un segundo acto creador cósmico» (Oepke, *ThW* IV, 26) que alumbró a la comunidad en el rostro de Cristo (2 Cor. 4.6), iniciando así la nueva humanidad de la nueva creación. De todas formas, precisamente porque este acontecimiento sucede en el Espíritu, que es *aparkhé* (*Rom.* 8.23) y *arrabón* (2 Cor. 4.5) se trata sólo de una prolepsis en medio del mundo irredento, acogida «por la fe». Cf. P. Stuhlmacher, 'Erwägungen zum ontologischen Charakter der *kainè ktisis* bei Paulus', *EvTh* 27 (1967) 1-35.

48 El fragmento *Rom.* 1.18-3.20 tiene en 1.23 su encabezamiento y su resumen. Pretende mostrar, en orden al anuncio del evangelio, que «todos pecaron y carecen de la gloria de Dios» (3.23). En realidad se trata de un cambio de señores. Los hombres han cambiado el Creador (*ktisas*) por la creación (*ktisis*) (1.25). Parece que éste ha sido el pecado de Israel. En efecto, Yahvé manda al pueblo que ha sacado de la esclavitud que no se haga ningún *glyptôn homoioma* de Dios, pues es su *laòs énkleros* (LXX *Deut.* 4.15-20). Los textos de *Ex.* 32.1 ss.; *Ps.* 106.20; *Jer.* 2.11 y *Sab.* 12.24 encuadran a *Rom.* 1.23 y hacen sospechar que se trata del pecado del viejo pueblo de

Dios. Michel, *Röm.* 66. «Los gentiles hacen lo que expresamente le fue prohibido a Israel y la culpa de los gentiles es una culpa, que también Israel puede documentar en su propia historia». Cf. también Schlatter, *Gerech.*, 64; Zahn, *Röm.*, 95 s.; M. Barth, 'Speaking of Sin. Some interpretative Notes on Romans 1.18-2.20', *SJTh* 8 (1955) 291. Sin embargo Pablo trasciende el pecado de Israel, para hablar del pecado de la humanidad entera.

Ya en el judaísmo tardío el cosmos existe por su referencia a Israel (4 Esd. 6.54-59; 7.105; 9.13; sir. Bar. 14.17-19, 15.7; As. Mos. 1.12; Apoc. El. 40.14) de tal modo que el hombre es el israelita (sir. Bar. 14.19-19; 4 Esd. 8.44-5) y la creación es Israel (Sifre Deut. 38.77 b; B Schabb 88 s.; B Chag 12 a; Tanch Wajjera, 13; Tanch Bereschit 1; Num. R. 2, 11; Koh. R. 4, 14). Pablo, reconociendo el «prae» de Israel, piensa aquí con categorías de humanidad. En *Rom.* 1.23 ss. se describe directamente el pecado de los gentiles, la idolatría de los que no han conocido el éxodo ni el Sinaí. Se trata de toda idolatría, que es el destino de la humanidad desligada del creador. Schlatter, *ib.*, 64. Es la rebelión, el ataque de la humanidad a la *dóksa* de Dios, en la que consiste su ser. Kuss, *Röm.*, 38. Todos, desde la creación del mundo, han conocido su «poder», su «divinidad» (1.20) y las exigencias de su justicia (*tò dikaioma tou theou*) (1.32), pero no lo han glorificado, ni se han sometido a él en obediencia.

La teología rabinica pensaba que Israel, lo mismo que Adán, perdió la gloria al pecar, es decir, dejó de ser imagen de Dios (Ex. R 32.1; Bereschit 21; Pesiqta R 21.108 b; Mekilta Bachodesch, 9.75 ss.). Según esto, probablemente *Rom.* 1.23 hace referencia a *Gen.* 1.26 s. En ambos pasajes aparecen los conceptos fundamentales *ánthropos*, *eikón*, *homoiosis* (*homoíoma*). Además las aves, cuadrúpedos y reptiles se encuentran por el mismo orden, que en *Gen.* 1.27. Por otra parte los términos *ársen* y *thélys*, como un eco de la historia de la creación y la caída (*Gen.* 1.27) aparecen en *Rom.* 1.26, 27 (cf. *Gal.* 3.28). En el cambio de señoríos, al desligarse de la «gloria del Dios incorruptible», llegan a ser *homoíoma eikónos phthartou anthrópou* (v. 23). La expresión *homoíoma eikónos* parece a simple vista que hace referencia a la idolatría. Schlatter, *ib.*, 63; Sanday-Headlam, *Rom.*, 45; Zahn, *Rom.*, 97; Michel, *ib.*, 66; Lagrange, *Rom.*, 26 s. Pero el problema radica en el *phartòs ánthropos*. Jervell, *Imago*, 322 ss., cree que se refiere concretamente a Adán. Sabemos que la *phthorá* proviene (I Cor. 15.42 b, 50, 53, 54) del pecado (*Rom.* 8.18-22). Llevar el *eikón tou khoikou (anthrópou)* es lo mismo que ser *homoíoma eikónos phthartou anthrópou* (*Rom.* 1.23). Además, el hombre pecador de *Rom.* 1.18-32 corresponde al *palaiòs ánthropos* de Col. 3.5 ss. y Ef. 4.22 ss.

«La copia de la imagen del hombre corruptible hay que entenderla, como que llevamos la imagen de Adán. Es decir, que estamos sometidos al pecado y a la muerte». Jervell, *ib.*, 324. Desde aquí se entiende *Rom.* 3.23, que recoge toda la reflexión de 1.18-3.20. En el judaísmo tardío se cree que Adán, al pecar, perdió la *dóksa* (*Gen.* R 12.5 a 2.4; gr. Ap. Bar. 4.16), que se identifica con la *dikaiosyne* (Vit. Ad. 20 s.). Por eso todos los hombres que llevan la imagen del hombre corruptible, *hysteroúntai tés dókses tou theou* (*Rom.* 3.23). De este modo la proclamación de la manifestación de la justicia de Dios, acontecida «ahora» (3.21-26), se hace en el marco de la humanidad.

49 El anuncio del evangelio, que es la proclamación de la *dikaiosyne theou*, aparecida ahora (*Rom.* 3.21-6), trasciende, como ya hemos visto, el marco de Israel y alcanza al universo entero. En el instante presente, más que de la restauración del viejo pueblo, se trata de la irrupción de la nueva humanidad, porque Dios en su justicia ha justificado a todos. Cf.

G. Hovard, 'Romans 3:21-31 and the Inclusion of Gentiles', *JChR* 63 (1970) 223-33. Cf. P. S. Minear, *The Obedience of Faith. The Purposes of Paul in the Epistle to Romans* (London 1971) 46 ss. La justificación del juicio ahora (*Rom.* 1.16-18) ha consistido en la entrega de Cristo a muerte, haciendo de su ira la fidelidad misericordiosa a todos. Cf. L. Mattern, *Das Verständnis des Gesichts bei Paulus. Eine Untersuchung zu Röm. 1.16-18* (Bern 1973). En este horizonte Abraham mismo que parecía ser el padre de Israel, es padre de muchos pueblos y heredero del universo (4.1 ss.). Este encuadramiento de la historia del viejo pueblo en la de la vieja humanidad, hace que en el corte escatológico lo que se descubra sea el comienzo de la nueva creación.

Dios es «el que hace vivir a los muertos y llama a lo que no es, como lo que es» (*Rom.* 4.17). Esta perspectiva es conocida del judaísmo: *Schemone esre*, 2; sir. Ap. Bar. 48.8; 1 QH 3.11 ss.; 9.10 ss.) y especialmente acentuada por el judaísmo helenístico: *2 Mac.* 7.28; Fil. spec. Leg. 4, 187; opif. mund. 81; vit. Mos. 2.100; quis rer. div. her. 36; migr. Abr. 183. Desde ella, la llamada a Abraham, viejo y medio muerto, para iniciar en él la familia de los pueblos, aparece como una palabra poderosa, creadora, que empalma con el origen mismo de la creación y con el inicio de la nueva creación en la muerte y resurrección de Cristo (*Rom.* 4.24 s.). Cf. E. Sjöberg, 'Wiedergeburt und Neuschöpfung im palästinensischen Judentum', *StTh* 4 (1951) 44-85; 'Neuschöpfung in den Toten-Meer-Rollen', *StTh* 9 (1955) 131 ss.; Käsemann, *Paul. Persp.*, 159 ss.; Bornkamm, *Paulus*, 153. Por ello la prehistoria de esta *nova creatio* acontecida en la comunidad va en último término más allá de Abraham y empalma directamente con la obra de Adán, al iniciarse la vieja creación. «Como Jesús cumple la promesa dada a Abraham, así consume también lo que surgió por el comienzo de la humanidad». Schlatter, *ib.*, 184. Cristo, el iniciador de la nueva humanidad, «no puede ser comparada con un hombre dentro de la historia israelita de la salvación (como Abraham o Moisés), sino que puede ser contrapuesto al iniciador de la vieja humanidad». Michel, *ib.*, 138. Sólo Adán y Cristo «son "absoluto" comienzo». Kuss, *ib.*, 280; Baulès, *Evangile*, 168 ss.

En este contexto se sitúa *Rom.* 5.12-21, que Nygren, *Röm.*, 22, considera como el «punto más alto» de la carta a los romanos, donde se implica toda su teología. Este fragmento, según ya advertimos, no pretende mostrar que «Jesús Cristo es el misterio y la verdad de la naturaleza humana como tal». Barth, *Christus*, 50. Más que una reflexión existencial, es un esbozo cosmológico histórico-salvífico (Bultmann, 'Adam', 160), en el que *Gen.* 3 aparece encuadrado en la totalidad y unidad de la historia, propia de la perspectiva apocalíptica (Brandenburger, *Adam*, 29 ss.), mediante la doctrina de los eones (Nygren, *ib.*, 22, 24, 156). De este modo *Rom.* 5.12-21 es un desarrollo escatológico y apocalíptico de *Rom.* 3.21-31. Michel, *ib.*, 137. El horizonte de la nueva humanidad queda abierto por la obra de Cristo, el «uno», el «hombre»: *di' henòs anthrópou* (*Rom.* 5.12-20), *toù henós* (5.15, 17, 18, 19). Indudablemente estamos ante la acentuación de *heis ánthropos*, que parece adquirir en el fragmento un cierto carácter titular; el «Hombre único», que puede decirse también del viejo Adán, que es *typos toù méllontos* (5.14).

El nuevo Adán ha realizado la justicia por su obediencia (cf. 4.25). J. M. González Ruiz, '«Muerto por nuestros pecados y resucitado por nuestra justificación» (*Rom.* 4.25)', *Bibl* 40 (1959) 837-58. El siervo obediente inmolado, que en *Rom.* 3.21 ss. aparece trascendiendo ya la categorización judía, aparece aquí como el Adán obediente, por quien se inaugura el señorío de la *dikaïosyne theou*. Brandenburger, *Adam*, 235 ss.; Nygren, *ib.*, 165. Como el *paráptoma* (v. 18), *dià tés parakoês* (v. 19) abrió la vieja creación, el *dikaïoma* (v. 18), *dià tés hypakoês* (v. 19) abre verdaderamente una etapa

nueva del mundo, o mejor, un mundo nuevo, una creación nueva, en la cual se realiza el derecho de Dios, que hace pasar la nada del pecado y de la muerte a la vida nueva para la nueva humanidad. Cf. Osten-Sacken, *Römer 8*, 160 ss.

50 *Rom.* 6.1-14 está construido sobre *Rom.* 5.12-21, «en cuanto que la conexión entre Cristo y los suyos, que allí se presupone, está recogida y desarrollada en *Rom.* 6». Michel, *ib.*, 149; Schlier, *Zeit*, 47 s. *Rom.* 6, en efecto, 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 «uno».

El hecho de salvación de Cristo es el fundamento del acontecimiento de salvación del bautismo. Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, 10 ss. Pablo está empalmado aquí la perspectiva histórico-salvífica (paralelo Adán-Cristo) y la pneumática («en Cristo») (*ib.*, 159). El bautismo en Cristo Jesús no comunica la vida nueva transustanciando y divinizando a los creyentes al estilo de los misterios helenísticos. «El bautismo significa una total nueva creación del hombre, que abarca incluso el fundamento de su naturaleza, un nuevo nacimiento o un renacimiento». Heitmüller, *Taufe*, 17; cf. Reitzenstein, *Hell. Myst.*, 81 ss., 230 ss., 257-65; *Vorg. Tauf.*, 24 ss., 104 ss., 107 ss.; Dibelius, *Isis*, 30 ss.; Leipolt, *Urch. Tauf.*, 64 ss.; Harnack, *Wiedergeburt*, 101 ss., 135 ss. La nueva vida parece en principio una configuración a imagen del nuevo Adán, como el pecado fue una configuración con la imagen del viejo: *epi tōi homoiōmati tēs parabáseos Adám* (5.14); *tōi homoiōmati tou thanátou autoú* (6.5). Cf. *Fil.* 3.10 *symmorphidómenos tōi thanatōi autoú*.

Además sabemos que *homoiōma*, no sólo tiene valor instrumental, sino sobre todo asociativo. Por el bautismo, la comunidad se asocia al acontecimiento y a la persona de Cristo. Bornkamm, *Taufe*, 42. El acontecimiento de su entrega, en obediencia fue muerte y resurrección. *Rom.* 6, acuñado según el credo (Gäumann, *Taufe*, 64; Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, 53), en el acontecimiento pascual de Cristo, apunta a la nueva creación de la comunidad: muere el *palaiós ánthropos* (5.6) y renace el *kainós ánthropos en kainóteti dsoēs* (6.4), *en kainóteti pneúmatos* (7.6). Schlier, *Zeit*, 48 s. «El bautismo es la apropiación de la nueva vida». Bornkamm, *Taufe*, 50. Esta terminología bautismal que aparece también en *Col.* 2.9-11 y *Ef.* 4.22-4 es señal de que el bautismo es comprendido como una nueva creación de la comunidad, acontecida en el paso de la muerte a la vida (6.11 *nekroús / dsóntas*) por la asociación a la muerte y resurrección de Cristo.

Así se comprende la profunda implicación con *Rom.* 5.12-21. «Cristo es el nuevo Adán, el representante de una nueva humanidad. En él han sido vencidos el pecado y la muerte; han sido dados gracia, y justicia, y vida para todos, porque Cristo murió una muerte representativa por los pecados (*Rom.* 3.25; 4.25; 5.6, 10; 8.35; *1 Cor.* 11.24; *2 Cor.* 5.14, 21; *Gal.* 3.3); el que cree en él está justificado y alcanza la vida (*Rom.* 4.25; 5.16 s.; 19.21); está *en Khristōi Iesoú*, es decir, su vida está determinada por el acontecimiento de Cristo; está incorporado a la historia empezada con Cristo». Wagner, *Relig. Probl.*, 302. La resurrección del Crucificado fue 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 *nova oboedientia* y en la *nova libertas* (*Rom.* 6.15-23).

51 *Rom.* 7-8 describe el paso del señorío de la injusticia en el pecado al señorío de la justicia en el Espíritu. Se trata de analizar cómo este tránsito es comprendido como corte entre la *palaiótes* de la vieja creación

y la *kainótes* de la nueva, Tannehil, *Dying*, 14 ss. *Rom.* 7.1-6 muestra claramente que Pablo se mueve todavía en las coordenadas judías del viejo pueblo, en el instante crucial de trascenderlas. Los dos tiempos se caracterizan como *nomos* y *Khristós* (7.4); los dos modos de existencia como *grámma* y *pneüma*. Cf. *Rom.* 2.29; 2 *Cor.* 3.6; cf. Luz, *Geschichtverständnis*, 124-5. Pero enseguida se trasciende el horizonte de Israel para reflexionar en el de la humanidad.

Según ya vimos, en el trasfondo del fragmento subyace la protohistoria del *Génesis*: el «hombre» que habla, ha vivido una época en el paraíso sin ley (7.7 / *Gen.* 1.28 ss.), pero llegó el mandato, que provocó al pecado (7.11 / *Gen.* 2.17). Así fue engañado (7.11 / *Gen.* 3.13) y por la transgresión vino la muerte (7.11 / *Gen.* 3.14 ss.). La caída de Adán no es un hecho paradigmático de la humanidad que pertenezca al pasado, sino un acontecimiento comunitario y cósmico que se actúa en el presente. Por eso lo que aquí se describe es la vivencia humana antes de Cristo y sin Cristo; la experiencia de la vieja humanidad bajo la ley y el pecado, desde el nuevo eón iniciado en Cristo y experimentado en la comunidad escatológica. Kümmel, 'Römer 7', 74 ss.; *Bild. Mensch.*, 27-34; Bultmann, 'Römer 7', 53; Bornkamm, 'Sünde', 55; Kuss, *ib.*, 482 s.; Michel, *ib.*, 171. Aquí habla el hombre, «en cuya historia se repite de manera propia la historia de Adán». «En el *egó* de *Rom.* 7.7 ss., recibe su boca el Adán de *Rom.* 5.12 ss. Bornkamm, 'Sünde', 59.

El capítulo 8 describe el señorío de la justicia de Dios en el Espíritu, «la irrupción del mundo nuevo de Dios en el mundo de la carne, del pecado y de la muerte». Michel, *ib.*, 187 s. En *Rom.* 8.1, «área atestigua la unión de pecado y justicia, muerte y vida, necesidad de la humanidad y poder de Dios, que ya se había expresado en 1.18 (*gár*) y 5.18-21 (*hós-hoütos-hina*)». Schlatter, *ib.*, 252. *Rom.* 8 no es una explicación complementaria sobre la libertad de la muerte (Nygren, *ib.*, 226 ss.), o sobre el Espíritu (Dupont, 'Struc. litt.', 397 ss.), que se añade a la descripción de la justicia aparecida en Cristo. Tampoco, a pesar de la acentuación de la obra del Pneuma, es el último pasaje de una estructura «intencionalmente trinitaria», en la que se describe la iniciativa de salvación del Padre (1.18, 24, 26, 28; 2.25, 29, 30), que quiere incorporar a los hombres al Hijo (5.15-19; 6.9-10; 7.4) por el Espíritu. Cf. Feuillet, 'Plan Salvif.', 385 s. Sin duda los textos cristológicos (3.24-26 / 5.8 / 8.3 s.) son la infraestructura teológica de la carta que revela el plan de Dios (Prümm, 'Struk. Röm.', 347 s.), destinado a la humanidad y a la creación enteras (Schrenk, 'Röm. Mission', 93 ss.; cf. también P. Rolland, 'Il est notre justice, notre vie, notre salut'. L'ordonance des thèmes majeurs de l'Épître aux Romains, *Bibl* 56 (1975) 394-404). Pero aún podemos precisar más. N. A. Dahl, 'Two notes on Romans 5', *StTh* 5 (1951) 37-48 ha mostrado la implicación entre *Rom.* 5.1-11 y 8.1-39: V.1 / VIII.1; V.2 / XIII.24-5 (cf. 11.13, 17, 29-30, 31-39), 17, 18, 21; V.3 / VIII.17.18, 35-37, 28; V.4 / VIII. 25; V.5 / VIII.2-11, 11, 13, 14-17, 23; V.6 / VIII. 37; V.8 / VIII.31; V.9 / VIII.30; V.10 / VIII.33 s.; V.11 / VIII.31-39. Podemos, pues, concluir que *Rom.* 8 es un «pleno desarrollo» de *Rom.* 5, que recoge y asume el resultado de *Rom.* 6-7 (39.42). Se trata en efecto de una recapitulación de *Rom.* 1-8, describiendo la nueva realidad del hombre en Cristo, como presencia del Espíritu. Cf. H. Paulsen, *Überlieferung und Auslegung in Römer 8* (Neukirchen 1974) 179. Sobre datos de la tradición Pablo interpreta el acontecimiento escatológico (182 ss.). El marco de las coordenadas del tiempo es éste: la victoria sobre el pasado, liberación de *hamartía*, *sárks*, *nómos* y *thánatos*; mirada hacia el futuro en esperanza; acento sobre el presente, tiempo de liberación y de fe en la tribulación. El *pneüma* es la fuerza del presente y es el anticipo del futuro. Y todo ello

desde la configuración cristológica (7.25a / 8.1-11 (esp. 3) / 12-17 (esp. 17) / 28 b.29-30 / 31-39) (186).

Rom. 8 se convierte en el último centro de gravitación teológica de la carta y por ello no es extraño que el paralelismo Adán/Cristo de 5.12-21, se haya explicitado en la vieja humanidad bajo el señorío del pecado (7.1-25) y la nueva humanidad con la nueva creación bajo el señorío de la justicia (8.1-39). La contraposición *orgè theou* (1.18) y *dikaïosyne theou* (3.21), aparece esencialmente vinculada a la vieja y nueva humanidad, por la obra de Adán y de Cristo: *di'henòs paraptómatos... eis katákrima / di'henòs dikaïómatos... eis dikaïosin dsoês* (5.18). Rom. 8.1-4 empalma aquí, asumiendo los términos *katákrima* (8.1) y *dikaïoma* (8.4), pero aplicándolos a la comunidad escatológica de los que son en Cristo. Esta transición se realiza volviendo a la concentración cristológica. Adán alcanzó el *katákrima* por la *parakoé*; Cristo, el nuevo Adán, realiza el derecho y la justicia de Dios, el *dikaïoma*, por la *hypakoé* (5.9). Pero Pablo aquí tiene interés en trascender la cristología del nuevo Adán, desde el Hijo preexistente enviado a la carne. Hacia aquí se apuntaba ya desde el saludo, donde, según vimos, el Hijo desciende y se abate, cuando es «engendrado de la simiente de David, según la carne» (1.3).

El descenso, entendido ahora como misión, se explica desde la perspectiva de la creación, como configuración del Hijo con la carne del pecado: 8.3 *en homoiómati sarkòs hamartías*. El Hijo tomó la imagen de la humanidad empecatada. Estamos ante un elemento de la tradición comunitaria: Fil. 2.7 *en homoiómati anthrópon genómenos*; Heb. 2.17 *katà pánta tois adelphois homoióthénai*; 4.15 *katà pánta kath' homoióteta khoris hamartías*. El término *homoïoma*, además, es uno de los hilos conductores de la reflexión de Pablo, que desde el comienzo de la carta llega hasta aquí: la humanidad ha cambiado la gloria de Dios por el *homoïoma* de la imagen del hombre corruptible (1.23). Este paso del señorío de Dios al de la muerte (Rom. 5.14 *ebasileusen ho thánatos*), se realiza en el *homoïoma* de la trasgresión de Adán (5.14). Del mismo modo la muerte del «hombre viejo» y la *kainótes dsoês* se realiza en el *homoïoma* de la muerte de Cristo (6.5), que fue una obediencia de inmolación. Ahora bien, el acontecimiento del Adán obediente se realizó en el cosmos dominado por el *nómos tês hamartías kai tou thanátou* (8.2). La contraposición entre Adán y Cristo, que en 1 Cor. 15.45 ss. se expresaba como *psychè dsòsa* y *pneûma dsoopoioûn*, aparecen en Rom. 8 como *sárks* y *pneûma*. *Sárks* es la humanidad entera que se niega a la obediencia al creador y se cierra en la «sola-mundaneidad». Sand, *Fleisch*, 300; cf. Lüdemann, *Anthropologie*, 181; Burton, *Spirit*, 197; Schauf, *Sarx*, 84, 87; Lohmeyer, *Probleme*, 115 ss.; Gutbrod, *Paul. Anthr.*, 140 ss. Rom. 8.3 habla del «hombre o la humanidad, que está en el poder del pecado». Lindier, *Sarx*, 193. El Hijo enviado a la carne, se ha configurado con la humanidad bajo el señorío del pecado. «Fue hecho pecado por nosotros, para que nosotros llegáramos a ser justicia de Dios en él» (2 Cor. 5.21). Esto significa que el Hijo, como nuevo Adán, por una parte es «representante de la humanidad pecadora» (ThW V, 196) y por otra, que mediante su obediencia ha roto en él la unidad cósmica del poder del pecado. Michel, *ib.*, 190; Lietzmann, *ib.*, 79; G. Giavini, '«Dammavit peccatum in carne», Rom. 8.3 nel suo contesto', *RivBI* 17 (1969) 238-48.

El Hijo ha tomado por voluntad del Padre la carne de pecado «para acreditar y actuar su filiación divina». Schlatter, *ib.*, 256. Ahora se ha iniciado por su *dikaïoma*, el derecho de Dios en la humanidad y en el universo. Frente a la humanidad que vive en la *sárks*, siguiendo el *nómos hamartías*, caminando hacia la muerte, nace ahora la nueva humanidad, que vive en el *pneûma*, siguiendo el *nómos pneûmatos*, caminando hacia



la resurrección (8.5-11). De nuevo aparece aquí la personalidad corporativa: *Khristòs en hymìn* (8.10). El fragmento cristológico 8.3, encuadrado en el contexto de *Rom.* 8.1-11, revela que aquí está hablando Pablo de que el Hijo se encarnó para ir a la muerte y trascenderla en vida nueva: Cf. *Rom.* 8.34; Kuss, *ib.*, 496; Sanday-Headlam, *Rom.*, 791 ss.; Cerfaux, *Christ.*, 132; Kramer, *Christus*, 112, 117. El Padre envió al Hijo a la carne, para que muriera por la humanidad empecatada, y le resucitó de entre los muertos, para incorporarla en la vida nueva de su Hijo, encarnado, muerto y resucitado, haciéndola comulgar por la fe en su Espíritu (cf. E. Fuchs, 'Der Anteil des Geistes am Glauben des Paulus. Ein Beitrag zum Verständnis von Römer 8', *ZThK* 72 (1975) 293-302), que es el Espíritu de Cristo (8.9) hasta vivificar sus cuerpos mortales en el Adán, que es Espíritu vivificante (1 Cor. 15.45).

El viejo Adán fue una familia de hijos a quien estaba sometida la vieja creación. Así también el nuevo Adán es una familia de hijos, de quien depende la nueva creación. El Espíritu de Dios, que es *pneûma huiiothesias* (8.15), nos incorpora al Hijo, haciéndonos en él *tékna theou, kleronómoi theou* (8.17), encaminándonos en su camino de dolor y de gloria (8.17), de muerte y resurrección. Ahora se consuma la próthesis que el Padre tenía desde siempre, o más bien, irrumpe de nuevo en la vieja creación. El Hijo fue configurado con nosotros, para que nosotros fuéramos configurados con él. El Cristo, «el que murió, más bien, el que resucitó, el que está a la derecha de Dios» (8. 34), es *eikòn tou theou* (cf. 2 Cor. 4.4; Col. 1.15; Fil. 2.6) y los creyentes son *symmórphoi tés eikónos* (8.29), *kat' eikóna* (Col. 3.10; Ef. 4.24). El contexto muestra bien la implicación de *morphé* y *eikón* con *dóksa* y *dikaiosyne*. Jervell, *Imago*, 182, 191. Larsson, *Christus*, 145-65, prefiere no identificar por entero «imagen» y «gloria». La comunidad de los creyentes, al incorporarse a la justicia de Dios aparecida en Cristo, son un fragmento de la vieja creación que es restaurado, o más bien, innovado, recreado.

Los hombres cambiaron el *eikón* (1.23) y perdieron la *dóksa* (3.23), ahora empiezan a ser justificados (*edikaiosen*) y glorificados (*edóksasen*) (8.30) cf. Jervell, *Imago*, 276 ss.; Kittel, *ThW* II, 395. «La nueva adquisición de la imagen de Dios según la creación es idéntica con la originación de la comunión con Cristo», que es comunión en su ser y en su vida gloriosa. Cf. J. Kürzinger, 'Symmórphous tés eikónos tou huiou autoú (Rom. 8, 29)', *BZ NF* 2 (1958) 294-99; Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, 126. No debemos olvidar que esta configuración pasa por la muerte. «La configuración con la muerte del Hijo de Dios es así la forma paradógica de la participación de los creyentes en el Cristo entronizado, en su libertad de la muerte». Osten-Sacken, *Römer 8*, 320. «Detrás (esto es, en *Rom.* 8.29) está el paralelo Adán→Cristo: el "segundo Adán" restaura de nuevo la imagen originaria de gloria del hombre». La realización del derecho de Dios consiste en la *huiiothesia*, dada por el Espíritu de adopción, que transforma a la humanidad en familia de hermanos, bajo el primogénito. Rey, *Creados*, 217 s. «Como segundo y definitivo Adán, el Hijo es el primogénito de una nueva humanidad según el Espíritu»... «Adán engendró una humanidad a su imagen (*Gen.* 5.3); el "primogénito de entre los muertos" hace lo mismo, pero la imagen que él comunica es la de Hijo de Dios». Así irrumpe y se anticipa la nueva creación en el señorío de la justicia de Dios. Cf. también B. Rey, 'L'homme nouveau d'après S. Paul', *RSPHTh* 48 (1964) 603-29.

«*Dikaiosyne theou* es en este texto expresión de la nueva, creación, o por el contrario: nueva creación es la realización del derecho de Dios en la creación». Müller, *Gerechtigkeit*, 89. En este momento la iglesia, «el nuevo pueblo de Dios es la nueva creación». Jervell, *Imago*, 280. Este contexto

permite comprender las dimensiones cósmicas de la nueva humanidad, tal como se describen en *Rom.* 8.18-23. Cf. Schneider, 'Neuschöpfung', 267. Ya vimos cómo, según el plan de Dios, el destino de la creación pende del hombre. Dios ha maldecido al mundo por causa de Adán: *Gen.* 3.17-9. Sobre la relación de *Gen.* 3.17-19 con *Rom.* 8.19-22, cf. Michel, *ib.*, 202 s.; Nygren, *ib.*, 241; Lagrange, *ib.*, 209. Este acontecimiento es como la signatura de la vieja creación: la ira de Dios se manifiesta sobre los hombres que aprisionan la verdad en la injusticia (1.18) desde que por Adán entró el pecado y la muerte en el mundo (5.12). Esta sumisión a la *doubleia tês phthorás*, lleva consigo los dolorosos gemidos de la creación. Cf. A. Viard, 'Expectatio creaturae' (*R.* 8.19-22), *RB* 59 (1952) 337-54; A. M. Dubarle, 'Le gémissement des créatures dans l'ordre divin du cosmos (*Rom.* 8.19-22)', *RSPHTh* 38 (1954) 445-65. La vieja creación gime a la espera de que sean presentados en su seno los hijos de Dios que han de liberarla. Cristo, los hijos y la creación de los hijos por el Espíritu es el orden de la liberación y glorificación. Michel, *ib.*, 203; Osten-Sacken, *Römer* 8, 263 ss.

No cabe duda, que la nueva humanidad está implicada con la nueva creación, la *ekklēsia* con el *kósmos*. Sin embargo no se debe acentuar tanto la dimensión cosmológica, que se pierda la eclesiológica y antropológica, como tampoco se puede hacer lo contrario. Baumgarten, *Apokaliptik*, 159 ss., ha subrayado esta segunda posición. Pablo no afronta el tema del mundo, ni siquiera en *Rom.* 8. Cuando se habla de *kainè ktisis* se hace referencia sobre todo al Creador en vez de la creación, a la comunidad en vez del universo. En verdad que todo pende de la libertad de los hijos de Dios y que la liberación de la creación sólo tiene sentido en la liberación de la humanidad, convertida en familia de hijos. Sin embargo nos parece excesivo afirmar que todo lo cosmológico es prepaolino y todo lo antropológico-eclesiológico es paulino (cf. esp. 179). En la perspectiva de Pablo están incluidos los tres momentos: el hombre, la comunidad y el cosmos. Por eso la *kainè ktisis* no se reduce al mundo de los hombres, un mundo, «des-cosmologizado» (241), sino que partiendo de los hombres, y terminando provisionalmente en los hombres para terminar en último término en la gloria del Padre, abarca constitutivamente la creación entera. Cf. J. G. Gíbs, *Creation and Redemption. A Study in Pauline Theology* (Leiden 1971) 35 ss.; 'The Cosmic Scope of Redemption According to Paul', *Bibl* 56 (1975) 13-29; M. Nicolau, '«Toda la creación gime y está con dolores de parto hasta el presente» (*Rom.* 8.22)', *Salm* 20 (1973) 643-54.

En la perspectiva profético-apocalíptica se espera una innovación de la creación entera: *Is.* 65.17; 66.12; et. *Hen.* 91.16.17; 4 *Esd.* 7.50. Cf. *Hech.* 3.21; *Mat.* 19.28; 2 *Pedr.* 3.13; *Apoc.* 21.1. El mundo futuro será glorificado, en cuanto sean glorificados los hombres: *sir.* *Bar.* 29.5 ss.; 4 *Esd.* 13.26; *Jub.* 1.29; et. *Hen.* 51.4 s.; 91.16, 17; *Or. Sib.* 3.620-23, 744 ss. Parece que la intuición de la creación nueva le viene a Pablo desde el contraste de los dos eones de la apocalíptica. Stuhlmacher, 'Erwägungen', 12 ss. La recreación del universo depende de la configuración de la comunidad con Cristo. La nueva creación nacerá de la nueva humanidad. Cuando se alcance la plena conformidad con el Cristo muerto y resucitado, el mundo se convertirá en los nuevos cielos y la nueva tierra. Cf. Jervell, *Imago*, 282 ss.; G. Schneider, *Kainè ktisis. Die Idee der Neuschöpfung beim Apostel Paulus und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund* (Trier 1958) 40-47; S. Lyonet, 'La rédemption de l'univers', *LV* 48 (1960) 51-54; H. Schwantes, *Schöpfung der Endzeit* (Stuttgart 1963) 43-52; J. Reumann, *Creation and New Creation. The Past, Present and Future of God's Creative Activity* (Minneapolis 1973).

Pablo no pretende en 8.19-22 hacer una reflexión cosmológica. Da por

supuesto el horizonte de comprensión judío, pero tampoco reduce las dimensiones cósmicas a relaciones personales o comunitarias. Schwantes, *Schöpfung*, 45. Ciertamente la perspectiva cosmológica de la apocalíptica está aquí en función del interés teológico-antropológico-histórico. G. Schneider, *Neuschöpfung oder Wiederkehr?* (Düsseldorf 1961) 86; Vögtle, 'Ausage', 352 s., 366. Pero la doxa de los hijos de Dios no se realizaría por entero, si no se extendiera a la creación entera; y la creación entera no alcanzaría la liberación, si no apareciera en ella la doxa de los hijos. Luz, *Geschichtsverständnis*, 379. Cf. también R. Guardini, *Das Harren der Schöpfung. Eine Auslegung von Röm. 8.21-39* (Würzburg 1940); Schlier, 'Worauf', 604 s.; Käsemann, *Röm.*, 223. De todas formas esta prolepsis del éskhaton en la comunidad por el Espíritu está remitida radicalmente al futuro de la consumación. Hasta entonces la comunidad, que sólo tiene las «primicias del Espíritu» (cf. H. St. Jones, 'APARKHE PNEUMATOS', *JThSt* 23 (1922) 282 s.), suspira por la plenitud de la adopción, que alcanzará cuando lleve la imagen del Adán celeste con un *sôma pneumatikón* (1 Cor. 15.44-49). Cf. Osten-Sacken, *Römer* 8, 263 ss.

52 En Ef. 2.5-10 aparece la iglesia como nueva humanidad, creada en el acontecimiento bautismal. Cf. Col. 2.11-13; Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, 69-74; Lindeskog, *Schöpfungsgedanken*, 240 ss.; Jervell, *Imago*, 236 s. La obra del Padre en el Señor Jesús, al resucitarlo de entre los muertos y sentarlo a su derecha (1.19-21), incorpora a la comunidad creyente (Dibelius, *Eph.*, 67) haciéndola pasar por la muerte a la vida, es decir, recreándola. Vida, aquí, es la contraposición a la muerte (2.5 *nekrouis... synedsoopoesen*) y por ello «don del Creador». Dahl, *Eph.*, 29. El v. 10 resume la reflexión subrayando que la muerte, la resurrección y la entronización son nueva creación.

*Poiema* aparece en las cartas paulinas aplicado solamente a la obra creadora: Rom. 1.20; Ef. 2.10; cf. Bauer, *WNT* 1355. 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; *Ecle.* 33.13; Sab. 15.7; 1 QH III.23 ss.; IV.29; XI.3; XII.26, 32; *StB* III, 271. En efecto, *poiéo* no suele usarse en la estoa para designar la acción de la divinidad, que en último término se identifica con el mundo; en cambio es término, que expresa en los LXX la acción de Dios en la historia. *ThW* V, 457 s. En Ef. 2.10 se advierte la implicación con la reflexión sobre la Iglesia como nueva creación en distintos fragmentos de las cartas. *Proetoimasen* significa el proyecto, la preparación de antemano de la obra creadora (*ThW* II, 703), realizada en la iglesia de judíos y gentiles: *plásma-skeuos-proetoimasen* (Rom. 9.20-23), cf. Müller, *Gerechtigkeit*, 27 s. Esta obra realizada desde la nada de la comunidad excluye toda gloria propia: Ef. 2.10 *mè tis kaukhésetai*; 1 Cor. 1.29 *mè kaukhésetai*. Es el poder creador de Dios, el que hace nacer de la nada del mundo (*tà mè ónta*) y de la nada de los mismos hombres (*ouk eks érgon*) un ser nuevo. «En la iglesia aparece por una parte la creación, pero por otra parte ya no más como creación, sino como iglesia o nueva creación». Schlier, *Zeit*, 160.

El ser nuevo consiste en la nueva relación de la comunidad con Dios, por Cristo (*ThW* III, 1033), es decir, es el «ser en Cristo». Schlier, *Eph.*, 111. El *en Khristôi Iesoû* (2.6) que cualifica todo el acontecimiento del paso de la muerte a la vida, está recogido en *ktisthéntes en Khristôi Iesoû* (2.10). Cf. 2 Cor. 5.17: *en Khristôi kainè ktisis*. «En Cristo» no significa sin más «en la iglesia», «en el cuerpo de Cristo». Bultmann, *ThNT*, 144; Käsemann, *Leib*, 142 s. La dimensión cristológica no ha sido sustituida por la eclesiológica, ni la iglesia ha entrado en el puesto de Cristo (cf. Wikenhauser, *Leib*, 232 ss.), pero ciertamente la fórmula *in Christo* está aquí «orientada eclesiológica-

mente»: *Ef.* 1.15.3, 46, 7, 11, 12, 13; 2.6, 7, 10, 13, 15, 16; 3.6, 12; 4.21 a, 32; cf. Neugebauer, *In Christus*, 179; M. Simojoki, 'In Christus', en *Kurze Ausl. Ephes.*, 101 ss. Es decir, que el momento fundamental de esta perspectiva es «la unión de los creyentes con Cristo». Percy, *Leib*, 18; Schmitz, *Christusgemeinschaft*, 244; Cerfaux, *Eglise*, 187 ss. Cf. también W. Bartling, 'The New Creation in Christ: A Study of the Pauline en Khristōi Formula', *ConcThM* 21 (1950) 401-18. El pensamiento central de todo el fragmento es la «co-pertenencia de la acción de Dios en Cristo y en los creyentes». Schlier, *ib.*, 109. La creación, iniciada en Cristo, ha incorporado «en Cristo» a la comunidad. Los «creados en Cristo Jesús» son con él una personalidad corporativa. Hacia la precisión de este hecho avanzan los versos siguientes.

53 El fragmento de *Ef.* 2.11-12 transparenta el problema concreto de la unidad en la comunidad de judeo-cristianos (*peritomè en sarki*) y pagano-cristianos (*tà éthne en sarki, akrobystia*). P. Benoit, 'L'unité de l'Église selon l'épître aux Ephésiens', *Stud. Paul. Cong.*, I, 63-64. La contraposición «nosotros» - «vosotros» atestigua que la reflexión se hace desde la perspectiva judeocristiana del pueblo de Dios, Dahl, *ib.*, 33 s. Dos elementos articulan el pasaje: *peritomè* (v. 11) y *politeia* (v. 12). A la ciudadanía de la circuncisión se acercan ahora los gentiles. Es el lenguaje del proselitismo judío. Los judíos, en efecto, desarrollan una intensa actividad misionera en la diáspora helenística, que precede a la misión cristiana. Cf. K. Axenfeld, 'Die jüdische Propaganda als Vorläufering der urchristlichen Mission', *Missionswissenschaftliche Studien für G. Warneck* (1904) 1-80; Derwacter, *Prepar. Way.*, 24 ss.; K. G. Kuhn, 'Das Problem der Mission in der Urchristenheit', *Ev. Mis. Zeit.*, 11 (1954) 161-68; Jeremias, *Verheissung*, 9-18. Junto a la comunidad judía se agrupan paganos, que desean incorporarse plenamente a ella, los prosélitos. Cf. *ThW* VI, 727 ss.; Schürer, *Geschichte*, III, 150-88; Moore, *Judaism*, I, 323-53; Juster, *Juifs*, I, 253-90; Jeremias, *Jerusalem*, 191-207.

Sabemos que *politeia* en este tiempo tiene un marcado carácter nacional (patria, sangre, derecho) y concentrante. Israel es el centro del mundo y en él han de converger todos los pueblos. Dahl, *Volk*, 56 s.; Oepke, *Gottesvolk*, 111 ss. Para alcanzar esta ciudadanía, hay que abandonar el propio pueblo. El *prosélytos*, no es sólo como en el AT, el extranjero que sociológicamente está en la tierra de Israel sin pertenecer a ella (cf. *LXX Gen.* 15.13; 23.4; *Ex.* 2.22; 18.3; *Deut.* 14.21; 23.8; *2 Rey.* 1.13; *1 Cron.* 29.15; *Ps.* 39.13; 119.19; *Jer.* 14.8 por *pároi kos*), sino sobre todo el extranjero que religiosamente se acerca e incorpora al pueblo de Dios, aunque nunca lo consiga plenamente. Esta comprensión ha nacido en la diáspora. *ThW* VI, 730-34. Fil. spec. leg. I.51, 52, 309 define al prosélito como aquel hombre que, abandonando su patria, su familia y sus amistades, se incorpora a la *kainē kai philothēōi politeiāi*. La incorporación se realiza por la circuncisión, el bautismo y la ofrenda de un sacrificio en el templo; pero ciertamente es la *peritomè* la condición y el signo de pertenencia al pueblo de Dios y de la participación en la alianza y la promesa. *ThW* VI, 73 ss.; *StB* IV, 23-40; Dölger, *Sphragis*, 51 ss.

En este contexto se entiende *Ef.* 2.11-22, donde asistimos a una trasposición cristológica de *politeia* y *peritomè*. *Politeia* puede tener dos significaciones: «derecho de ciudadanía» (*Jos. Bell.* 1.194; *Ant.* 12.119; *Hech.* 22.28) o ciudad, polis, civitas (*Plat. Rep.* 10.619 c; *Esquin.* 3.150). La segunda significación parece ser la más adecuada, porque el contexto habla de la pertenencia a la comunidad de Israel. La *politeia tou Israel* (v. 12) no se constituye por la tierra, la sangre y la ley, sino por los *diathēkai tēs epangēlias* (v. 12) cf. *Rom.* 9.4.5. Las manifestaciones históricas de la decisión salvadora de Dios en el viejo pueblo, los *diathēkai tōn patéron* (*Eclo.* 44-5; *1 Mac.* 4.10; *2 Mac.* 1.2; *Ps. Sal.* 9.19) son los momentos, las apariciones de la única

*epangelia*, que constituye en verdad la ciudadanía de Israel y que en último término no es más que la presencia anticipada de Cristo (1 Cor. 10.4). Cf. *ThW* II, 132; Behm, *Begriff*, 47 s.; Lohmeyer, *Diatheke*, 128. Mientras los judíos eran los *proelpikótes en tōi Khristōi* (1.12), los paganos estaban *khōris Khristōū* (2.12). La iglesia es ahora el nuevo pueblo de Dios, porque Cristo ha cumplido la promesa del viejo pueblo y los paganos se han acercado a él como prosélitos. Los paganocristianos (*hymeis-apellotrioménoi-ksénoi*) están ahora cerca (v. 13) por el bautismo, que les ha incorporado a la comunión y a la historia de Cristo, en *Khristōi Iesoū* (v. 13). En ellos se ha dado la verdadera circuncisión. El adjetivo *kheiropoiētos* (v. 11) es una cualificación peyorativa de contraste. Con las manos están hechos los ídolos (LXX *Lev.* 26.1, 30; *Jer.* 2.18; 21.9). La circuncisión en la carne, hecha con la mano, es irrelevante. Lo que incorpora al nuevo pueblo es la circuncisión del corazón (*Jer.* 4.4; 6.10; 9.25; 1 QS V.4 s., 26; 1 QHab XI.13) «en el espíritu» (*Rom.* 2.29), «no hecha con la mano» (*Col.* 2.11), que es verdaderamente la *peritomē toū Khristōū* (*Col.* 2.11) cf. H. Sahlin, 'Die Beschneidung Christi', *SBibUps* 12 (1950) 5-22; Lohse, *Kol.*, 154 s.

La incorporación de los prosélitos pagano-cristianos se realiza en *tōi haimati toū Khristōū* (*Ef.* 2.13). Ha sido Cristo en su muerte y resurrección y entronización, quien ha constituido al nuevo Israel de los judíos creyentes y de los paganos, que en él se acercaron e incorporaron. Esta perspectiva, que parece ajena a la eclesiología paulina, de que los paganocristianos se injertan como prosélitos en Israel, pueblo de Dios (*Rom.* 11.24), acentúa la «continuidad histórico-salvífica». Dahl, *Volk*, 243. Posiblemente estos acentos nuevos responden también a una situación nueva. Cf. Fischer, *Tendenz*, 79 ss. Pablo había defendido la solidaridad paritaria de judíos y gentiles en la comunidad escatológica del Kyrios crucificado (83 ss.). Pero cada vez las relaciones entre unos y otros se hacen más difíciles. Los gentiles defienden que no se puede confesar a Cristo y vivir como judíos. Los judeocristianos o se asimilan plenamente a los paganocristianos o quedan excluidos de la comunidad como minoría herética (86 ss.). El autor de *Ef.* quiere hacer frente a esta situación acentuando el *syn* de la participación en la promesa y en la herencia (2.15; 3.6). La iglesia es en verdad el «Israel de Dios» (*Gal.* 6.16). «Nosotros somos efectivamente la circuncisión» (*Fil.* 3.3). «La iglesia es el originario pueblo de Dios en su definitiva configuración». Schmauch, *Phil.*, 36; Gnllka, *Phil.*, 186 s.; cf. M. Rese, 'Die Vorzüge Israels in Römer 9.4f und Eph. 2.12. Exegetische Anmerkungen zum Thema Kirche und Israel', *ThZ* 31 (1975) 211-22.

54 El fragmento *Ef.* 2.14-18 tiene sin duda un carácter himnico (cf. *Fil.* 2.5 ss.; *Col.* 1.12 ss.), que revela su origen en la tradición comunitaria y paulina. Para su elaboración sobre todo a partir de *Col.* 1.15-20, esp. 1.16d-18a. Cf. Burger, *Schöpfung*, 11 ss.; también H. Merklein, 'Zur Tradition und Komposition von Eph. 2.14-18', *BZ* 17 (1973) 79-102. Más problemática es la hipótesis de que se trata de un documento gnóstico previo, un «himno al Redentor», que ha sido cristianizado después por el autor de la carta. Cf. E. Percy, 'Zu den Problemen des Kolosser und Ephesenbriefes', *ZNW* 43 (1951-2) 180 s.; Schille, *Früh. Hym.*, 24 ss.; Schlier, *Eph.*, 123, n. 1. Posiblemente es conveniente advertir la situación concreta de la comunidad, antes de partir del contexto mítico histórico-religioso. Hay dos grupos de hombres, *amphótera* (v. 14); *dyo* (v. 15); *amphóteroi* (v. 16), que son calificados más concretamente como «los de lejos» y «los de cerca» (v. 13). M. Nu r 8 a 5.6 habla, haciendo referencia a *Is.* 57.16, que «Dios atrae a los lejanos y se alegra con ellos tanto como con los cercanos». Cf. M. Est. 3.9, refiriéndose

a Ps. 148.14. Estamos claramente ante los judeo-cristianos y pagano-cristianos, que constituyen la única Iglesia.

Ambos grupos están separados por el *mesótoikhon tou phragmou* (v. 14). Cf. P. Feine, 'Eph. 7.14-16', *ThStKr* 72 (1899) 540-74. Para algunos el muro es la *sarks*, que se entendía en la gnosis como «la fuerza de la materia» y que se entiende aquí como la «fuerza de la mundanidad caída en el pecado». Käsemann, *Leib*, 141; cf. Warnach, *Kirche Ephes.*, 57, n. 48. Para otros es el *nómos*, entendido desde la perspectiva gnóstica del muro que separa el mundo celeste del terrestre, roto por el descenso a la carne y el ascenso sobre la carne del Hombre Redentor originario. Cf. Lidz. Ginza, 550-53; Act. Thad. (Euseb. *HE*. 1, 13, 20); Ign. Trall. 9.4 (Funk, 104). Schlier, *Eph.*, 127 ss.; *Christus*, 18-26; *Zeit*, 161 s.; Dibelius, *Eph.*, 69. Para otros es el *nómos* simbolizado en el *lithinos dryphaktos* del templo (cf. Jos. Bell. 5.193; Ditt. Or. 2.598; *Hech*. 21.28 ss.; 24.6; Schürer, *Geschichte*, II, 329; Deissmann, *LO*, 63) que impedía a los paganos entrar en el santuario: Dahl, *Eph.*, 35; Mussner, *Christus*, 83 s.; Hanson, *Unity*, 143; Rey, *Creados*, 164 s. Parece, por el contexto de la ciudadanía de Israel (v. 12) y del templo santo (v. 22), que esta última interpretación es la más probable. La ley, en efecto, es muro que defiende y separa a los judíos (cf. *StB* III, 587 ss.; Ps. Arist. 139: 1 QH 1.3) de los caminos de los gentiles. Sabemos también que en la teología paulina la ley del viejo pueblo es prototipo de la ley de la humanidad y que su efecto es la rotura de la religación con el Creador, la autoafirmación en la carne, frente a él. El «muro de separación» es al mismo tiempo muro que separa a los judíos de los griegos y a todos ellos de Dios. Dahl, *ib.*, 35; Schlier, *ib.*, 132; Dibelius, *ib.*, 69-70; *ThW*, II, 413 s.; IV, 629.

Hemos entrado en una perspectiva apocalíptica, que ve la humanidad en la unidad de su totalidad. El muro que separa el universo (cf. et. Hen. 14.9; gr. Bar. 2.1 ss.; Test. Lev. 2.7; sir. Bar. 54, 5) es efectivamente la *ékhthra* que separa a unos hombres de otros y a todos de Dios. En esta humanidad, así dividida y enfrentada, acontece el anuncio del Evangelio de la paz: v. 17 *eneggelisato eiréne*. Is. 57.19 (+52.7) es el hilo conductor del fragmento. Cf. J. Coutts, 'The Relationship of Ephesians and Colossians', *NTS* 4 (1957-8) 206. La apocalíptica ha conservado el mensaje del Deuterioisías y la comunidad primitiva lo ve realizado en ella. O. Michel, 'Freudenbotschaft und Völkerwelt', *DtTh* 6 (1939) 54. En Jesús, en su obra y en su persona, se ha hecho presente el reino de Dios, la innovación de todas las cosas. Schniewind, *Euangélion*, II, 1; Molland, *Paul. Evang.*, 75. La palabra de paz del mensajero (Is. 52.7) tiene poder creador. Proclama y crea «la restauración de Israel, la nueva creación del mundo, la irrupción del tiempo escatológico». *ThW* II, 706. La *eiréne* es Cristo, él mismo en persona (v. 14). El Rey pacífico (*Mich*. 5.4), el Príncipe de la paz (Is. 9.6), «trae lo que es», la reconciliación. Dahl, *ib.*, 35. Para todo este problema, cf. F. D. Coggau, 'A Note on Eph. 2, 14: autós gár estin he eiréne hemón', *ExpT* 53 (1941) 242; E. Testa, 'Gesù pacificatore universale. Inno liturgico della Chiesa Madre (Col. 1.15-20+Ef. 2.14-16)', *SBF* 19 (1969) 5-64; 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) 209-61; 29 (1970) 101-36; 227-66; Wengst, *Christ. Form.*, 181 ss.; H. Merklein, *Christus und die Kirche*. Die theologische Grundstruktur des Epheserbriefes nach Eph. 2, 11-18 (Stuttgart 1973). Enviado a la carne, sometido a la ley (Gal. 4.4), por la crucifixión de su carne, en *tōi haímati* (v. 13), en *tēi sarkēi autoū* (v. 14), *diá tou stauroū* (v. 16), cf. Col. 1.22; 2.14 s., ha realizado la reconciliación de la humanidad y del universo. El fragmento plantea la *ékhthra* y la *katallagé* en las dimensiones de la humanidad (Ef. 2.16; Col. 1.20, 22). Por eso, Cristo, el Señor, en la comunidad de judíos y gentiles no

es sólo el fin de la ley (2 Cor. 3.14), sino el Reconciliador del universo (2 Cor. 5.17), en el que se inicia una nueva humanidad.

55 El Cristo muerto y resucitado y entronizado aparece ya en Ef. 1.22 como nuevo Adán, bajo cuyos pies están todas las cosas. Ef. 2.15-16 desarrolla las consecuencias eclesiológicas, trasponiendo el nuevo pueblo a la nueva humanidad. Cristo ha venido como evangelizador. Friedrich, *ThW* II, 116, cree que la encarnación, la vida y la muerte, la obra entera de Jesús fue la buena noticia, el gran mensaje de la paz. Dahl, *ib.*, 36; Schlier, *ib.*, 137, desde su perspectiva, interpreta la ascensión y entronización como evangelización. La revelación de Cristo resucitado en su ascenso termina en el evangelio. En Heb. 2.9 s.; 4.14 ss.; 6.19 ss.; 9.11 ss.; 10.5 ss., se muestra el esquema de muerte, ascensión, entronización y apertura de la entrada del Padre para los creyentes, que encontraremos también en Ef. 2.18 y 3.12. Cf. Käsemann, *Leib*, 142; P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne église* (1942) 114 s. Prescindiendo de los rasgos gnósticos del hombre originario, encontramos aquí al nuevo Adán. Al hacer la paz, «crea en él un hombre nuevo» (v. 15), porque él es «el iniciador de la consumada creación de Dios». Jeremias, *ThW* I, 367; *Wetvollender*, 53-7.

Cristo, realizador de la verdadera humanidad, es el que crea (2.15 *ktisēi*) el hombre nuevo. Scroggs, *Last Adan*, 100 ss.; Lindeskog, *Schöpfungsgedanken*, 234; M. Black, 'The Pauline Doctrine of the Second Adam', *SJTh* 7 (1954) 175. La recreación precede a la reconciliación. «Judíos y gentiles se unen, en cuanto son creados de nuevo (2.10) y llegan a ser uno en Cristo (Gal. 3.27 ss.; Col. 3.10 ss.)». Dahl, *ib.*, 36. El *kainòs ánthropos*, el hombre absolutamente nuevo, es Cristo y los judíos y gentiles reconciliados en él». En Ef. 2.14-18 se sacan las consecuencias eclesiológicas de la cristología de la reconciliación de Col. 1.15-20. Ya en Col. 1.18 la mediación de Cristo en la creación y la redención se implicaba con la dimensión eclesiológica. Ef. 2.15b y 2.16 interpretan Col. 1.16 y 1.20 respectivamente. Cristo ha reconciliado en la unidad de su cuerpo a judíos y gentiles, que estaban enfrentados. Esta reconciliación ha sido la creación del hombre nuevo. «Pablo apunto no sólo a los judíos y gentiles reunidos en Cristo por el bautismo, sino al mismo Cristo, como individuo, que incorpora a la nueva humanidad en él, Cristo-nuevo Adán». Rey, *Creados*, 166. En *autōi* (v. 15) se refiere a Cristo y a la iglesia (Dibelius, *ib.*, 70), a Cristo que incorpora a su historia y a su comunión a la comunidad escatológica. Müssner, *Cristus*, 86 ss., haciendo referencia a 1 Cor. 10.17 y Gal. 3.28, interpreta a Ef. 2.15: «Tanto el judío como el gentil (en el bautismo) son creados cada uno como "un hombre nuevo". El *heis* no tendría un carácter "numéricamente colectivo", sino "cualitativo"» (*ib.*, 90). En el rabinato el prosélito sería como niño recién nacido (B. Jeb. 22a). Schlier, *Christus*, 27-37, explica el hombre nuevo desde la mitología gnóstica. Jervell, *Imago*, 245, cree que esta representación del *ánthropos* es tan sólo ilustración y exposición del pueblo de Dios, que aparece en v. 12 y 19 ss. Cf. Dahl, *Volk*, 260 s. El *ánthropos* es aquí idéntico con la politeia de Israel. Sin embargo, los análisis anteriores nos han mostrado que este fragmento eclesiológico se mueve en las dimensiones de la humanidad.

El Cristo no aparece en Israel y atrae a los que están lejos, sino que aparece entre los dos pueblos, rompiendo el muro que los separa y anunciando «la paz a los que están lejos y a los que están cerca» (v. 17). En la estructura formal se refleja el proceso del pensamiento: *eiréne* (14) — *lysas tèn ékhthran en tēi sarkī autoū* (14) — [v.15-16] — *apokteinas tèn ékhthran en autōi* (16) — *eiréne* (17). En el paréntesis se advierte la transposición progresiva del nuevo pueblo a la nueva humanidad. Así es creado el «único Hombre nuevo», en *heni sómati* (v. 16). «Cuerpo» es primariamente el cuerpo

crucificado de Cristo (Cerfaux, *Christ*, 184 s.; Percy, *Leib*, 29; *Probleme*, 280 ss.) que «virtual y potencialmente es la iglesia», Schlier, *ib.*, 135; *Zeit*, 164. «Este cuerpo muerto y resucitado, este Hombre recreado en un nuevo estado, es, en primer lugar, Cristo mismo; pero es también todos los que lleva él en sí por su papel de nuevo Adán, que obra, muere y resucita por toda la raza humana». Benoit, *Exégèse*, 125. Este Hombre nuevo, personalidad corporativa de los hijos en el Hijo, que con-mueren, con-resucitan y se asientan con él junto al Padre, es una familia. El nuevo Adán ha abierto la *prosagagé* (1 *Pedr.* 3.18; *Rom.* 5.2) para los suyos en la que consisten para el Padre, por el Hijo, en el Espíritu: «el *Patér*, cf. 1.17; 3.14; 4.6; 5:20; 6.23; *Col.* 1.12; 3.17), ante quien llegamos a estar; el Hijo, Cristo, por el cual y en el cual podemos estar ante el Padre; el único Espíritu, por cuya fuerza estamos juntos en y por Cristo realmente ante el Padre». Schlier, *ib.*, 140.

En esta familia los pagano-cristianos no son prosélitos, ni se acercan de lejos, como se apuntaba en v. 13. La posición de Israel ante los gentiles ha quedado desintegrada. Los creyentes que forman la comunidad cristiana, proceden en su mayor parte, como sabemos, de los grupos marginados de la ciudad. Sociológicamente son *ksénoi*, seguramente trabajadores emigrantes sin derecho alguno (*ThW V*, 1 ss.; *RE* 6, 262-65; Bussolt, *Griech. Staat.*, I, 292-303; II, 1240-64), y *pároi*, colonos que cultivan las tierras, sirviendo en los suburbios y aldeas cercanas a la ciudad, sin tener tampoco una verdadera participación en su vida. (*ThW V*, 840 ss.; *RE* 16, 113-15; Bussolt, *Griech. Staat.*, I, 292). A ambos grupos les es constitutiva la carencia de ciudadanía y de patria. Así consideraban también los creyentes de Israel a los gentiles que se acercaban a ellos. Cf. K. L. Schmidt, *Jud.*, 1 (1945-46) 269-96. Ahora sólo hay una *pólis*, la comunidad escatológica de «los santos», que empalma con los ángeles de la corte celeste (cf. *Gal.* 4.26; *Fil.* 3.20; *Heb.* 12.18 ss.; *Apoc.* 21.2, 10 ss.). En esta ciudad todos son con-ciudadanos, *sympolitai*. Cf. Merklein, *Amt*, 125 ss. Pero la ciudad es en último término un *oikos*, en el cual todos son *oikeioi theou*. Sobre todo este problema, cf. M. Barth, *Israel und die Kirche im Brief des Paulus an die Epheser* (München 1959). Más que resonancias gnósticas (Schlier, *Christus*, 49-50), hay que encontrar aquí la experiencia eclesial originaria. «Miembros de casa son los cristianos en la familia Dei». Michel, *ThW V*, 137.

El Hombre nuevo que tiene acceso al Padre por Cristo en el Espíritu, es efectivamente la «familia de Dios». Sobre el carácter doxológico de la nueva creación, cf. Stuhlmacher, 'Erwägungen', 26 s. Con ello alcanzamos la última implicación entre las dos perspectivas eclesiológicas: la comunidad de hijos y de hermanos en Cristo es el nuevo pueblo trascendido en la nueva humanidad hacia la nueva creación. Para esta perspectiva de Cristo-iglesia-cosmos en *Et.*, cf. J. Gnllka, 'Das Kirchenmodell des Epheserbriefes', *BZ* 15 (1971) 161-84; *Eph.*, 99 ss. «La iglesia revela la creación, desvelando lo que la sabiduría de la creación pretende, porque a ella apunta, se manifiesta en ella: la filiación de los hijos y la paternidad de Dios en Cristo Jesús». Schlier, *Zeit*, 172. Esta asunción de la familia de los hijos de ira en la nueva humanidad de los hijos amados es una asunción tan radical, que supone la aniquilación de aquel modo de ser y la creación del ser nuevo de la justicia en la filiación, desde la nada del deshecho del viejo mundo. Entre el tiempo del origen y el tiempo del fin Pablo ve una relación de restauración, pero sobre todo de innovación. Schneider, 'Neuschöpfung', 269. La nueva humanidad más que *restauratio in integrum* de la vieja, es una *creatio ex nihilo* desde la vieja. La asunción en el caso de Israel era cumplimiento que anula y supera; en el caso de la humanidad es irrupción de ser nuevo desde la nada que aniquila lo viejo, que pasó.



56 Partimos, en efecto, de *tò sōma tò hypèr hymòn* (11.24; 5.6; 1 Cor. 15.3). El *hypèr* cualifica el *sōma* presentándolo como cuerpo entregado en inmolación (Rom. 3.24 ss.) de representación (Gal. 3.3; 2 Cor. 5.21). Ambas dimensiones aparecen también implicadas en *tōi emōi haimati* (1 Cor. 11.25). Conzelmann, *Kor.*, 233, 35; Kümmel, *Kor.*, 185. Esta preposición se integra en expresiones cristológicas fundamentales (1 Tes. 5.10; 1 Cor. 1.13; 15.3; 2 Cor. 5.14 s.; Rom. 5.8; 14.15; 1 Pedr. 3.18), que expresan el acontecimiento de la muerte y resurrección de Cristo, como una entrega salvífica por nosotros. Cf. Lohse, *Märtyrer*, 113-46; Cerfaux, *Christ*, 102 ss.; Cullmann, *Christologie*, 59 ss.; Schweizer, *Erniedrigung*, 72 ss.; Hahn, *Hoheitslittel*, 46 ss. Posiblemente esta expresión cristológica tenga su origen en los textos eucarísticos de la institución: *tò hypèr hymòn didómenon* (Luc. 22.19); *tò ekkhynómenon hypèr pollòn* (Mc. 14.24; cf. Luc. 22.20). Jeremias, *Abendmahlsworte*, 216 ss.; ThW VIII, 513 s.

Partiendo de esta comprensión de la entrega de Cristo, actualizada en la eucaristía, la cristología funda la eclesiología del cuerpo de Cristo. «Jesús ha hecho propiedad de su comunidad su cuerpo muerto por ella». Schlatter, *Bote*, 322. Pero al darse a su comunidad, la ha incorporado a sí mismo, o mejor aún, la ha constituido, incorporándola. El *sōma tou Khristou* (Rom. 7.4; Col. 1.22; Ef. 2.13) es primariamente «el cuerpo real y personal, que ha vivido, ha muerto, ha sido glorificado y con el cual se identifica el pan, en la eucaristía»... «Los cristianos... identificados con este cuerpo único, son uno entre ellos, todos "uno" por referencia al mismo cuerpo de Cristo». Cerfaux, *Eglise*, 234. El cuerpo de carne, crucificado en la cruz y resucitado en gloria, asume e incorpora a los creyentes en el acontecimiento de su entrega haciéndoles un cuerpo. Percy, *Leib*, 28 ss., 44; Robinson, *Body*, 47; Gundry, *Sōma*, 223 ss. «En este único cuerpo de Cristo en la cruz... está la nueva humanidad fundada y asociada». Schlier, *Zeit*, 228. Cuerpo y sangre del Señor son él mismo que se entrega a muerte por los hermanos. Esto es, «el cuerpo de la cruz en su acción continuada, él es el ámbito de la iglesia». Schweizer, *ThW VII*, 1066; Schnackenburg, *Kirche*, 155. Para una crítica a esta línea de interpretación, cf. Güttgemanns, *Leid. Apostel*, 252 ss.

La comunión en este acontecimiento histórico pascual es la que establece la implicación entre el cuerpo crucificado y resucitado de Cristo y la comunidad eclesial fundada por él, incorporada a él. Estamos ante una de las perspectivas más propias de la reflexión eclesiológica de Pablo. «La iglesia no es "como" un cuerpo, sino que es "el" cuerpo de Cristo. La participación sacramental en el cuerpo de Cristo, nos hace cuerpo de Cristo». Conzelmann, *ib.*, 203. No se participa en una sustancia natural y misteriosa. La *koinonía* del cuerpo y de la sangre es la participación en la muerte de Cristo, en el mismo Señor que murió por nosotros y que se nos ofrece en el sacramento. Bornkamm, 'Herrenmahl', 165. La constitución eclesial se explicaría como «la inclusión de los creyentes en la personalidad de Cristo». Best, *Body*, 95. Así se pasa del cuerpo eucarístico de Cristo al cuerpo eclesial de Cristo. Neuenzeit, *Herrenmahl*, 211, 218. «La *koinonía tou sōmatos Khristou* 10.16 significa, por tanto, que la participación común del *único* pan en la cena del Señor confirma a los cristianos siempre de nuevo como miembros del cuerpo de Cristo, en el cual empezamos a ser uno por el bautismo (1.12, 13)». Kümmel, *ib.*, 182.

57 La eclesiología del cuerpo de Cristo se funda en la cristología de la inmolación en representación de Cristo, el Señor. Conviene evitar la concepción de Cristo como Pneuma místico que informa su cuerpo, abarcando y trascendiendo las personas individuales. Cf. Schmidt, *Leib*, 37 ss. Tampoco es muy adecuada la comprensión de Cristo como «el fundamento del ser

y de la vida de la nueva comunidad». Koester, *Kirche*, 30. Se trata más bien de una comunión en la historia de Cristo. «El Creador y Señor de la comunidad es Jesús por su muerte, y puesto que él actúa su muerte en la comunidad por su Espíritu, su cena convierte en un cuerpo la comunidad que le pertenece a él, que está regida por él y que actúa por él». Schlatter, *ib.*, 297. El pensamiento paulino del ser de los creyentes en Cristo se arraiga en último término en el pensamiento de la entrega representativa, que Cristo hizo de sí mismo, en favor nuestro. Percy, *Leib*, 43. Así se hace posible el Cristo «en nosotros», o más bien, el nosotros «en Cristo», «en el Espíritu». Malevez, 'Église', 49 ss.; Oepke, 'Leib', 364 ss.; Schweizer, *Gemeinde*, 83 s.; Reuss, 'Kirche', 118; A. Feuillet, 'L'incorporation des chrétiens au Christ', *EspVie* 82-3 (1973) 257-62; 289-93; 342-50.

La comunidad se incorpora a la comunión de Cristo, participando en su misma historia. Toda la existencia y la vida de la comunidad queda determinada por Cristo (Neugebauer, *NTS* 4 (1957) 124 ss.), de modo que la iglesia es cuerpo de Cristo «porque en ella ha sucedido lo mismo que en el cuerpo de Cristo». In *Christus*, 98. Pero al tiempo que acontece la comunión, se da la asociación al señorío del Cristo y su subordinación a él. Schweizer, *Homologumena*, 287. El cuerpo de Cristo, constituido al partir el pan, es «el Kyrios mismo en la irradiación de su poder, que abarca el universo y como resumen de todo lo que le pertenece, brevemente, el ámbito del señorío de Cristo. Donde el Kyrios está presente en el Pneuma, allí compromete a los hombres para el ámbito de su señorío». Käsemann, 'Anliegen', 271. La iglesia es «el ámbito en el cual y por el cual Cristo, después de su entronización, se manifiesta en la tierra como Kyrios. Es cuerpo de Cristo como ámbito presente de su señorío, en el cual él por la palabra, el sacramento y la misión de los cristianos actúa con el mundo y recibe obediencia en él, ya antes de su parusia». Käsemann, *Paul. Persp.*, 204; Stuhlmacher, *Gerechtigkeit*, 212 ss.

58 En *1 Cor.* 12.12 ss. Pablo expresa la realidad de la iglesia, como cuerpo de Cristo, sirviéndose de la categorización helenística y judía, pero acuñándola desde su reflexión teológica. W. Straub, *Die Bilderprache des Apostels Paulus* (Tübingen 1937) 167 s. En el ambiente popular griego, la imagen del cuerpo es bien conocida. Cf. W. L. Knox, 'Parallels to the N. T. use of *sōma*', *JThSt* 39 (1938) 243-46. La comunidad humana es un cuerpo con muchos miembros: Plat. Rep. 5.464 b; Leg. 8.828 D; Arist. Pol. 1.1, 11.1253 A; Cic. Rep. 2.3; Off. 1.25, 85; 3.22; Sen. Clem. 2.5, 1; Ira 2.31, 7; Curt. Ruf. 10.6, 1 ss.; Fil. spec. leg. 3.131; Jos. Bell. 4.406. Sobre todo la fábula de Menenio Agrippa: Liv. 2.32; Dion. Hal. 6.86; cf. W. Nestle, 'Die Fabel des Menenius Agrippa', *Klio* 21 (1927) 350 ss. Incluso el mismo mundo, según ya vimos, es un inmenso organismo corporal: Plat. Tim. 30 b-34 b; Diog. Laert. 7.138, 142, 143, 147; Cic. Nat. deor. 1.35; 3.9; Sen. Nat. quaest. 6.14, 1; Ep. 95.52; Epict. Dis. 2.5, 24; 10.3; M. Aurel. 7.13, 3; 2.1; 8.34; Sext. Emp. Adv. phys. 9.79; Corp. Herm. 2.25; 4.2; 10.12. Desde aquí se ha pretendido comprender el cuerpo de Cristo en Pablo; Schmidt, *Leib*, 130 ss.; Wikenhauser, *Leib*, 130-43; Cerfaux, *Eglise*, 226 ss.; Dupont, *Gnosis*, 427 ss.; Best, *Body*, 215-25; Schlier, *Eph.*, 91; Fischer *Tendenz*, 76 ss.

En el mundo oriental se ha querido descubrir una tradición gnóstica que conoce al «hombre originario» redentor de dimensiones cósmicas. Const. Ap. 8.12, 17; Hip. El. 9.13, 27, p. 251, 14 ss.; Epiph. Haer. 30.17, 6 s., p. 356, 18 ss.; 19.4, 1, p. 221, 6 ss.; Orph. Frag. 167; Peri Hebdomádon 6.1; Macrob. Sat. 1.20, 17. Desde aquí se ha pretendido también explicar sobre todo la esclerología de las cartas: Schmithals, *Gnosis*, 100 ss.; Reitzenstein-Schaerer, *Ant. Synk.*, 72 ss.; Schlier, *Christus*, 49-75; Käsemann, *Leib*, 156 ss.; Wikenhau-

ser, *Leib*, 239; Pokorny, 'Sôma', 456-64. Pablo se arraigaría en la cosmovisión oriental, a través del judaísmo helenístico, en el que empalman la categoría del hombre originario con las especulaciones sobre Adán: K. Rudolph, 'Ein Grundtyp gnostischer Urmensch - Adam - Spekulation', *ZRGG* 9 (1957) 1 ss.; Brandenburger, *Adam*, 151-53; Colpe, 'Leib-Christi', 171-87. Pero poco a poco se ha ido descubriendo que el precedente más inmediato del cuerpo de Cristo está en la personalidad corporativa judía, especialmente en la comunidad que forma el patriarca con su pueblo y sobre todo Adán con su descendencia entera. El material está recogido y sintetizado en Schweizer, *ThW* VII, 1069-70; cf. también Schmidt, *Leib*, 216 ss.; Kattenbusch, 'Quellort', 160; Dahl, *Volk*, 227 ss.; Best, *Body*, 203 ss.; Percy, *Leib*, 40-44; Thornton, *Body*, 70-76; Barret, *First Adam*, 6-21; Schweizer, 'Homologumena', 279-83.

Según todos estos resultados podemos comprender en su complejidad *1 Cor.* 12.12. El punto de partida es, sin duda, la comunión de los creyentes en Cristo, es decir la comunidad que vive de él, «de la muerte sacrificial del crucificado y bajo el señorío del resucitado». Schweizer, 'Homologumena', 289. Este hecho se expresa, pasando de la comparación estoica de los miembros en el cuerpo (*sôma-méle* 12 a), a la personalidad corporativa judía: *houÿtos kai ho Khristós* (12 b). Cristo claramente supera en este pasaje los límites de su individualidad y expresa una realidad comunitaria. Así también Cristo tiene (*ékhei*) muchos miembros. J. Havet, 'Christ collectif ou Christ individuel en *1 Cor.* XII, 12?', *ETL* 23 (1947) 499-520. Cf. también, 'La doctrine paulienne du corps du Christ', en *Recherches Bibliques*, V (Bruges-Paris 1960) 185-216. Ahora bien, el paso de la comparación a la realidad, del organismo a la personalidad, parece que exige el acentuar el *estín* (12 a). Así también Cristo es muchos miembros, es una persona comunitaria. Cf. *1 Cor.* 1.13 *meméristai ho Khristós*; 12.27 *hymeis dé este sôma Khristoû*. Percy, *Leib*, 4 s.; Hanson, *Unity*, 76; *ThW* VII, 1068; cf. T. Zapelena, 'Vos estis Corpus Christi (*1 Cor.* 12.27)', *VD* 37 (1939) 78-95.

En este caso *sôma* no tiene primariamente el sentido de «sociedad», *sôma tôn khristianôn*, paralelo al *hellénon sómati* del edicto de Cirene. Cf. F. de Visscher, *Les Édicts d'Auguste découverts à Cyrene* (Louvain 1940); T. W. Manson, 'A parallel to a NT. Use of *sôma*', *JThSt* 37 (1935) 385. Más bien parece que se trata del cuerpo muerto, resucitado y glorificado de Cristo, que incorpora a sí por el Espíritu en el bautismo a la comunidad. Cerfaux, *Eglise*, 234. En *1 Cor.* 12.12 a / 12 b hay un salto en el pensamiento. Lietzmann, *Kor.*, 63. La comparación ha dado paso a la cosa misma. La categoría de organismo era tan sólo instrumental. Conzelmann, *ib.*, 249.

59 La reflexión eclesiológica del cuerpo de Cristo tiene, sobre la base cristológica, un fundamento sacramental. Cristo incorpora a los suyos en los acontecimientos del bautismo y la cena. El bautismo inicia la vida en *Khristô*: el con-padecer (*Rom.* 8.17; *Gal.* 6.17; *2 Cor.* 1.5; *Col.* 1.24), el ser con-crucificado (*Rom.* 6.6; *Gal.* 2.19), el con-morir (*2 Cor.* 7.3; *Col.* 2.20; cf. *2 Tim.* 2.11), el ser con-sepultado (*Rom.* 6.4; *Col.* 2.12); el con-vivir (*Rom.* 6.8; *2 Cor.* 7.3; 13.4; *2 Tim.* 2.11), el ser con-glorificado (*Rom.* 8.17). El acontecimiento bautismal en su comienzo y en su desarrollo es el acontecimiento de una personalidad corporativa. El que se bautiza, «se bautiza en este cuerpo de Cristo, en el cuerpo de Cristo muerto por nosotros en la cruz y resucitado por Dios». Wagner, *Relig. Probl.*, 305. De este modo se da la incorporación de los creyentes a la iglesia, o mejor, la incorporación de la iglesia misma a su Señor. Gäumann, *Taufe*, 48-9; Schnackenburg, *Heilsge-schehen*, 24-5; Percy, *Leib*, 15 ss. «Los cristianos por el bautismo son incorporados a un cuerpo. El Cuerpo = cuerpo de Cristo = Cristo, no surge por

la conjunción de los cristianos, sino que los cristianos se incorporan al cuerpo ya existente». Kümmel, *ib.*, 187.

La incorporación, iniciada en el bautismo, se actúa, reafirma y restituye en la cena, donde está presente el mismo cuerpo entregado del Señor. En la *koinonía* del cuerpo y la sangre de Cristo se alcanza la *koinonía tou huiou autoû Iesoû Khristoû* (1 Cor. 1.9), que a su vez funda la comunión entre los hermanos, rompiendo todas sus diferencias. De este modo la iglesia viene a ser una irradiación y prolongación de la eucaristía. Schmidt, *Leib*, 37 ss., 200 ss.; Rawlinson, 'Corpus', 227; Käsemann, *Leib*, 174 ss.; Wikenhauser, *Leib*, 103 ss.; Thornton, *Body*, 46 ss.; Cerfaux, *Eglise*, 223; Michel, *Gemeinde*, 42 ss.; Cullmann, *Gottesdienst*, 28, 35; Robinson, *Body*, 56 s.; Best, *Body*, 112 s.; Bover, *Teologia*, 611 ss.; Schweizer, *Gemeinde*, 83 s.; Neuenzeit, *Herrenmahl*, 190 ss. Cf. también C. T. Craig, 'Sōma Christou', en S. E. Johnson (ed.), *The Joy of Study* (1951) 73-83; P. Samain, 'Eucharistie et corps mystique dans Saint Paul, 1 Cor. 10.17', *RDTour* 1 (1946) 42-46; B. M. Ahern, 'The Christian Union with the Body of Christ in Cor, Gal and Rom', *CBQ* 23 (1961) 199-209.

El bautismo y la cena, al constituir la comunidad incorporándola a Cristo, no sólo rompen todas las diferencias que existen entre los hermanos, sino que los vinculan y remiten unos a otros con sus distintos dones. «La comunidad, como *sōma tou Khristoû* es el lugar donde se experimenta el amor del Señor entregado a la muerte, y por ello la *oikodomé* en la responsabilidad por los hermanos es el único criterio, según el cual se miden «los dones del Espíritu», precisamente como dones de gracia y servicios». Bornkamm, 'Herrenmahl', 173. Pablo recurre aquí a la simpatía comunitaria y cósmica del estoicismo para explicar la conjunción de los dones en el mismo cuerpo, para expresar «la unidad de los cristianos, surgida de su unión sacramental con el cuerpo glorificado de Jesús Cristo». Reuss, 'Kirche', 118. Para la perspectiva griega, el hombre, la ciudad y el universo empalman orgánicamente. La constitución que encontramos en uno, se da en los demás. La comunidad humana en efecto es un *sōma*. La estoa señalaba distintos matices en él. El cuerpo tiene una *miksis* de distintos elementos. La *physis* misma realiza entre ellos un cierto equilibrio y compensación entre fuertes y débiles, llevando a todos a la comunión y a la solidaridad de la *sympátheia*. Cf. Cleant., Diels 1.518; Cic. Off. 3.5; Epict. Dis. 1.14.2; 2.5, 24; 10.35; Sen. Ep. 95, 52; M. Ant. 5.26; Fil. migr. Abr. 178.180; Sext. Emp. Adv. math. 9, 78 s.; K. Reinhart, *Kosmos und Sympathie* (München 1926) 44-54.

De este modo la parénesis sobre la unificación en imperativo se funda en el hecho salvífico en indicativo de la unidad en Cristo. ThW IV, 567; VII, 1067; Bornkamm, *Paulus*, 201 s. La relación de conjunción de unos miembros a otros se funda en último término en la relación de constitución de todos los miembros a Cristo, que los tiene y les es en su persona, en su cuerpo. La imagen estoica del cuerpo fue sólo una imagen para descubrir la realidad de la personalidad corporativa de Cristo, que Pablo ya tenía de antemano adquirida en la reflexión de la nueva humanidad. Ahora bien, conviene insistir en que el único cuerpo en el único espíritu, trasciende las categorías naturales y místicas del helenismo, pues es entendido como realidad histórica.

60 No vamos a volver a tematizar la reflexión sobre los carismas, que ya hicimos anteriormente. Ahora nos interesa subrayar que éstos se despliegan y conjuntan en el cuerpo de Cristo, en su Espíritu. Al pasar del organismo estoico a la personalidad corporativa judía, pasamos de las categorías naturales y místicas a las categorías históricas. El cuerpo de Cristo es la comunidad determinada por la historia de Cristo, que existe en comu-

nión con él. La perspectiva cristológica del «por Cristo, con él y en él», alcanza aquí una de sus más importantes consecuencias eclesiológicas. El «ser-en-Cristo» no termina en el «ser-en-la-iglesia», de modo que ésta sea el sentido y el telos de la cristología y antropología paulinas. Käsemann, *Leib*, 183. «La concepción del cuerpo y con ello también la dimensión eclesiológica de la fórmula son sólo un caso especial del «in Christo Jesu». Neugebauer, *In Christus*, 104; Bouttier, *En Christ.*, 120; Bultmann, *ThNT* 312; Conzelmann, *ThNT*, 291. La iglesia nace, se constituye y se ultima siendo «en Cristo». Cerfaux, *Eglise*, 186 ss. Los cristianos en su unidad parecen como un cuerpo; más aún, son un cuerpo. «Cristo, al incorporar nuestros cuerpos mortales a su señorío, manifiesta al tiempo el ámbito de su señorío como un cuerpo». Käsemann, *Paul. Persp.*, 199. Tienen vida en Cristo. Este organismo espiritual, que es en Cristo o de Cristo, «se podrá llamar también, por una identificación mística, su propio cuerpo: *tò sôma tou Khristou*» (ib., 234). *In Christus Jesu* es el medio, la esfera, el espacio del Cristo, crucificado y glorioso, en el que se constituye la iglesia. Malevez, 'Église', 45 ss. Best, *Body*, 7 ss., ha tomado como fundamento este hecho (*in, whit, into Christ*), para explicar la personalidad corporativa, que comulga en una misma historia, el cuerpo de Cristo. Antes es el *sôma en Khristôi* (Rom. 10.4), que el *sôma Khristou* (1 Cor. 12.27). Cf. G. Martelet, 'Le mystère du corps et de l'Esprit dans le Christ ressuscité et dans l'Église', *VC* 12 (1958) 39.

Esta participación de la comunidad en la historia de Cristo, sugiere inmediatamente el paralelismo «en Adán» / «en Cristo». La vieja humanidad fue determinada por la desobediencia de aquél, la nueva humanidad, por la obediencia de éste. «Este estar determinado de la comunidad por Cristo pensando en su origen temporal, puede también ser expresado espacialmente; está abarcada por la presencia del Crucificado y Resucitado; vive "en él"». Schweizer, *Gemeinde*, 84. Cf. también A. J. M. Wedderborn, 'The Body of Christ and related concepts in 1 Corinthians', *SJTh* 24 (1971) 74-96. Más que las categorías de espacio y tiempo, preferimos utilizar aquí las de historia y comunión. El paso de la historia a la comunión o el acontecimiento de la comunión en la historia, se funda en el Espíritu. La incorporación a Cristo sucede en el Espíritu: *en henì pneûmati... eis hèn sôma* (1 Cor. 12.13). Este hecho no debe ser interpretado viendo en Cristo al Espíritu, que como fuerza poderosa, informa y dinamiza el cuerpo eclesial. Cf. Schmidt, *Leib*, 75 ss. Tampoco esta dimensión de la eclesiológica paulina podría identificarse con la interpretación patrística que ve en el Espíritu Santo el alma de la iglesia y en ésta un cuerpo fundado y animado por el Espíritu Santo. Cf. Wikenhauser, *Leib*, 112 s.; P. Dacquino, 'Ecclesia Corpus Christi secundum apostolum Paulum', *VD* 38 (1960) 292-300, esp. 299. Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, 25, habla del Espíritu como «fuerza vivificante». «En la medida en que todos los bautizados reciben esta fuerza divina... son conjuntados por ella (*en instrumental*) en el único "cuerpo" de la "personalidad total" del "Cristo"».

Es indudable, como ha señalado Percy, *Leib*, 18 ss., que el *sôma Khristou* se funda en el *en Khristôi* y éste acontece *en pneûmati*. Esto significa que la incorporación a la historia de Cristo es al mismo tiempo participación en su comunión, pues el *pneûma* es precisamente el que actúa el acontecimiento escatológico en la iglesia, desde el Padre, por el Hijo y hacia el Padre por el Hijo. El es el que hace a los creyentes hijos y hermanos y el que les reparte sus dones para que lleguen a ser una sola persona. De este modo la iglesia, como cuerpo de Cristo, es el ámbito de historia y comunión del Señor, crucificado y glorificado, por su Espíritu, que anticipa el acontecimiento escatológico y prepara su consumación. Por ella el Kyrios visible y corporalmente va penetrando el mundo con la impotencia de su

entrega abriéndolo al futuro definitivo del eschaton, la entrega del reino al Padre, Bauer, *Leiblichkeit*, 118.

61 En diálogo con las comunidades en torno a Efeso se le plantean a Pablo dos problemas: el señorío de Cristo y la unidad de la iglesia, que van a determinar un giro en la reflexión eclesiológica del cuerpo de Cristo. Bornkamm, 'Häresie', 147 ss.; E. Schweizer, 'Das hellenistische Weltbild als Produkt der Weltangst', *Mensch und Kosmos* (Zürich 1960) 39.50 Cf. J. Lähnemann, *Der Kolosserbrief*. Komposition, Situation, Argumentation (Gütersloh 1971) 14 ss., 117 ss. En primer lugar hay una acentuación nueva en la cristología. La muerte y la resurrección continúan estando presentes, pero se subraya más la entronización, en orden a fundamentar el señorío cósmico. El cuerpo resucitado de Cristo irradia su actividad santificadora *ad extra*, a la iglesia y al mundo, Cerfaux, *Eglise*, 277 s.; Köster, *Kirche*, 50 s.; Reuss, 'Leib', 122 s. Más aún que del Cristo resucitado y celeste, los fragmentos cristológicos de *Fil.*, *Col.* y *Ef.* hablan del Kyrios entronizado sobre el cosmos, aclamado y reconocido en su comunidad. Käsemann, *EVB I*, 51 ss., 96 ss.; Schweizer, *Erniedrigung*, 113 s. Este paso no es una ruptura (Lohse, *Kol.*, 250), con la cristología anterior, ni tampoco una transición irrelevante que se explique atribuyendo al Señor, antes presente, una acción causal sobre el cuerpo (Mersch, *Corps*, 129).

Partiendo de la relación de los miembros entre sí, dentro del cuerpo, explicada por la comparación estoica, se pasa a las relaciones de los miembros con Cristo. Schlier, *Eph.*, 94. Cristo en el cuerpo, idéntico a él, se destaca sobre él como cabeza. Percy, *Leib*, 5 ss. Para todo este problema cf. R. W. Crabb, *The kephalé Concept in the Pauline Tradition with special Emphasis on Colossians*. Dis. (San Francisco 1966); J. M. González Ruiz, 'Sentido soteriológico de «kefalé» en la cristología de S. Pablo', *AntAn* 1 (1953) 185-224; G. Howard, 'The Head/Body Metaphors of Ephesians', *NTS* 20 (1974) 350-56. En la comprensión eclesiológica de Schmidt, *Leib*, 179, se expresa así este acontecimiento. «Allí era sentido Cristo más como Pneuma, aquí más como Kyrios; allí más como *inmanente* a la comunidad; aquí más como *trascendente* frente a ella». Sin embargo, las reflexiones cristológicas precedentes nos han mostrado que Cristo en parte está compartiendo su historia y su comunión con la comunidad; pero en parte está sobre ella, sometiéndola en obediencia y asociándola a su señorío. Al acentuar esta perspectiva, la eclesiología adquiere nuevas dimensiones. La iglesia local aparece ahora como iglesia universal, extendida por toda la ecumene. En las grandes cartas ya despunta, aunque en raras ocasiones, el sentido de la iglesia universal, pero en *Col.* y *Ef.* entramos ya decididamente en este horizonte. P. Benoit, 'L'horizon paulinien de l'épître aux Ephésiens', *RB* 46 (1937) 342-61; 506-25. *Col.* 1.18, 24; *Ef.* 1.22; 3.10, 21; 5.23,24, 25, 27, 29 hablan claramente de la iglesia única y universal. Cerfaux, *Eglise*, 252 s. Esta iglesia ecuménica es el lugar de la reconciliación de judíos y gentiles bajo el señorío de Cristo. Esta perspectiva esbozada en las grandes cartas (Peterson, *Kirche aus Juden und Heiden*, 9-11) alcanza aquí su culminación. Las dos partes de la humanidad se incorporan como humanidad nueva al cuerpo de Cristo y se asocian a su obra de recapitulación del cosmos. Schlier, *Zeit*, 161 ss.; Hanson, *Unity*, 108. Cristo, el Señor, aparece así encabezando su iglesia en medio de la ecumene y del universo.

Volveremos después sobre el título cristológico de *kephalé*, al hablar del ejercicio de su señorío. Pero ahora conviene advertir, al precisar el contexto histórico-religioso de este avance en la reflexión eclesiológica paulina sobre el cuerpo de Cristo, que el punto de arranque es la misma experiencia comunitaria. Todas las categorizaciones judías y helenísticas, tan

sólo pretenden aclararla y profundizarla. Malevez, 'Église', 92 s. A lo largo de la investigación se ha ido mostrando que la categoría más próxima a Pablo para entender la iglesia es la de Adán y su humanidad. Las especulaciones judías sobre Adán estaban en el trasfondo de las grandes cartas. «Ahora, en las cartas a los colosenses y efesios, tales pensamientos sobre Adán-Cristo pasan a primer plano». Schlier, *Eph.*, 94. Este planteamiento está alcanzando cada vez mayor consentimiento: Schmidt, *Leib*, 231; Dahl, *Volk*, 227; Percy, *Leib*, 40-44; Best, *Body*, 34 ss.; Barret, *First Adam*, 6 ss.; Brandenburger, *Adam*, 139 ss.; Schweizer, 'Homologumena', 274 ss.; *ThW* VII, 1069 s. Pero posiblemente Pablo, al mismo tiempo, está empalmando con la cosmovisión estoica, donde la concepción judía de Adán, como cabeza de la humanidad, tenía importantes resonancias. El *sôma* de la comunidad sugería por una parte la solidaridad de los miembros y por otra, la cabeza y el jefe que les guía. Dupont, *Gnosis*, 431 ss.; Cerfaux, *Eglise*, 279 ss. Incluso hasta podría darse una réplica de la pequeña comunidad a la ideología política imperial, que bajo la cabeza del emperador cree haber iniciado el tiempo definitivo de la paz romana. J. Beranger, *Recherches sur l'aspect idéologique du principat* (Basel 1953) 218-52. Posiblemente también, pero en un grado mucho menor, la cosmovisión gnóstica posibilitaría en los creyentes la resonancia de esta nueva comprensión paulina del cuerpo de Cristo. Cf. Schlier, *Christus*, 27-60; *ThW* III, 672-82; Käsemann, *Leib*, 138 ss.; Wikenhauser, *Leib*, 239; Oepke, *Gottesvolk*, 223 ss.; Pokorny, 'Sôma', 456-64.

62 Claramente se advierte que, de acuerdo con los problemas de cada comunidad, hay una acentuación distinta del señorío de Cristo. En *Col.* aparece en primer plano la dimensión cósmica; en *Ef.*, la dimensión eclesial. Käsemann, *Leib*, 140. Aquí prescindimos de la dimensión Cristo-iglesia-cosmos-reino, que estudiaremos después, para concentrarnos en el cuerpo de Cristo. El autor de *Col.* ha añadido en 18 a, la glosa «de la iglesia». Cf. Wagenführer, *Bedeutung*, 62 s.; Käsemann, *EVB* I, 36 s. En contra, Meuzelaar, *Leib*, 122 s. «Originariamente se hablaba de Cristo, como cabeza del cuerpo, es decir, del cosmos. Pero por la introducción de *tês ekklesias*, el autor de la carta ha dado al concepto *sôma* una nueva interpretación, que correspondería a su comprensión de la iglesia como cuerpo de Cristo». Lohse, *Kol.*, 80; Schweizer, 'Antilegomena', 293-316. Estamos ante una nueva comprensión del cuerpo eclesial: *toû sômatos autoû, hó éstin he eklessia* (1.24); *en henì sômati* (3.15). Cf. C. Kearns, 'The Church the Body of Christ according to St. Paul', *IER* 91 (1959) 7-9. Este cuerpo se funda en el cuerpo de la cruz, *sôma tês sarkós autoû* (1.22). Esta implicación volvemos a encontrarla en *Ef.*: *en enì sômati* (2.16) es el cuerpo de Cristo constituido *dià toû staurû*. Schlier, *Eph.*, 135; Cerfaux, *Christ.*, 1845; Percy, *Leib*, 281. En cambio lo entienden de la iglesia, Mussner, *Christus*, 197; Meuzelaar, *Leib*, 51 ss. En él es donde se ha constituido el «único hombre nuevo» (2.15).

Ahora Cristo no sólo es su cuerpo, sino la cabeza de su cuerpo (*Col.* 1.18; *Ef.* 1.23; 4.16; 5.23). Schmidt, *Leib*, 168-9, cree que se pretende subrayar el dominio de Cristo sobre la comunidad y la organicidad de ésta. Cabeza es, dice Mersch, *Corps*, 128-9, porque «anima y vivifica todo el cuerpo, *eminenter et causative*. Su superioridad es como la del alma, que pone la vida en todo viviente». Cristo es cabeza, por ser creador, redentor y vivificador del cuerpo, cree Wikenhauser, *Leib*, 192 ss. Su función, dice Schlier, *ThW* III, 679 s., interpretando desde el mito gnóstico, es ejercer la unidad y dinamizar y asumir el crecimiento del cuerpo. Sin embargo, si prescindimos de toda precomprensión dogmática y nos atenemos al estricto contexto judeo-helenístico que encuadra a *kephalé*, tendríamos que decir que su significación

primaria es cabeza de familia, entendida como señorío sobre ella. El cabeza es el Kyrios del cuerpo.

El Cristo personal entronizado en gloria es el «jefe» de la iglesia, su «rey» y «señor». Cerfaux, *Eglise*, 279; Hanson, *Unity*, 114; Meuzelaar, *Leib*, 117 ss., 164 ss. «Cristo es cabeza sobre el mundo, pero sólo la iglesia es su cuerpo, al cual fluye desde él toda la fuerza del crecimiento». Schweizer, *ThW* VII, 1074. La iglesia es el lugar, «en el que Cristo ejerce en el presente su señorío sobre el cosmos. Cristo es Señor sobre el universo (cf. 2.10, 19), pero su cuerpo es la iglesia». Lohse, *ib.*, 96; 'Christusherrschaft', 205 s. Esto no significa que Cristo es cabeza sólo para la iglesia, ni que su señorío se termina en darle vida, integrándose en ella. Robinson, *Body*, 49 ss.; Conzelmann, *ThNT* 288 s.; Käsemann, *Paul. Persp.*, 195 s. Por el contrario, la incorporación a su historia y a su comunión, que la hace crecer hacia él, es una sumisión a su señorío que ha de extenderse al cosmos entero. «El concepto de cabeza encierra en sí el pensamiento de la sumisión y de la obediencia de la iglesia, frente y bajo Cristo». Schlier, *Zeit*, 175; Bonnard, 'Eglise', 281. El cuerpo de la iglesia está destinado a establecer en el universo el señorío de Cristo. Benoit, *Exégèse*, II, 128 ss.; P. Laconca, *Corpo, capo e Pleroma in San Paulo* (Roma 1966) 74 s.; cf. también P. Ribera, *Cuerpo, Cabeza y plenitud en las Epistolas de la cautividad*, Dis. (Roma 1955). Esto nos muestra que la iglesia está remitida más allá de sí misma.

63 Al final de esta breve reflexión sobre la iglesia, como cuerpo de Cristo, conviene anotar su implicación con la otra categoría eclesiológica fundamental de pueblo de Dios. Al analizar las interpretaciones de la eclesiológica paulina vimos cómo habían ido descubriéndose y relacionándose. Dahl, *Volk*, 225 ss., relaciona cuerpo de Cristo y pueblo de Dios, partiendo de este último. La dimensión mística-real de aquél corresponde al nuevo ser escatológico de éste; el pensamiento del organismo de aquél corresponde a la unidad en la pluralidad de éste. «Debemos concluir, por tanto, que el concepto "cuerpo de Cristo" es una expresión especial del concepto de pueblo de Dios y no un pensamiento, que concorra con él» (*ib.*, 226). Trabajando con la personalidad corporativa del Mesías y de Adán, acaba concluyendo Dahl, *ib.*, 228, que «la comunidad, precisamente como pueblo de Dios, es el cuerpo de Cristo y como cuerpo de Cristo es el pueblo de Dios».

Cerfaux, parte también del nuevo pueblo de Dios, que hereda y cumple los privilegios del antiguo, pero Pablo da un paso más adelante partiendo de la experiencia de las iglesias, sobre todo de su «vida en Cristo», que une a todos los creyentes con él y entre sí. En la primera etapa de la reflexión sobre cuerpo de Cristo, Pablo «no reemplaza la definición primitiva y fundamental de la iglesia, pueblo de Dios. Tan sólo la modifica» (*Eglise*, 237). En las últimas cartas la concepción de pueblo de Dios se mantiene en primer plano, pero ahora cuerpo de Cristo «expresa precisamente el contenido profundizado de la noción de pueblo de Dios, cuando ésta pasa del pueblo antiguo, temporal, al nuevo pueblo espiritual. La iglesia es el pueblo mesiánico, idealizado, celeste» (*ib.*, 300).

La síntesis entre pueblo de Dios y cuerpo de Cristo es acentuada, según ya vimos, por Oepke, *Leib*, 363-68, desde su comprensión de la justificación *extra nos in nobis*. El fundamento está en su experiencia personal de la presencia del Señor entronizado en la comunidad. Esta obra de justicia y reconciliación que une a los *éthne* con los *hágioi*, en la unidad del mismo *sôma*, es lo que permite ver la profunda implicación entre «pueblo de Dios» y «cuerpo de Cristo» (*ib.*, 227). En *Col.* y *Ef.* se añade la dimensión cosmológica para expresar el carácter absoluto y la significación salvífica



del Señor presente en el cuerpo de su iglesia (*ib.*, 228). Schweizer, *ThW* VII, 1071 s., subraya que pueblo de Dios dice primariamente una referencia temporal a la historia salvífica; cuerpo de Cristo, en cambio, es una categoría más espacial, que acentúa la presente y permanente vinculación de la iglesia con su Señor entronizado. Ambos conceptos se pertenecen mutuamente y ninguno puede ser pensado sin el otro.

A la luz de las reflexiones precedentes podemos matizar la implicación entre pueblo Dios y cuerpo en Cristo en la tradición paulina. No parece que encontremos una implicación directa: el pueblo de Dios que existe como cuerpo de Cristo. Más bien hemos de pensar en una implicación indirecta. El punto de arranque es la iglesia como familia de hijos y hermanos reunida en la unidad del Padre por el Hijo en el Espíritu. Al mirar hacia atrás desde este acontecimiento escatológico, fundado cristológicamente y actualizado pneumatológicamente, esta pequeña fraternidad aparece como el nuevo pueblo, realización del antiguo, que empezó con Abraham. Pero precisamente desde la concentración cristológica, esta pequeña fraternidad aparece como la nueva humanidad, innovación y recreación de la vieja humanidad empezada con Adán. Esta familia de hijos y hermanos encabezada por el primogénito, unida en la unidad del Espíritu, en torno a la mesa donde se parte el pan y se bebe la copa, compartiendo los dones, que se hacen servicios, se parece a un cuerpo, es un cuerpo, el cuerpo de Cristo, el cuerpo cuya cabeza es Cristo. Ahora se presenta en su coherencia la implicación de la eclesiología paulina. Pablo no pasa del pueblo de Dios al cuerpo de Cristo, sino de la familia al pueblo, del pueblo a la humanidad, de la humanidad al cuerpo. La iglesia es el Cuerpo de Cristo por ser la familia de hijos y hermanos, que ha realizado el nuevo pueblo, transcendido en la nueva humanidad del Hombre nuevo.

64 Para completar el estudio de la eclesiología paulina sería necesario estudiar también las categorías eclesiológicas de «esposa» y «plenitud». Un análisis detallado de esta comprensión de la iglesia trascendería los límites de nuestro trabajo. Aquí nos limitamos a trazar las líneas fundamentales de la interpretación y a señalar la bibliografía más significativa. Pero sobre todo nos importa marcar la implicación orgánica de familia-nuevo pueblo-nueva humanidad-cuerpo-esposa-plenitud, para ultimar el estudio de la tarea de la iglesia en el mundo hacia el reino de Dios.

#### 1.—*La esposa de Cristo.*

De nuevo hemos de partir de la experiencia eclesial originaria de la «iglesia en familia». La familia reunida se funda en la unión del marido y la mujer, que se deben el uno al otro y son el uno para el otro (1 Cor. 7.4). Pablo está asumiendo una experiencia del pueblo, cualificada y transformada por el evangelio. De hecho, dentro de la unión íntima entre ambos, la mujer está bajo la potestad del marido, su esposo y señor. El matrimonio tiene dos dimensiones, la identidad y la subordinación. Pablo, antes de llegar a cualificar la iglesia como esposa de Cristo, ha entrevisto estas dimensiones.

En *Rom.* 7.1-4 encontramos apuntado el momento de subordinación. El hombre se mueve entre dos señoríos, el del pecado manifestado en la ley y el de la justicia aparecida en Cristo, el Señor. «La ley *kyrieúei* al hombre, mientras vive» (7.1). «Pero vosotros habéis muerto a la ley por el cuerpo de Cristo, para llegar a ser de otro» (7.4). Entre estas dos afirmaciones, que encabezan el cap. 7, Pablo aporta un ejemplo de la vida matrimonial. La mujer casada, que está bajo el marido (*hypandros*), está atada a él mientras éste vive y no puede ser de otro y para otro (*génétaí andrì hetéroi*) (7.3). Sólo si muere, queda libre. Los hermanos de la comunidad, por el

bautismo, han muerto con Cristo a la ley y al pecado (*Rom.* 6.1-14). El bautismo ha sido un cambio de señores y de esposos. Ahora, la comunidad ha pasado a estar bajo el señorío de otro, el que resucitó de entre los muertos (7.4). El paralelismo lleva a pensar que estamos aquí en la imagen implícita de la iglesia esposa y del Kyrios esposo. Además la expresión *dià tou sòmatos tou Khristou* (7.4) describe la entrega de Cristo a la muerte, tal vez con una referencia eucarística y eclesial. Cristo en su muerte ha fundado el matrimonio con su esposa la iglesia, que ha pasado a ser bajo el señorío de su resurrección.

El momento de identificación aparece sugerido en *1 Cor.* 6.15-19. Hay una estrecha relación entre el Kyrios y el cuerpo de cada uno de los creyentes, que forman también un cuerpo (6.13). Sin embargo en este contexto la imagen del cuerpo está vista desde la perspectiva de la esposa. Los cuerpos son *méle Khristou* (6.15). Hay una relación semejante entre la esposa y el esposo (7.4 *ouk eksousiáðsei*) y los creyentes y Cristo (6.19 *ouk estè heautòn*). Es que la unión conyugal, además de la subordinación es una apropiación, una identificación, según se atestigua en los primeros padres (*Gen.* 2.24/6.17). Del mismo modo, el que se une a una prostituta fuera del ámbito del señorío del Kyrios, se hace con ella «una sola carne» (6.16 *hèn sóma*). Estamos de nuevo ante un cambio de señoríos, porque «el que se une al Señor, se hace *hèn pneúma* con él» (6.18). Nosotros somos miembros suyos, en la medida que el Espíritu nos incorpora a él en la comunión de vida escatológica. En el trasfondo subyace la imagen de la personalidad corporativa: *Gal.* 3.28 *heis*; 12.12 *hèn sóma*; 6.17 *hèn pneúma* (cf. *Ef.* 4.4). Sobre la base de la experiencia familiar, se advierte la implicación entre cuerpo y esposa, a la luz de la historia originaria de los padres (*Gen.* 2.24).

Un paso más adelante aparece en *2 Cor.* 11.1-2, donde encontramos tematizada la imagen de la iglesia, esposa de Cristo. Los nuevos apóstoles, que defienden la vinculación carnal a Israel, están arrancando a la comunidad de su Señor crucificado (*1 Cor.* 2.1-3) y haciéndole pasar a «otro evangelio», a «otro Cristo» y a «otro Espíritu» (*2 Cor.* 11.4). En este contexto aparece la imagen de la esposa. Pablo ha ejercido su servicio apostólico como un padre (*1 Tes.* 2.11), que engendra a los hijos en el evangelio (*1 Cor.* 4.15), hasta que Cristo se forme en ellos (*Gal.* 4.19). Continuamos situados en la iglesia en familia. El padre es el que presenta a la hija a su esposo para el matrimonio. La iglesia local, que es para el apóstol sus hijos, es ahora la hija que va a desposar con Cristo. «Os amo con el celo de Dios, pues os he desposado con un único varón, para presentaros a Cristo, como virgen casta» (*2 Cor.* 11.2). Esta concepción paulina tiene sus últimas raíces en la profecía, donde Yahvé se presenta como el novio o esposo de Israel; pero aquí está modificada por la cristología escatológica. Para Pablo existe ya en el presente una anticipación del *éskhaton*. El mismo va a presentar (*parastésai*) a la comunidad como *parthénos hagné* a Cristo, el único esposo. No puede darse ya más a otros señores, ni esposos, porque ya no se pertenece. La reflexión eclesiológica es la base de una exhortación parenética, que llama a la iglesia, nueva Eva (*Gen.* 3.4, 13/11.3), a mantenerse firme en la tentación. Apartarse del Cristo crucificado es prostituirse, es buscarse a sí misma en la rebeldía de la desobediencia, separándose de la gracia de la justicia, en la que ha sido adquirida.

La parénesis dirigida al marido y a la mujer en el matrimonio tiene también en *Ef.* 5.22-33 una fundamentación cristológica y eclesiológica, pues en ellos se ha actualizado la relación de Cristo con la iglesia. Se parte de la experiencia familiar de que el marido es la cabeza y la esposa el cuerpo y, siguiendo el hilo de la imagen, se subrayan los momentos de subor-

dinación e identificación. En primer lugar aparece la subordinación. Las mujeres han de someterse a sus maridos como la iglesia está sometida (*hypotássetai*) a Cristo» (5.24). La *hypotagé* es obediencia sumisa, exigida por la dependencia radical de Cristo en el vivir y en el obrar. Ella es el *sóma* de Cristo y él es su *kephalé* y *sotér* (5.23), del cual nace y hacia el cual crece (Ef. 1.22; 4.15 s.; Col. 1.18). No es la iglesia la que decide existir bajo su dominio, sino que es Cristo en su obra quien como cabeza la constituye en su señorío. Por su parte, la parénesis a los maridos (5.25-27) descubre la relación de Cristo a la iglesia. Los vv. 25-27 hablan de su entrega de amor, actualizada en el bautismo. «Nos amó y se entregó a sí mismo por nosotros» (Ef. 5.2); «amó a la iglesia y se entregó a sí mismo por ella» (5.25). Este acontecimiento escatológico se actualiza en el drama sacramental del bautismo: «para santificarla con el baño del agua en la palabra» (5.26). Cuando la comunidad se purifica en el agua, sobre la que se invoca el nombre del Kyrios, él mismo la santifica, se la apropia, se la presenta ante sí.

Cristo se presenta frente a sí a la iglesia, que es de sí mismo, que es él mismo. De la subordinación y confrontación se pasa a la identificación. La segunda apelación al amor (5.28-32) acentúa la unidad del esposo y la esposa. El cuerpo de la esposa, al que hay que amar, es *tò heautoù sóma*, pertenece al esposo como cosa propia. Al amarla, se ama a sí mismo (5.28). Así ocurre con la iglesia, porque *méle esmèn toù sómatos autoù* (5.29). Cristo alimenta y cuida a la iglesia. El texto hace aquí referencia a la cena. *Tréphein* y *ektréphein* es dar de comer para llevar adelante a los hijos. La comida, con que la cabeza alimenta a su propio cuerpo, es el pan con que Cristo mismo, en su cuerpo eucarístico, se alimenta a sí mismo en el cuerpo eclesial. De nuevo aparece aquí la nueva Eva unida en una sola carne con el nuevo Adán (Gen. 2.24/5.31). La reflexión eclesiológica sobre la esposa, queda así asumida en la eclesiología de la nueva humanidad. Cuando Pablo atisbaba esta perspectiva, tenía siempre presente a Gen. 2.24 (1 Cor. 6.17); Gen. 3.4, 13 (2 Cor. 11.3). Pero en este fragmento la referencia se convierte en testimonio de la palabra de Dios, que viene a confirmar el resultado de Pablo. Aquella palabra, dicha al comienzo del mundo, habla ahora para la comunidad escatológica: 5.31 *hoi dúo eis sárka mían*. Entonces Adán tuvo a su esposa, como un cuerpo. Ahora, en los últimos tiempos, el nuevo Adán tiene a su esposa, la nueva humanidad, que es su cuerpo, en identidad consigo mismo. El acontecimiento de Gen. 2.24 se anticipó, como tipo, a la comunidad escatológica que había de realizarse en Cristo. Lo que aquí se paraleliza e implica en la historia salvífica son dos personas corporativas, dos familias, dos humanidades. El cuerpo de la esposa, nueva Eva, nueva humanidad del nuevo Adán, está en comunión con él y en sumisión a él, en orden a su obra en el cosmos. La imagen de la esposa, a través de la mediación por la imagen del cuerpo, ha terminado integrándose en la nueva humanidad.

Sobre la iglesia, esposa de Cristo, cf. sobre todo Schlier, *Eph.*, 265 ss.; Gnllka, *Eph.*, 273 ss.; Schlier, *Christus*, 60-75; *ThW* I, 646; IV, 1092 ss.; Cerfaux, *Eglise*, 271 ss.; C. Chavasse, *The Bride of Christ. An Inquiry into the Nuptial Element of in Early Christianity* (London 1940); P. Andriessen, 'La nouvelle Eve, corps du nouvel Adam', en Gibley, *Origines*, 87-109; J. Cambier, 'Le grand mystère concernant le Christ et son Eglise. Ephésiens 5.22-33', *Bibl* 47 (1966) 43-90, 223-42; R. Batey, 'The *mía sárks* Union of Christ and the Church', *NTS* 13 (1966) 270-81; J. P. Sampley, *And the two shall become one Flesh. A Study of Traditions in Ephesians V*, 21-23 (Cambridge 1971); R. A. Batey, *New Testament Nuptial Imaginery* (Leiden 1971); K. Niederwimmer, *Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des Christlichen Glaubens* (Göttingen 1975) 64 ss., esp. 124 ss.

## 2.—La plenitud de Cristo.

La reflexión teológica paulina sobre la iglesia se ultima en su comprensión como «plenitud de Cristo». Tampoco pretendemos aquí analizar exhaustivamente esta perspectiva, sino verla en su contenido fundamental y en su implicación con la nueva humanidad. El término aparece por vez primera en *Col. 1.19*; 2.9, tomado seguramente de la cosmovisión colosense y para darle respuesta.

En primer lugar aparece dentro del fragmento himnico *Col. 1.19 en autōi eudōkesen pân tò plérōma katoikēsai*. El problema planteado en la comunidad es de quién es el cosmos y, en consecuencia, cómo y por dónde se puede llegar a la plenitud. Son dos preguntas al tiempo: una histórico-cósmica y otra ético-personal. El fragmento, recogiendo la tradición comunitaria, pretende dar una respuesta. Cristo es la «imagen de Dios», «el primogénito de la creación entera» (1.15). Por ello tiene la primacía en todo; es el que va el primero abriendo el camino de la historia: *en pāsīn autōs proteuōn*. La expresión *arkhē, protōtokos ek tōn nekrōn* (1.18) se explica desde el nuevo Adán (*1 Cor. 15.22*), iniciador de los muertos que vuelven a vivir; *1 Cor. 15.20 aparkhē tōn kekoimemēnon*; *Apoc. 1.5 protōtokos tōn nekrōn*. El Kyrios crucificado y resucitado (1.20) es el primogénito que tiene la tarea cósmica de la reconciliación y la pacificación de «todo lo que hay en la tierra y en los cielos» (1.20), hasta hacer irrumpir la nueva creación (*2 Cor. 5.17, 19*). Traducido a términos helenísticos podríamos decir: Frente al señorío de los elementos del mundo, el Padre ha querido que su Hijo, el nuevo Adán, imagen de su gloria, sea el Señor del universo. «En él habita el *plérōma tēs theiōtetos* (2.9). Por él ejercerá el señorío en todo el cosmos hasta consumarlo. Partiendo de esta afirmación cristológica se deduce la consecuencia eclesiológica y existencial. Por el bautismo (2.10-15), la comunidad de los creyentes ha sido arrancada a la soberanía de las fuerzas cósmicas y ha sido trasladada al «reino del Hijo de su amor» (1.13).

La dimensión eclesiológica de *plérōma* se subraya con la pequeña anotación adverbial *somatikhōs* (2.9). El término debe ser entendido en el contexto de la carta. En principio no parece que diga relación directa con la encarnación, pues sabemos que ésta, en la perspectiva cristológica de Pablo, es un camino hacia la muerte. *Somatikhōs* debe relacionarse en primer lugar con *en tōi sōmati tēs sarkōs* (1.22). La plenitud de la divinidad ha habitado en el «cuerpo de carne» de Cristo, para realizar la reconciliación del universo *dià tou thanátou* (1.22) *dià tou haimatos* (1.21). En segundo lugar se relaciona con *toū sōmatos, tēs ekklesias* (1.17). El *sōma* del universo, como ámbito cósmico del señorío del primogénito, se concentra en la iglesia, donde este dominio es reconocido y obedecido. Ya hemos comprobado la implicación entre el cuerpo inmolado de Cristo y su cuerpo eclesial. Es en la iglesia, persona corporativa de Cristo, donde se recibe su plenitud: 2.10 *en autōi pepleromēnoi*. La insistente referencia del *en Khristōi* (2.9, 10, 11) muestra que la plenificación es una incorporación a la historia y a la comunión de Cristo en su señorío. El *plérōma* habita en el cuerpo crucificado de Cristo y en él plenifica al cuerpo de la comunidad, que es el lugar donde se actúa su señorío en el cuerpo del universo.

Al pasar a *Ef.* la dimensión eclesiológica se sitúa en primer plano, sin que por esto se pierda la fundamentación cristológica. La iglesia aparece en su relacionalidad dentro de la obra del Padre, que actuó en su Hijo muerto, resucitado y entronizado (*Ef. 1.19-23*) en orden a incorporar a la comunidad para someter el universo. En estas coordenadas se encuadra el texto fundamental 1.23 «lo puso por cabeza de todas las cosas en la iglesia, que es su cuerpo, la plenitud del que lo llena todo en todos». *Plérōma* tiene

en primer lugar un sentido pasivo. La iglesia no completa la obra escatológica de Cristo, su cabeza, sino que recibe en la obediencia de la fe su señorío, que la colma y plenifica: *Col. 2.9 pepleroménoi; Ef. 3.19 plerothêta*. El origen de la plenitud está más allá de la iglesia, en Cristo su Señor, *ho pleroumenos* (1.23). El Kyrios es la plenitud plenificante: 4.10 *hina plerosêi tà pánta*. Sin embargo, él mismo no se ha dado a sí mismo la plenitud. *Col. 1.18* afirma que Dios se ha complacido en hacer habitar en él la plenitud. En efecto, el señorío lo ha recibido del Padre, que le ha entronizado *hyperáno páses arkês; pánta hypò tous pódas autoû* (1.21-22). Ahora se advierte la implicación entre pléroma y nueva humanidad. En la antigua creación el señorío de Dios se ejercía por Adán y su familia (*Gen. 1.27-28*). La familia de los hijos del primer hombre, crecida y multiplicada, tenía que llenar la tierra y dominarla, llevándola a plenitud. Todo lo puso debajo de sus pies (*Ps. 8.7*). Ahora en la nueva, el señorío se ejerce por el nuevo Adán, a quien el Padre sometió todas las cosas (1.22), para que él, encabezando su iglesia, lleve el cosmos a su plenitud (1.23). El Padre, plenitud plenificante, ha entronizado a su Hijo, muerto y resucitado, plenitud plenificada plenificante, para que incorpore a la familia de sus hermanos, su cuerpo, plenitud plenificada, «la plenitud del que lo llena todo en todos» (1.23). La iglesia no se pertenece. Lo que tiene es un don recibido, que la proyecta y compromete más allá de sí misma hacia el señorío de Cristo para el reino de Dios.

Para el análisis de la eclesiología del pléroma, cf. G. Delling, *ThW VI*, 283-309; W. Lock, *DB IV*, 1 ss.; A. F. Simpson, *ERE X*, 62-66; Schlier, *Eph.*, 96 ss.; Gnilka, *Eph.*, 109 ss.; Dibelius-Greeven, *Kol.*, 18 ss.; Lohse, *Kol.*, 56, 98 s., 150 ss.; J. A. Robinson, 'The Church as the Fulfilment of the Christ', *ExpT* 7 (1898) 241-59; Schmidt, *Leib*, 180-91; F. R. Montgomery Hitchcock, 'The Pleroma as the Medium of the Self-realisation of Christ', *Exp* 24 (1922) 135-50; Schmid, *Epheserbrief*, 182-93; X. M. a Vallisoletto, 'Christi «Pleroma» iuxta Pauli conceptionem', *VD* 14 (1934) 49-55; F. R. Montgomery Hitchcock, 'The Pleroma of Christ', *ChQR* 125 (1937) 1-18; J. Gewiess, 'Die Begriffe plerouñ und pléroma im Kolosser- und Epheserbrief', en *Wort des Lebens*. Festschrift J. Meinertz (Münster 1951) 128-41; Percy, *Probleme*, 76-8, 384-6; C. F. D. Moule, '«Fulness» and «Fill» in the NT', *SJTh* 4 (1951) 79-86; S. Aalen, 'Begrepet pléroma in Kolosser- og Efeserbrevet', *TTK* 23 (1952) 49-67; J. M. González Ruiz, 'Función pleromática de la iglesia', en *XIII Semana Bíblica Española* (Madrid 1952) 71-110; Mussner, *Christus*, 46 ss.; P. Benoit, 'Corps, Tête et plérôme dans les épîtres de la captivité', *RB* 63 (1956) 5-44, esp. 31-44; A. Feuillet, 'L'église plérôme du Christ d'après Eph. 1, 23', *NRTh* 78 (1956) 449-72, 593-610; Cerfaux, *Eglise*, 244 ss., 257 s., 267, 274 s.; *Christ*, 320 ss.; Dupont, *Gnosis*, 419-27, 453-76, 491 s.; J. Langkammer, 'Die Einwohnung der «absoluten Seinsfülle» in Christus', *BZ* (1968) 258-63; J. Ernst, *Pleroma und Pleroma Christi*. Geschichte und Deutung eines Begriffs der paulinischen Antilegomena (Regensburg 1970); Lindemann, *Aufhebung*, 59 ss.

Las perspectivas de la eclesiología paulina se implican originariamente. Si no se parte del origen, parecen dispersas e inconexas. Pero si se parte de la experiencia eclesial originaria advertimos cómo las distintas perspectivas parten de ella y se implican entre sí, para ir fragmentariamente descubriendo, en el intento de explicarla por entero. La pequeña fraternidad en torno a la mesa del Señor es, según vimos, la realidad y la vivencia originarias de la iglesia. Desde aquí la pequeña comunidad aparece realizando el nuevo pueblo de Dios e iniciando la nueva humanidad del Hombre nuevo, hacia la nueva creación. Familia, pueblo, humanidad son las categorías eclesiológicas fundamentales. Pero partiendo de la *ekklesia kat'oikon*, pueblo nuevo y humanidad nueva, se divisan otras perspectivas que descubren dimensiones distintas: *cuerpo, esposa, plenitud*. De todas formas también éstas

vienen a expresar el proceso del acontecimiento escatológico: Kyrios-iglesia-reino. Se trata de expresar de maneras distintas cómo el Padre por su Hijo en el Espíritu, va reuniendo la familia de su iglesia y mediante ella va llevando el universo a la plenitud de su consumación. Por esto el análisis del «ahora» nos avoca de suyo a la tarea de la iglesia en el tiempo intermedio, «hasta que» llegue la parusía.

#### 4.—Hasta que

1 El «ahora» es el tiempo del cumplimiento. Es un «ahora ya», pues en el Cristo muerto y resucitado «ya» se ha cumplido la promesa en el nuevo pueblo; «ya» se ha iniciado la creación en la nueva humanidad; «ya» se ha realizado el propósito eterno del Padre. Esta conciencia de cumplimiento es sin duda rasgo fundamental de la comunidad escatológica. Sin embargo está lejos de ser absolutizada en el entusiasmo. El cumplimiento es tan sólo anticipo, primicia. «Ahora aún» los hombres están oprimiendo la verdad en la injusticia, en un mundo dominado por las fuerzas del pecado, del dolor y la muerte. La humanidad vieja está ahí atestiguando la relatividad y provisionalidad del cumplimiento. «Ahora aún» el pueblo de las promesas continúa cegado en los privilegios de la carne, rechazando al Cristo y a su justicia.

La comunión en la historia de Cristo, la entrada de la filiación al Padre por él en el Espíritu, la fraternidad que rompe todas las diferencias sensibiliza aún más para la captación del mundo y la humanidad empecatada y envejecida. Se advierte claramente el corte de los tiempos. Se puede hablar de un «entonces» y un «ahora» y separarlos cualitativamente. Pero el «entonces» dura todavía en el «ahora». El «entonces» en parte ha sido superado y anulado en la creación del «ahora», pero en parte se mantiene en su fuerza de injusticia y aniquilación. El «ahora», pues, visto desde el pasado es ambivalente. Es un «ahora ya», como corte de nueva humanidad que empieza y «ahora aún» como perduración de la vieja humanidad que continúa. El comienzo del éskhaton es un cambio de señores y señoríos, en el instante crucial, donde se entrecruzan y disputan la creación. A este acontecimiento asiste la comunidad escatológica, pero no como expectador de un suceso externo, sino como participante en un suceso que la compromete y la envuelve. La comunidad no está en el ahora y los no creyentes y el mundo están en el entonces. Cada hermano y la comunidad entera está en el frente donde los señoríos se disputan y se implican. El paso de la vieja a la nueva humanidad ha de ser aceptado, obedecido y ejercido en cada momento. La comunidad misma está entre los tiempos, entre el «entonces» y el «ahora», entre el «ahora ya» y el «ahora aún». Ha vencido al pasado y aún está bajo la posibilidad del pasado. Sólo el presente de Cristo es un ahora, de una vez para siempre. En la comunidad se actualiza el ahora, anulando y superando el pasado en la nueva creación. Pero esta innovación radical en camino hacia su total cumplimiento, manifiesta que el ahora en último término se actualiza y actualizará desde el futuro.

2 El análisis de la conciencia escatológica de la comunidad, que hemos ido realizando, nos permite ahora precisar la significación escatológica del «ahora hasta que». La poderosa y definitiva irrupción del éskhaton en la muerte y resurrección de Cristo, que funda la iglesia en el Espíritu, ha hecho que se haya acentuado tanto el «ya», que el pasado-presente se convierta en el eje de la historia salvífica. Schrenk, 'Geschichtsanschauung', 69,

centra la comprensión paulina de la historia salvífica en el ya presente del cumplimiento (Erfüllung). La parusía traería la plenificación (Vollendung) y al tiempo la anulación de la historia (*ib.*, 78). Más acentuado aún está el «ya» en Delling, *Zeitverständnis*, 101. El acontecimiento de Cristo es pléroma, fundamento del tólos (*ib.*, 120). Cruz y resurrección son el centro. Por eso «el presente del cristiano es lo nuevo, lo que trasciende» (*ib.* 141).

Dodd, *Apost. Preach.*, 62 s., cree que precisamente la eclesiología del cuerpo de Cristo, basada en el ser en Cristo y en el Espíritu, supone ciertamente el abandono del horizonte apocalíptico con su escatología futura y el paso a la experiencia mística de la escatología presente. El «aún no» pende tan sólo de la segunda venida que será sin más una afirmación de la primera (*ib.*, 93). Bultmann, *Geschichte*, 105, también ha subrayado que el éskhaton se da «ya ahora» en el *Christus praesens* por la palabra, con la cual cada hombre entra en la situación escatológica, para decidirse entre el espíritu y la carne. «Esta salvación es ya presente» (*ib.*, 48). La mirada al futuro «no es una mirada a una nueva historia». Cristo es el fin de la historia (*ib.*, 102). Cf. E. Fuchs, 'Christus', II, 91 ss. La cruz fue ya el éskhaton. Tan sólo queda la dialéctica del «indicativo del ser» y el «imperativo del deber». Cf. Tachau, *Einst.*, 116 ss. Sin embargo la situación escatológica de la iglesia es tan compleja que no se puede afirmar el «ya» del cumplimiento, sin añadir inmediatamente el «aún no» de la espera.

Cullmann, *Christus*, 107 ss., ha pretendido insistentemente mantener en equilibrio esta dialéctica del tiempo intermedio. El presente se extiende desde el centro a la parusía. El «ya» de la victoria definitiva ha ocurrido ya. El futuro tiene, sin embargo, su carácter propio e insustituible: la expansión a todo el universo del señorío de Cristo. Ahora bien, el futuro se basa en el pasado-presente que constituye el centro (*ib.*, 126). Cf. también O. Cullmann, *Heil*, 231 ss. Pablo extiende el «presente intermedio». La iglesia, pueblo de Dios y cuerpo de Cristo, vivificada por el Espíritu en los sacramentos, que son al tiempo presencialización del pasado y anticipación del futuro, es la realidad patente del «ahora ya». El futuro consumará el «aún no», cuando el poder del Espíritu Santo alcance a la creación entera (*ib.*, 244). Sin embargo, parece que esta equilibrada dialéctica del «ya» y el «aún no» no termina de explicar los datos que enmarcan el «ahora hasta que». Existe una evolución en la perspectiva escatológica, que comprobaremos una vez más; pero parece claro que el punto de gravitación de la historia salvífica está en el futuro.

Este hecho tiene seguramente su contexto en la apocalíptica, que ha configurado la conciencia histórica de la comunidad naciente. De aquí partió Schweitzer, *Mystik*, 39 ss. La resurrección de Jesús es una iniciación provisional del reino de Dios y los sacramentos que la actualizan congregando a la comunidad, son tan sólo acontecimientos efímeros que preparan un acontecimiento cósmico que está irrumpiendo (*ib.* 22 ss.). La dimensión del «aún no» como momento constitutivo del ahora está subrayada también por Wendland, *Geschichtsanschauung*, 24 ss. El *nyn kairós* es el interim entre la venida del Señor y la parusía. El presente es «aún futuro en sentido estricto» (*ib.* 27). Sin perderse el punto medio de la estructura temporal, que es el Cristo muerto y resucitado, el perfecto-presente de su acción pende del futuro (*ib.*, 29). La radicalización de la anticipación del futuro en los últimos años se debe a la perspectiva abierta por Käsemann, que quiere ver en la apocalíptica el suelo nutricio de la primitiva reflexión teológica cristiana. El motivo central de aquélla es la espera de la epifanía del Hijo del hombre, que viene a su entronización, 'Anfänge', 104. Frente al entusiasmo corintio de la plenitud pneumática, Pablo distinguía entre iglesia y reino,

manteniendo con firmeza que el «ahora ya» está constituido y determinado por el «aún no». 'Urch. Apok.', 127 ss.

En el «ahora hasta que» parece advertirse que el presente, fundado e iniciado en el pasado de la pascua, pende también del futuro; que el presente es una anticipación provisional del futuro. Wilckens, *Offenbarung*, 50, habla de una «revelación proléptico-escatológica». Stuhlmacher, 'Erwägungen', 433, comprende el «ahora ya» como una prolepsis, una «llegada anticipada de Dios en Cristo». Con ello se advierte que estamos ante una reestructuración de la comprensión apocalíptica. No es que el futuro deje de ser el centro de gravedad, pero está fundado y entendido desde el kerygma de la muerte, resurrección y entronización de Cristo. Luz, *Geschichtsverständnis*, 303 ss. El presente de la comunidad es una primicia del Espíritu, dada por el pasado de la Pascua de Cristo. Wilckens, *Offenbarung*, 68. El planteamiento de A. Lindemann, *Die Aufhebung der Zeit. Geschichtsverständnis und Eschatologie im Epheserbrief* (Gütersloh 1975), de que la anticipación escatológica de Ef. ha anulado el tiempo es muy problemático. Esa iglesia intemporal, presidida por el Kyrios (89 ss.), que está desvinculada del pasado del Crucificado y del futuro del que ha de venir (193 ss.) es una hipótesis de trabajo, que ultima las sugerencias de Käsemann, hasta más allá de donde permiten los textos. El ahora, sin pasado ni futuro, es el «ahora ya», al que nada nuevo puede sobrevenir (237 ss.). A pesar de la acentuación de la escatología presente, el Cristo muerto y resucitado es el Señor que ha de venir desde el futuro. Las primicias y el anticipo son prolepsis de la obra escatológica del Padre por su Hijo en el Espíritu, que se empezó a dar a la comunidad y al cosmos, pero que todavía no los ha recreado por entero. El «ahora hasta que» es, por tanto, afirmación de un presente provisionalmente definitivo, que se empieza a realizar en la humanidad empecatada y el mundo irredento, pero al tiempo inicia la nueva humanidad y la nueva creación donde se van actualizando creadoramente todas las virtualidades de la pascua del Señor, consumadas del todo en todo cuando él venga. Esta progresiva anticipación del futuro es la irradiación cada vez más trasformante del señorío del Kyrios que ha venido, viene y está por venir. El Señor en su parusía abarcará en su don total de la pascua a la historia entera del hombre, la humanidad y la creación. El presente, aunque definitivo, es un paso al don total, enteramente expandido, que hará que el Padre sea todo en todas las cosas. Sólo aquí encuentra su marco adecuado el tiempo de la iglesia, «hasta que» El entregue el reino al Padre.

3 Conviene situarnos en el mundo helenístico-romano, que es el campo de misión de Pablo. Los *theoi polloi kai kyrioi* (1 Cor. 8.5) tienen unas referencias concretas, que se enmarcan en la religiosidad del pueblo. Para el análisis del contexto religioso general, las exposiciones de M. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I-II (München 1955-1961<sup>2</sup>); *Historia de la religiosidad griega* (Madrid 1953); O. Kern, *Die Religion der Griechen*, I-III (Berlin 1926-1938); V. von Wilamowitz Möellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, I-II (Darmstadt 1959<sup>3</sup>); K. Kerényi, *Die Religion der Griechen und Römer* (Darmstadt 1936); W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands* (Frankfurt 1947<sup>3</sup>); F. Altheim, *Römische Religionsgeschichte*, I-II (Baden-Baden 1951-53); K. Latte, *Römische Religionsgeschichte* (München 1960); A. J. Festugiére, *L'ideal religieux des grecques et l'évangile* (Paris 1932); W. Nestle, *Die griechische Religiosität in ihren Grundzügen und Hauptvertretern von Homer bis Proklos*, I-III (1930-34); K. Prümm, 'Die Religion der Griechen', *Christus und die Religionen der Erde*, II (Freiburg 1951) 1-140.

Dentro de este marco general, junto a las pequeñas comunidades cris-



tianas, coexisten otras comunidades religiosas, que se sitúan en otros ámbitos de señorío. En primer lugar, para el pueblo sencillo, la comunidad del templo donde se veneran los dioses tradicionales, con una piedad más convencional que verdadera. Cf. Grundmann, *Mundo*, 75 ss. 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-II (New York 1914-40); W. Otto, *Dionysos* (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); S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*. KrVS II. Hist. Klass. (1914); P. Stengel, *Opfergebräuche der Griechen* (1910); H. Mischkowski, *Die heiligen Tische im Götterkultus der Griechen und Römer*. Dis (Königsberg 1912); K. von Fritz, 'Greek Prayers', *RR* 10 (1945) 5-39; Et. des Places, 'La prière cultuelle dans la Grèce ancienne', *RSR* 33 (1959) 343-59.

En segundo lugar, los sectores más cultivados del pueblo sencillo y las clases medias sobre todo, buscan llenar el vacío religioso de la fe tradicional perdida, con las iniciaciones mistericas de los cultos orientales. Cf. Grundmann, *Mundo*, 111 ss. Para el análisis de la comunidad de los misterios cf. N. Turchi, *Fontes historiae mysteriorum aevi helenistici* (1930); F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (Paris 1929); Reitzenstein, *Hell. Myst.*, passim H. Gressmann, *Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter* (Berlin-Leipzig 1930); M. Nilsson, *Geschichte*, II, 90-103, 345-72; *RE* XVI, 1209-1350; N. Bultmann, *Urchristentum*, 146-52; A. D. Nock, *Conversion* (Oxford 1933); A. J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks* (Berkeley 1954); A. Dieterich, *Mithrasliturgie* (Leipzig-Berlin 1923); F. Cumont, *Die Mysterien des Mythra*. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit (Stuttgart 1923); M. J. Vermaseren, *Mithras*. Geschichte eines Kultes (Stuttgart 1965); *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis mitraicae*, I-II (Haag 1956-59); L. A. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology* (Leiden 1968); R. Duthoy, *The Taurobolium, its evolution and terminology* (Leiden 1969).

En tercer lugar, otros, sobre todo los intelectuales, pretenden encontrar en el humanismo del estoicismo vulgarizado, cargado de religiosidad, el camino de la salvación. Cf. Grundmann, *Mundo*, 359 ss. Para el análisis del movimiento cínico estoico cf. N. Pohlenz, *Die Stoa*. Geschichte einer geistigen Bewegung, I-II (Göttingen 1964<sup>3</sup>); *Griechische Freiheit*. Wesen und Werden eines Ideals (Heidelberg 1955) 113 ss.; Wendland, *Hellen. Kult.*, 75-96; A. Bonhöfer, *Epiktet und das Neue Testament* (Giessen 1911); D. Nestle, *Eleutheria*. Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament (Tübingen 1967) 120 ss.; Bultmann, *Urchristentum*, 127 ss.; A. Botson, *La morale sociale des derniers stoiciens, Sénèque Epictète et Marc Aurèle* (Paris 1967); R. Hoistard, *Cynic Hero and Cynic King*. Studies in the Cynic Conception of Man (Upsala 1948); G. W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire* (Oxford 1969); H. V. Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa* (Berlin 1898); J. Cazeneuve, 'Les cadres sociaux de la doctrine morale Stoïcienne dans L'Empire romaine', *Cahiers Internationaux de Sociologie* 34 (1963) 18 ss.

Pero hay, en cuarto lugar, el culto imperial, que viene a comprometer a todos como parte integrante de la convivencia pública. Por los años en que evangeliza Pablo, su evangelio entra en concurrencia (cf. *Hech.* 17.7) con el evangelio de la paz traída por el emperador, el salvador de la ecumene. Por la implicación especial del anuncio del Kyrios Jesús y del Kyrios César hacemos aquí algunas breves anotaciones sobre la ideología teológica y la praxis religiosa del culto imperial. Cf. Grundmann, *Mundo*, 141 ss. 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, con la fuerza de su justicia, reconciliación y paz, se hace presente y los creyentes responden con sacrificios, himnos y ofrendas de incienso y de lámparas. El ritual es una continuación de la tradición helenística. El himno de los atenienses a Demetrio Poliorcetes puede expresar la experiencia religiosa del culto imperial. Los dioses más grandes y más amados (Demeter y Demetrio) se han aparecido a la ciudad (*tēi pólei páreisin*). Los amigos les rodean, como los astros al sol, que está en medio: *hoi philoi kyklōi, / en mésoisi d'autós, / hómoion hósper hoi philoi mèn astéres, élios d'ekéinos*. FgrH. 76.13, 9-12. El rey es el hijo de Dios, el más poderoso. Los demás dioses se han alejado y no tienen oídos. No existen o no se preocupan de los creyentes, pero al soberano se le ve de verdad. La comunidad reunida lo reconoce como a su señor y ante él su única oración es la paz que está en manos de su señorío: *prōton mèn eiréne poieson, philtate, kyrios gár-ei sy* (21-22).

En tiempo de Calígula, con el consentimiento del prefecto Flaco, los alejandrinos transportan a las sinagogas estatuas imperiales. Las exigencias políticas no permitían que hubiera otra comunidad, ni otro ámbito de poder, distinto del del emperador. Después de la persecución y la matanza de los judíos, que se resistieron, una delegación con Filón a la cabeza va a Roma. Se postran en tierra llamándole agosto, emperador, *sébastos autokrátor*. Calígula a veces les reprocha que no lo tienen por Dios. Fil., *Leg.*, 349-87, advierte: «Es una calumnia, que nosotros fingimos al gritar todos juntos: señor (*kyrie*), Cayo». El culto imperial, supone, pues, el reconocimiento del soberano, como *kyrios*, que ejerce su poder sobre el pueblo y la tierra, a cuya obra de justicia y pacificación hay que estar sometidos. *Ho tou pantós kósmou kyrios*, se dice de Calígula y Nerón. Syll., 365, 3.

El fundamento está en el carisma de Augusto, por el cual dio la unidad a un mundo torturado y dividido, y estableció el reino de la paz cumpliendo la profunda aspiración del pueblo. Con él había empezado el *novum saeculum*, en el cual la *pax* y la *salus* son el fruto de la *concordia*. En las construcciones de los templos, en las columnas y en las monedas aparece la *concordia augusta*, *homónoia sebasté*, que ha nacido con el paso de la república al imperio. Apian. 13 c lo describe así: *hōde mèn ek stáseon poikilon he politeia Rhomaiois es homónoiam kai monarkhiam periéste*.

Augusto, como *kyrios*, es al tiempo *sotér* y *euergétes*, CIG 2122; Jos. Ant. 16.103. En este título confluyen distintas, perspectivas que contribuyen a darle su marcada significación. Para el mundo helenístico, *soteria* significa en primer lugar liberar a una ciudad, dándole la libertad y el bienestar. En este caso César será *sotér tēs oikouménēs* (Ins. Olimp. 53), *koinós tou anthropinou biou sotér* (Syll. 346-7, 376, 2.31). En el horizonte del imperio, la *ecumene* es en cierto modo la totalidad de la realidad, al menos el *kósmos* dentro del cual vive el género humano. Pero el contenido fundamental del título hay que buscarlo en la tradición oriental, donde se espera después de un período de desgracia una época de felicidad, introducida por la soberanía de un rey divino. El emperador salvador está en el corte entre dos mundos. Su obra no es una mera acción política, sino cósmica, escatológica, en cierto modo, cf. la inscripción de homenaje en Assos por la subida al trono de Calígula. Syll. 364: «el mundo ha podido encontrar su alegría sin medida. Que toda ciudad y todo pueblo se apresure a contemplar a dios, pues ahora irrumpe la época más feliz para la humanidad».

En este contexto se explica que el *Ara pacis* sea el signo de la obra de pacificación levantado ante los pueblos. En las Res gest. Div. Aug., 13

*pacare* es la palabra fundamental, cf. Ditt. OGIS 56, 12, 116, 7-199, 35: *en eirénēi katastésas pánta tòn hyp'emoū kósmōn*, cf. Jos. Ant. 16, 36 ss. La propaganda imperial lo acentúa. Ha venido la edad definitiva: «ultima aetas», «magnus ab integro saeculorum nascitur ordo». Verg. Egl. 4.5. El niño salvador tendrá parte en la vida y regirá el mundo en una paz (v. 17 *pacatumque reget. orbem*), que abarcará a los hombres y a la naturaleza entera. «Devuelve la luz a tu patria, buen jefe. Desde que tu rostro semejante a la primavera brilló para el pueblo, el día es más agradable y los soles brillan más». (Hor. Carm. 4.5-8). El emperador es el señor y el padre de la patria. En el trasfondo de las luchas sociales e internacionales de la época republicana, el orden de la paz parece fundado en la *cura* y *tutela* de Augusto, el bienhechor, «Solam divi Augusti mentem tantae molis pacem, se in partem curarum». Tac. Ann. 1.11.1.

En el pensamiento tradicional romano, la ciudad es un cuerpo: *éoi ké pos anthropeiōi sómati pólis*. Dion. Hal. 6.86.1; Liv. 2.32.9. Así el pueblo, a la llegada del imperio tras las guerras civiles, parecía una multitud que concierne en un cuerpo: «multitudine quae coalescere in populi unius corpus». Liv. 8.1. El emperador con su cuidado une y coordina los miembros, «nec aliter universos quam membra partesque imperii curae habuit». Suet. Aug. 48. El emperador debe ser la cabeza del inmenso cuerpo del imperio. A propósito de Tiberio escribe Tácito, Ann. 1.12-13: «unum esse rei publicae corpus atque unius animo regendum. Quousque patieris, Caesar, non adesse caput rei publicae?». Séneca, como pedagogo, intenta infundir en Nerón las responsabilidades de esta misión. El emperador es el alma del estado; el estado es el cuerpo del emperador. Clem. 2.2.1, «tradetur ista animi tui mansuetudo diffundeturque paulatim per omne immane imperii corpus et cuncta in similitudinem tuam formabuntur»; 1.5.1: «animus rei publicae tuae es, illa corpus tuum». El emperador debe ser cabeza de su cuerpo, el *imperium*. Con su *magnitudo animi*, rechazando las tentaciones del poder, debe entregarse al servicio bondadoso de todos los súbditos para su mantenimiento y salvación. Clem. 1.5-7.

La teología política imperial tenía un eco vivo en el pueblo. Cf. p.e. OGIS, 458; *Collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum* (1916) 894. La comunidad reunida en el culto imperial, es instruida por este evangelio de la paz, que identifica la salvación definitiva con el orden político, que se está instaurando. La vivencia religiosa radicaría en la sumisión al señorío del emperador, que crea el ámbito de la concordia pacífica, en el que quedan unidos y salvados todos los pueblos. Paz, orden, seguridad son el centro de esta buena noticia que sin duda es creída en parte por la comunidad reunida. Sin embargo habría que matizar más.

Sabemos que la superestructura del imperio se apoya sobre la aristocracia vieja y la nueva burguesía de las ciudades. Hay un reforzamiento recíproco. En el culto imperial, el César tenía un medio de ganarse al grupo dirigente y éste encontraba el modo más expresivo de subrayar su lealtad al emperador. Las inscripciones de Priene y Halicarnaso son ciertamente obra de la burguesía. El pueblo sencillo tal vez fue ganado en cierta medida 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. Para aquellos hombres que tenían una actitud crítica aunque silenciosa, frente a la opinión pública creada por el gobierno, la experiencia de la vida diaria en el mundo no les confirmaba que hubiera empezado la paz de la era nueva.

Para el análisis del culto imperial cf. *RE* Sup. 4.805 ss.; L. Cerfaux-J. Tondriaux, *Un concurrent du christianisme*. Le culte des souverains dans la

civilization greco-romaine (Tournai 1957) 313 ss.; F. Taeger, *Charisma*. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes, I-II (Stuttgart 1957-60) 89 ss., 542 ss.; H. Lietzmann, *Der Weltheiland* (Bonn 1909); P. Wendland, 'Sotér'. Eine religions-geschichtliche Untersuchung', *ZNW* 5 (1904) 335-53; J. Beranger, *Recherches sur l'aspect ideologique du principat* (Basel 1953); E. Skard, *Zwei religionsgeschichtliche Begriffe. Euergetes, concordia* (Oslo 1931); Nilsen, *Geschichte*, I, 184 s., 390; A. D. Nock, 'Sotér und Euergetes', en *Joy of Study in Honour of F. C. Grant* (New York 1951) 127-48; H. Haerens, *Sotér et soteria* (Louvain 1948); A. A. T. Ehrharh, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, I (Tübingen 1959) 207 ss.; H. Knoche, *Magnitudo animi*. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines römischen Wertgedankes (Leipzig 1935). De todas formas no es extraño, pues, que el anuncio del evangelio del Señor Jesús, que ha traído la justicia, la reconciliación, la libertad y la paz para todos, entrara en conflicto enseguida con el orden establecido divinizado. Para todo este problema, cf. E. Lohmeyer, *Christuskult und Kaiserkult* (Tübingen 1919); K. Bornhäuser, *Jésus Imperator mundi* (Gütersloh 1938); E. Stauffer, *Christus und die Caesaren*. Historische Skizzen (Hamburg 1952<sup>4</sup>); G. Bornkamm, 'Christus und die Welt in der Urchristlichen Botschaft', *GA I*, 157-72.

4 El fragmento 2 Tes. 1.5-2.12 es una de las afirmaciones más importantes del *Corpus Paulinum* sobre la consumación de la historia. Rigaux, *Thes.*, 372 s.; Dibelius, *Thes.*, 41 ss.; Frame, *Thes.*, 260 ss.; Oepke, *Thes.*, 133 ss.; esp. C. H. Giblin, *The Threat of Faith*. An Exegetical and Theological Reexamination of 2 Thessalonians 2 (Roma 1967). Se trata de una descripción del *heméra kyriou* (1 Tes. 5.2; 2 Tes. 2.2; 1 Cor. 1.8; 5.5; 2 Cor. 1.14), encuadrada dentro de una «admonición pastoral» sobre la fe (Giblin, *ib.*, 49) a la comunidad de Tesalónica. Pablo está planteando la coexistencia del bien y el mal en la historia y la agudización de sus tensiones hasta el «día del Señor» (*ib.*, 30).

Estamos ante un término técnico, tomado de la tradición, que designa el día escatológico del juicio, el día del juicio del universo. Al principio era uno de los días en que Yahvé ha intervenido en la historia de su pueblo (*Ez.* 13.15; 34.12; *Is.* 9.3; *Jer. Lam.* 1.12; 2.22; *Jos.* 10.12 s.; *Os.* 2.2, etc.). Pero después el día señala el fin y abarca el universo (*Am.* 5.18 ss.; 8.9; *Is.* 2.6 ss.; 13; 24.21; *Ez.* 36.1 ss.). El combate de Yahvé por su derecho entre las naciones de la tierra (*Zac.* 14.12-20; *Ps.* 94.2; 96.13; *Ez.* 38) acontecerá con acontecimientos históricos, políticos y cósmicos. Cf. von Rad, *ThW* II, 947. El «tiempo del fin» (*Dan.* 8.17; 11.35, 40; 12.4, 9) precede así al «fin del mundo» (*Dan.* 9.26; 11.27; 12.13). Cf. H. Gressmann, *Ursprünge der israelitisch-judischen Eschatologie* (1905) 141 ss.; Mowinkel, *Psalmstudien*, 229 ss.; von Rad, *ThAT* II, 129 ss.; cf. también *StB* IV, 764-1015; Moore, *Judaism*, II, 323-95; Schlatter, *Theol. Jud.*, 252-63. Sabemos que en la tradición profética y apocalíptica, se implican mutuamente la escatología nacional y universal. Volz, *Jüd. Esch.*, 1, 3, 36 ss.; 70 ss. La salud para Israel vendrá en el marco de los pueblos: *Is.* 2.2 ss.; *Miq.* 4.1 ss.; *Joel* 4.9 ss.; *Zac.* 14.1 ss.; *Ps.* 96.5, 7, 10; 97.4-6; 98.7, 9. Los pueblos esperan la manifestación de Dios (*Is.* 40.5; 51.5), para venir a Jerusalén (*Is.* 19.23; *Zac.* 8.21; *Ps.* 47.10) desde los confines de la tierra (*Is.* 45.20 ss.; 55.5; 66.19 ss.). La restitución o la innovación de Israel adquiere en la apocalíptica implicaciones cósmicas (4 *Esd.* 7.47; 13.10 ss.; 13.33 ss.; et. *Hen.* 10.15 ss.; 25.3; 72.1; 90.30 ss.; *sir. Bar.* 21.22 ss.; 30.1; 51.3). En toda esta perspectiva se pretende divisar la salvación del nuevo pueblo, en el marco cósmico del nuevo eón. Balz, *Meth. Prob.*, 61.

En estas coordenadas se debe situar el «día del Señor». El juicio de salvación o de condenación acontecerá en el pueblo y en el cosmos. La intervención de Yahvé en la disputa por su justicia es un «fenómeno de signifi-

cación cósmica». Von Rad, *ThAT* II, 133. Pablo en *2 Tes.* 1.5-2.12 está recogiendo claramente el material profético y apocalíptico, Kümmel, *Einleitung*, 187, sobre la actuación del juicio en el día del Señor. Tres pasajes ofrecen especialmente la base para la construcción de *2 Tes.* 3.8: *Is.* 66, *Is.* 2 y *Jer.* 10.25. La perspectiva fundamental, sobre la que se entrelazan los otros elementos, es la irrupción escatológica de la justicia de Dios en Sión para todos los pueblos. Yahvé en los últimos días ha hecho nacer en Sión un pueblo, una familia de hijos amados (*Is.* 66.7-9), que él alimentará y consolará como una madre hace con sus hijos pequeños (10-14). «He aquí que voy a derramar sobre ella la paz» (v. 12). Este acontecimiento trascenderá las fronteras del pueblo y de la ciudad, pues es para la humanidad entera y para todo el universo. «Para reunir a todos los pueblos y lenguas, que vendrán a ver mi gloria» (v. 18). «Los cielos nuevos y la tierra nueva, que voy a crear, subsistirán ante mí, dice Yahvé» (v. 22). La manifestación de la justicia y de la paz lleva consigo el castigo de los injustos. «Llega Yahvé en fuego» (v. 15), «porque va Yahvé a juzgar por el fuego y por la espada a toda carne» (v. 16).

Entonces, cuando «el monte de la casa de Yahvé» sea puesto como cabeza de los montes y vengan muchedumbres de los pueblos a la casa de Dios a aprender sus caminos (*Is.* 2.1-4), se realizará el último juicio. Será un día de ira y de venganza. «Meteos en los escondrijos de las peñas, esconded en el polvo, ante la presencia aterradora de Yahvé, ante el fulgor de su majestad (cuando venga a castigar la tierra)» (2.10, 19). El castigo será contra la injusticia de la desobediencia. La tierra está llena de ídolos. Los hombres han cambiado de Señor, «se prosternan ante la obra de sus manos» (2. 8). Pero Yahvé derribará todo lo que se yergue. «Será abatida la altivez del hombre y la soberbia humana humillada» (17). Esta perspectiva profética se continúa y completa con la apocalíptica: *Apoc.* Bar. 29.3; 48.39; 59.2; 85.13; *Test. Jud.* 3.10, cf. 4 *Esd.* 7.28; 13.32. Cf. H. A. A. Kennedy, *St. Paul's Conception of the Last Things* (London 1904<sup>2</sup>) 176 ss.; H. M. Shires, *The Eschatology of Paul in the Light of Modern Scholarship* (Philadelphia 1966) 63 ss.; Langevin, *Jesus Seigneur*, 107 ss.

La escatología de *1.2 Tes.* no está orientada primariamente a la salvación individual y al juicio particular. F. Spadafora, *L'Eschatologia in San Paolo* (Roma 1957) 84 ss. Al contrario, el proceso de universalización de la apocalíptica judía alcanza aquí su punto más alto. Kabisch, *Eschatologie*, 230 ss. En medio del cosmos, entre judíos y gentiles, está actuando la manifestación del justo juicio de Dios, abriéndose paso hacia la plena realización de su justicia. «La escatología cristiana está desnacionalizada. El pueblo de Dios son los elegidos, los llamados, los creyentes. El mundo no está dividido en judíos y no judíos, en fieles a la alianza y traidores, sino en creyentes y no creyentes; en hijos de las tinieblas e hijos de la luz. La verdad es el evangelio». Rigaux, *ib.*, 253.

5 El día del Señor es sobre todo un acontecimiento de justicia, una obra de ajusticiamiento: *heméra orgès kai apokalypseos dikaiokrisias tou theou* (*Rom.* 2.5); *heméra, en hēi krinei ho theós* (*Rom.* 2.16); *heméra kriseos* (*2 Pedr.* 2.9; 3.7); *hōra tēs kriseos* (*Apoc.* 14.7); *mellousa orgé* (*1 Tes.* 1.10); *orgé tou theou* (*Col.* 3.6; *Ef.* 5.6). El Juez del universo es, según ya anotamos, Dios, el Padre (*1 Tes.* 3.13; *Rom.* 3.5; 14.10; *1 Pedr.* 1.17; *Sant.* 4.12; 5, 4; *Apoc.* 11.17 s.; 20.11 ss.), pero «en el puesto de Dios parece Jesús, Cristo como Juez del mundo; El representa en cierto modo a Dios en su obra». Bultmann, *ThNT*, 81. «Ciertamente es Dios el juez más alto y, por su encargo, realiza el juicio ante su rostro el Cristo aparecido. Aquél, por el cual se realiza, es y permanece precisamente Jesús, el Señor». Kabisch, *Eschatologie*, 242. En la

apocalíptica con la imagen del Hijo del hombre no se espera que surja un hombre terreno sino la toma escatológica del poder, realizada por Dios, por medio de su enviado (cf. Or. Sib. 5.414).

El Mesías (et. Hen. 40.5; 49.2; 51.3; 61.8, 10), el Hijo del hombre (et. Hen. 46.1; 48.25; 62.7; 69.27), el Ungido (et. Hen. 48.10; 52.4) saldrá de su ocultamiento y aparecerá para todos los pueblos y toda la tierra. Hilgenfeld, *Jüd. Apok.*, 55 ss. Cf. B. Brinkmann, 'Die Lehre von der Parusie beim hl. Paulus und im Buche Henoch', *Bibl* 13 (1932) 315-34; 445-61. Pablo completa la imagen apocalíptica del Hijo del hombre con los rasgos mesiánicos de *Is.* 11.4. «Matará al tirano con el aliento de su boca» (2Tes. 2.8). Levantado como «estandarte para los pueblos» (*Is.* 11.10), construirá el reino de la justicia (*Is.* 14.5-5). El reino de Dios está ya presente en el cielo; al final de los tiempos se impondrá sobre la tierra. Balz, *Met. Prob.*, 95. Cf. también Sjoeborg, *Menschensohn*, 61-82. Jesús Cristo, muerto y resucitado, es la acción escatológica misma, el lugarteniente, el representante del juicio de Dios. Por él y en él se consumará definitivamente la justicia de Dios en la historia. Pablo se ha apropiado el motivo central de la apocalíptica, la esperanza en el Hijo del Hombre, que hace su epifanía para su entronización. Käsemann, *EVB* II, 104, 111. Así se explica que *heméra* vaya unida al título cristológico de *Kyrios*: 1Tes. 5.2; 2Tes. 2.2; 1Cor. 1.8; 5.5; 2Cor. 1.14. Tan sólo en *Fil.* 1.6, 10; 2.16 aparece *heméra Khistou*.

Kramer, *Kyrios*, 97, cree que «Maranatha designa a Jesús, en cuanto la primitiva comunidad aramea le invoca como a "Hijo del hombre"». Cf. Hahn, *Christ. Hoch*, 87 ss.; Schweizer, *Erniedrigung*, 80 ss. Pero, además de esta dimensión de entronización a la derecha de Dios (postexistencia), 1Tes. 1.10 *tòn huion autoù* apunta a la preexistencia (cf. 2.6 ss.; 2Cor. 8.9), cuando él estaba oculto en el Padre, como su gloria. Dobschütz, *Thes.*, 78. El Hijo enviado a la carne, muerto, resucitado y entronizado, aparecerá enseguida como Señor para realizar por entero la *basileia tou theou*. El *Kyrios* se describe transponiendo la imagen del Hijo del hombre que viene. Más que un enviado, parece ser Yahvé mismo (1Tes. 1.7 b-12), que viene en poder con sus ángeles (cf. Ap. Bar. 29.3; Test. Jud. 3.10; 4Esd. 7.28; 13.32; et. Hen. 61.10), castigando en llama de fuego (*Ex.* 3.2; *Is.* 66.15; 4.4; *Eccl.* 8.10; Ap. Bar. 48.39; 59.2; 85.13) a los que no le reconocen en obediencia (*Deut.* 32.35; *Is.* 66.4.15; *Jer.* 10.25; *Ez.* 35.14; *Pes.* 78.6), pues su nombre ha de manifestarse con gloria y ser glorificado (*Ex.* 14.14; *Is.* 44.3; 66.5; *Ps.* 67.35; 88.8).

En el Cristo es Dios mismo quien da el combate definitivo por su justicia en medio de los poderes que oprimen el universo. Es decir, el Mesías es el Hijo de Dios, que va a bajar del cielo para ocupar el puesto del Padre y llevar a término el reino de su justicia. En él ahora ya ha acontecido la *éndeiksis tês dikaiosynes* (*Rom.* 3.25) y por él acontecerá enseguida el *éndeigma tês dikaios kriseos* (2Tes. 1.5).

6 Los últimos tiempos serán una confrontación entre el Señor Jesús y los poderes del mal. 2Tes. 2.7 *tò gàr mystérion éde énergeitai tês anomías* describe «la signatura escatológica del presente», *ThW* IV, 830. Cf. P. H. Furfey, '«The Mystery of Lewlessness» (2. Th. 2.7)', *CBQ* 8 (1946) 179-91. El *ánomos* (v. 8) sería una figura creada por Pablo desde la experiencia histórica a la luz de Daniel, como el anti-dios (Giblin, *Threat*, 108). Las fuerzas poderosas de la injusticia parecen desplegarse con toda su energía y acorralan y persiguen a la pequeña comunidad, en donde ha aparecido la justicia de Dios. Cf. et. Hen. 56; Test. Jos. 13; 4Esd. 13. La hostilidad política y religiosa contra el pueblo de Dios provoca en muchos creyentes la apostasía. Volz, *Jüd. Eschat.*, 148-52.

Este signo escatológico parece estar tomado de la experiencia histórica, cuando la opresión de los seleúcidas y especialmente de Antíoco Epifanes empujó a muchos judíos al distanciamiento de la fe. La apocalíptica ha desarrollado esta señal de los tiempos del fin: Job. 23.14-23; 4 Esd. 5.1-2; As. Mos. 5; I QHab. 2.1-6; 8.10; oc. Dam. 2.11-18. En la época que precederá al fin, como en los tiempos antes del diluvio, dominará la injusticia, la mentira y la violencia (4 Esd. 5.2; et. Hen. 91.6 s.; Jub. 23.14; Dan. 8.9). Serán los «días de los pecadores» (et. Hen. 82.12; Jub. 3.56-80; As. Mos. 7.3 s.), los «días de la generación perversa» (Jub. 23.5), cuando la verdad se haya alejado (4 Esd. 5.1; 14.17; et. Hen. 93.9; 70.7), porque los hombres se han ido detrás del hombre de la mentira (1 QS. 2.1-2; 5.11-12; 1 QS 10.9), para seguir los caminos de la iniquidad (1 QS. 3.9-14; 4.17; 1 QHab. 3.8; 6-10). Esta tradición judía (*StB* III, 637) no se aduce aquí con un valor vago e inespecífico (Dibelius, *ib.*, 38; Rigaux, *ib.*, 258), ni tampoco se aplica a los no creyentes (Frame, *Thes.*, 251). El apartamiento de Dios y de la tora poco antes de aparecer el Mesías hace referencia a la caída de los cristianos desde la fe a la mentira y a la injusticia. Es la misma situación, a la que se apunta en la tradición sinóptica: *Mat.* 24.11 ss.; *Luc.* 8.13. Schlier, *ThW* I, 510-11.

De todas formas el proceso de predominio de la injusticia en el cosmos, que parece aniquilar hasta la misma comunidad escatológica, está todavía contenido: 2 *Tes.* 2.6. *kai nún tò katékthon oidate*. No sabemos con seguridad la verdadera realidad, que se esconde detrás del *katékthon* (Rigaux, *ib.*, 274 ss.; cf. también *L'Antéchrist et l'opposition au Royaume Messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Paris 1932, 250 ss.). La exégesis histórica crítica más reciente se inclina por la interpretación, iniciada en la patrística, que ve en él la fuerza política del imperio romano. Frame, *ib.*, 262; Oepke, *Thes.*, 571; Dibelius, *ib.*, 43; Geisterwett, 53; D. W. B. Robinson, 'II *Thes.* 2, 6 «That which restrains» or «that which holds sway»?', *StEv* II (1963) 635-8. *Katékhlein* significa «lo que tiene poder» (Roma), de donde provendrá el *ánomos*, con su última rebelión contra Dios. El v. 7 sería una consecuencia del v. 6, pues en el mismo imperio, que ahora tiene la fuerza, está obrando ya el misterio de iniquidad. O. Betz, 'Der *Katékhon*', *NTS* 9 (1963) 276-91, analiza el trasfondo histórico religioso, que cree poder encontrar en la apocalíptica judía: «el mantenedor de los misterios» (1 Q 27.1.1.5.7) y el Ungido (*Dan.* 9.24.27). Además, el poder público, según la tradición judía farisea, está destinado a mantener el orden, y a castigar el mal. La doble dinámica del poder político, que por una parte puede servir a la *diatagè tou theou* (*Rom.* 13.2) y por otra, puede convertirse en bestia que pretenda sentarse en el puesto de Dios y dominar sobre toda tribu, pueblo, lengua y nación (*Apoc.* 13) se encuentra atestiguada en el mismo NT. Recientemente J. Ernst, *Die eschatologische Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testament* (Regensburg 1967) 58 ss., ha defendido que la única manera adecuada de entender el *katékthon* es ver en él a Dios mismo en su plan de salvación, que domina, sujeta y consume la historia. Estas perspectivas se encuadran mejor en el contexto, que las que ven en el *katékthon* a los predicadores evangélicos (Cullmann, *RHPPhR* 16 (1936) 210-45; Munk, *Heilsgeschichte*, 28-34) o al mismo arcángel san Miguel (Prat. *Theol.* I, 117; J. M. González Ruiz, 'La incredulidad de Israel y los impedimentos del Anticristo, según 2 *Tes.* 2.6-7', *EstB* 10 (1951) 189-203).

7 La confrontación entre el *ánthropos anomías* y el *Kyrios Iesoús*, que se ha iniciado ya, acabará siendo una lucha abierta y definitiva, el combate entre el Cristo y el Anticristo. En las categorías del pensamiento hebreo no se excluye lo individual y lo colectivo. El Anticristo parece abarcar ambas dimensiones. Algunos exégetas le atribuyen carácter comunitario (Dibelius, *ib.*, 38; Frame, *ib.*, 253; D. Buzy, *DBS*, I, 302; 'L'Adversaire et l'obstacle', *RScR*

24 (1939) 402-31); otros no quieren privarlo de un carácter individual (Dobschütz, *ib.*, 291 ss.; Rigaux, *Antéchrist*, 250-317; Guntermann, *Eschatologie*, 94-108; F. Tillmann, *Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen* (Freiburg 1909) 129 ss.; J. Schmid, 'Der Antichrist und die hemmende Macht', *ThQ* 129 (1949) 223-43; Ernst, *Gegenspieler*, 63). Es indudable que tras esta figura se recordarian algunas figuras históricas, como Antioco Epifanes o Calígula (Dibelius, *ib.*, 39; Frame, *ib.*, 254). Pero su significación es más profunda que la meramente política.

Estos hombres no sólo han colonizado y oprimido a Israel, sino que han pretendido ponerse en el puesto de Dios. La acción política tiene una significación religiosa. La *anomia* es precisamente la *hamartia* (*ThW* IV, 1078), que lleva a la *apóleia*, la definitiva destrucción. «Pablo ha querido construir una réplica del Señor Jesús». Rigaux, *ib.*, 272. La figura que se le opone es Satanás, que encabeza y representa «las fuerzas originarias demoníacas del mundo que en el viejo eón estaban sujetas, pero no aniquiladas». Dibelius, *ib.*, 50; cf. *1 Tes.* 2.18; Dibelius, *Geisterwelt*, 56. El Anticristo se manifiesta a sí mismo como Dios: *2 Tes.* 2.4 *apodeiknynta heatuôn hóti estin ho theós* y en su manifestación se asiste a la *parousia kat'énérgeian tou sataná* (*2 Tes.* 2.9), que con todo el engaño de la *adikia*, ciega a los hombres y hace que se complazcan en ella, *eudokésantes tēi adikiai* (*2 Tes.* 2.9). B. Noack, *Satanas und Soteria*. Untersuchungen zur neutestamentlichen Dämonologie (Copenhague 1948) 118. El «hombre sin ley» y el Señor Jesús encabezan dos señoríos, dos reinos. Oepke, *ib.*, 181, anota que el dato objetivo de la esperanza del Anticristo está en constatar que el reino de Dios y el reino de las tinieblas corren paralelos y que al final no se reconciliarán, sino que se confrontarán en la lucha más agudizada. El Anticristo es una protesta contra la fe superficial del progreso y felicidad inmanentes.

El Señor Jesús consumará el reino, no sólo afirmando el cosmos, sino también juzgándole, negándole, venciendo. La *parusia* está inserta en la historia, pero no es ni acontecimiento de la historia humana, ni ultimación intemporal de ésta, sino el juicio y la ascensión de la historia de los hombres en el reino de Dios, por medio del Señor Jesús. Oepke, *ThW* V, 868.

8 El fragmento *1 Tes.* 4.13-18 se enmarca en un contexto de parénesis. Cf. W. Marxsen, 'Auslegung von *1 Thes.* 4, 13-18', *ZThK* 66 (1969) 22-37. El último acto del juicio escatológico aparece como fundamento de la exhortación a la comunidad. H. Greeven, 'Kirche und Parusie Jesu Christi', *KuD* 10 (1964) 124 ss.; A. Wilmer, 'Trostworte des Apostels Paulus an Hinterbliebende in Thessalonich (*1 Th.* 4.13-17)', *Bibl* 36 (1935) 273-86; H. Schlier, *El apóstol y su comunidad* (Madrid 1974) 89 ss.; Luz, *Geschichtsverständnis*, 318 ss. Este hecho nos permitirá descubrir el puesto de la comunidad en el acontecimiento del señorío de Cristo en el último día. Han muerto algunos hermanos y, por tanto, tendrán desventaja cuando llegue el fin. Cf. *Dan.* 12.12; *Ps. Sal.* 17.44; 18.6; *4 Esd.* 6.25; 7.27; 13.16-14. Los creyentes no tienen esperanza (4.13). Pablo ha anunciado la resurrección, que claramente aparecía incluida en el kerygma (*1 Tes.* 1.10; *Rom.* 8.11; *1 Cor.* 6.14; 15; *2 Cor.* 4.14). La comunidad se siente fundada en ella, pero aún predomina en su fe la cosmovisión helenística de la inmortalidad y no ha captado el horizonte apocalíptico de Pablo.

El apóstol ha unido la resurrección y la *parusia*: *1 Tes.* 1.10 *anaménein tòn huìon autoù ek tòn ouranòn, hòn égeiren ek tòn nekròn*. Ha proyectado la comunidad congregada en torno al Señor hacia el encuentro definitivo con él. El apóstol mismo espera que el *Kyrios* venga pronto. Para este problema, cf. Dobschütz, *ib.*, 189; Rigaux, *ib.*, 528; H. A. Wilcke, *Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus* (Zürich 1967) 122;



Luz, *Geschichtsverständnis*, 321 s. Pero la comunidad no ha descubierto plenamente este horizonte. No es que no crean en la resurrección por creer que ésta se ha anticipado en el presente (Kabisch, *Eschatologie*, 76; Lütgert, *Vollkommen*, 79; Schmithals, *Paulus*, 118 s.), sino que no tenían certeza de que los muertos tuvieran la comunidad escatológica con Cristo. P. Hoffmann, *Die Toten in Christus*, Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie (Münster 1969) 237. Es decir, no tenían esperanza de que la comunidad estuviera asociada e incorporada al señorío del Hijo, que vendría desde los cielos. El problema que se afronta en *1 Tes.* 4.13-18 es cómo la pequeña y atribulada comunidad de los creyentes entrará con su Señor en el reino.

9 La aparición del *Kyrios* para consumir la justicia de Dios se describe entreteniéndose los rasgos apocalípticos y helenísticos. En torno al Juez escatológico, el Hijo del hombre, venido de las nubes del cielo, se congrega el pueblo de los santos del Altísimo. *Dan.* 7.13.22.27. Este descenso en *1 Tes.* 4.13-18 está en principio tomado de la apocalíptica judía y cristiana (Rigaux, *ib.*, 227 ss.): la venida del cielo (*Jn.* 6.33, 38, 41, 50, 58; *Apoc.* 3.12; 10.1; 13.13; 16.21; 20.1; 21.2, 10), la voz del arcángel (*Dan.* 19.1; *Apoc.* 1.10), la trompeta de Dios (*Ex.* 19.13, 16, 19; 20.18; *Is.* 18.3; 28.13; *Miq.* 1.3; *Zac.* 9.14; *Sof.* 1.16; *Ps. Sal.* 9.1; 4 *Esd.* 6.23; 11.43 ss.), las nubes (*Is.* 4.5; 2 *Mac.* 2.8; et. *Hen.* 17.5; 41.35; 50.20), la faz del Señor y la gloria de su fuerza (*Ps.* 67.36; 88.8; *Is.* 2.2.17).

Al traducirse este acontecimiento al lenguaje helenístico se toma el término *parousia*, que tenía ya una significación técnica. En primer lugar, es una expresión sacral para designar la aparición de la divinidad y su manifestación poderosa por su presencia en medio del culto: *Diod. Sic. Bib. Hist.* 3.65.1; 4.3.3; *Ael. Arist.* 48.30.31 K; *Porphyr. Philos. ex orat. haur.* II, p. 418; *Syll.* III, 1169, n. 25.34. Josefo, *Ant.* 3.5.2; 3.8.5; 9.4.3; 18.8.6, incluso caracteriza con este término las epifanías de Yahvé en la historia. En segundo lugar, designa la visita oficial de un alto funcionario y sobre todo del emperador a la provincia, cuando es reconocido y aclamado como señor, marcando una etapa nueva de la historia (Oepke, *ThW V*, 857 ss.; Bauer, *WNT*, 1249): *Polyb. hist.* 18.48.4; *CIG* 4896.8 s.; *Syll.* 495.85 s.; 741.21.30; *P. Tebt.* 48, 14; 118, 57; *Wilcken, Ostraka*, I, 247 ss. Hay dos ejemplos muy significativos. En primer lugar un decreto de una ciudad del reino de Pérgamo que concede a Atalo III, los honores de una entrada triunfal. *OGIS* (n. 332.1, 26-39). En segundo lugar la descripción que hace Josefo (*Bell. Jud.* 7, 100-3), de la entrada triunfal de Tito en Antioquía. La *parousia* es una fiesta del pueblo, que sale con alegría y esperanza al encuentro del *kyrios* que viene a hacer justicia.

Pablo ha hecho una reducción de la descripción apocalíptica (Dobschütz, *ib.*, 199; Oepke, *ib.*, 172; Kennedy, *Last Things*, 192) y el descenso del Hijo del hombre aparece así como la *parousia* del *Kyrios*: *parousia tou kyriou hemón Iesoû* (*1 Tes.* 3.13; *2 Tes.* 2.1); *parousia tou kyriou* (*1 Tes.* 4.15); *parousia autoû* (*2 Tes.* 2.8). (Deissmann, *LO* 314 ss.; Dibelius, *ib.*, 13 s.; E. Peterson, 'Die Einholung des Kyrios', *ZSTh* 8 (1929) 682-702; Cerfaux, *Le Christ*, 30 ss.). La *parousia* es un encuentro del *Kyrios* con su comunidad, que hace a la comunidad encontrarse con él. Dios inició ya el acontecimiento escatológico con la muerte y resurrección de su Hijo, y abrió por él el futuro de la comunidad más allá de la muerte. Luz, *Geschichtsverständnis*, 325 s. Los hermanos que han muerto son *nekroi en Khristôi* (4.16). Esto significa, «que los cristianos también en la muerte permanecen determinados por la muerte y resurrección de Jesús», Hoffmann, *Toten*, 238. Han entrado a comulgar con la muerte de Cristo (Dupont, *Syn Khristôi*, 42) que tiene un poder causativo (Dibelius, *ib.*, 21; Frame, *ib.*, 169) para incorporar a sí a los que se entregan

a él. E. Haack, 'Eine exegetischdogmatische Studie zur Eschatologie über 1Th. 4.13-18', *ZSTh* 15 (1938) 544-69. En último término lo que actuará el futuro es la misma fidelidad de Dios, que ya nos incorpora y aún nos incorporará definitivamente a Jesús. *1 Tes.* 4.14 lo expresa de manera pregnante. *Dià tou Iesoù* es una construcción paulina (Kramer, *Christus*, 81), que no se relaciona con *koimethéntas* (cf. Rigaux, *ib.*, 535 ss.; J. Jeremias, *Unbekannte Jesus worte* (Gütersloh 1963<sup>3</sup>) 79), sino con *áksei* (Thüsing, *Per Christum*, 202 s.; Hoffmann, *Toten*, 213 ss.). A los que han muerto en él, Dios los llevará por él, con él. Cf. A. Feuillet, 'Le «ravisement» final des justes et la double perspective eschatologique (résurrection glorieuse et vie avec le Christ après la mort) dans le Première Epître aux Thessaloniens', *RThom* 72 (1972) 533-59.

Pablo está ya esbozando con preposiciones la comunión de la iglesia «en Cristo». Pablo no habla primariamente de los individuos (W. Wiefel, 'Die Hauptrichtung des Wandelns im eschatologischen Denken des Paulus', *ThZ* 30 (1974) 65-81), sino del nosotros de la comunidad, que sale *eis apántasin tou kyriou* (4.17). La última acción de Dios en la historia es la manifestación de su Hijo, como Kyrios, que va a instaurar el reino. Kümmel, *Verheissung*, 145 s. La comunidad, que ya antes se entregó a él, entra ahora a comulgar con él para siempre, *pántote syn Kyriōi esómetha* (4.17). Encontrados y hallados sin mancha (*1 Tes.* 3.13; 5.23), salvados de la cólera (*1 Tes.* 1.10), consumirán 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). La *basileia* 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 ss.) en el interim que queda hasta la consumación definitiva. Por ello aparece más bien como lugar en que Dios mismo por Cristo protagoniza su *basileia*, que como foco de irradiación de ésta. Estamos en el primer estadio de la escatología paulina, cuando la espera inmediata apenas si deja a la iglesia más que asistir y salir al encuentro del Señor que viene.

10 El fragmento *1 Cor.* 15.23-8; (cf. E. Schendel, *Herrchaft und Unterwerfung Christi*. 1. Korinther 15.24-28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts (Tübingen 1971) 2-24), sólo se entiende desde su contexto, en el que Pablo pretende responder a algunos hermanos de Corinto, que llegan a afirmar: *anástasis nekrōn ouk éstin* (v. 12). Sobre la significación de esta afirmación parece que hoy se ha llegado a un cierto consensus. La postura del entusiasmo, que acentúa la anticipación escatológica en el presente por el Espíritu, lleva a pensar que la resurrección ha acontecido ya: Schlatter, *Kor. Theol.*, 28 ss. Los judeocristianos han partido del entusiasmo pascual de los primeros momentos y han visto el poder de la presencia de Cristo resucitado 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. Cf. también Schniewind, 'Leugner', 115. Para los entusiastas corintios, según Schmithals, *Gnosis*, 146 ss., 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 *eleutheria* es la realidad escatológica anticipada. Käsemann, *EVB* II, 27 s.; Güttgemans, *Leid. Apost.*, 56 ss.; Brandenburger, *Adam*, 70 ss.

La hipótesis no es tan clara y algunos han llegado a pensar que Pablo no alcanzó a comprender por entero la posición corintia: ellos piensan que

con la muerte se termina todo (15.19, 32). Bultmann, *ThNT*, 172; ellos creen que sólo los vivientes participarán en la parusía. Schweizer, *Mystik*, 94; Güttgemanns, *Leid. Apost.*, 74 ss.; Conzelmann, *Kor.*, 310 s. Creen en la inmortalidad, pero la vida eterna ha de ser también corporal. Cf. Hoffmann, *Toten*, 245 ss.; J. H. Wilson, 'The Corinthians Who Say There Is No Resurrection of the Dead', *ZNW* 59 (1968) 90-107; B. A. Pearson, *The Pneumatikos-Psychikos Terminology in 1 Corinthians* (Cambridge 1973) 15 ss. Ellos piensan que sólo el presente es tiempo de salvación y viven en la *desperatio*, porque no hay resurrección de los muertos. Luz, *Geschichtsverständnis*, 338, 350. No podemos precisar con exactitud cuál era el pensamiento de los entusiastas de Corinto. Pero una cosa parece clara: su afirmación contradice sustancialmente el kerygma.

11 La esperanza está vinculada a la fe; la resurrección de los muertos está implicada con la resurrección de Cristo. Está en juego el mismo acontecimiento salvador, es decir, la fidelidad de Dios a sí mismo por la obra de su Hijo. Dios es quien resucitó al Cristo de entre los muertos (1 Cor. 6.14; 2 Cor. 4.14; Gal. 1.1; Rom. 8.11), el que también vivifica a los muertos (Rom. 4.17). Pero toda esta obra aparece desde la concentración cristológica, expresada en el kerygma (1 Cor. 15.3-4). El evangelio es el definitivo testimonio de esta fidelidad atestiguada en la resurrección de Cristo: *emartyrésamen katà tou̅ theo̅u̅ hō̅ti egeiren ton̅ Khristō̅n* (15). Esta fidelidad de Dios se ejerce por la asociación de la humanidad y del cosmos al Cristo resucitado. T. G. Bücher, 'Auferstehung Christi und Auferstehung der Toten', *MüThZ* 27 (1976) 1-32. Su Espíritu penetrará y dinamizará los cuerpos resucitados de todos los suyos. R. J. Sider, 'The Pauline Conception of the Resurrection Body in 1 Corinthians 15.34-54', *NTS* 21 (1975) 428-39. La afirmación absoluta, *nyn̅i dē̅ Khristō̅s egēgertai* (15.20) es al tiempo la afirmación de la iniciación primicial, pero definitiva de la liberación del universo entero, de la nueva creación. La resurrección de Cristo, en efecto, no es sólo para Pablo, «la vuelta a la vida de un muerto... Como superación de la muerte es para él más bien la entrada en el señorío de aquél, con el cual comienza el reino de la libertad divina». E. Käsemann, 'Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus', en F. Vierung (ed.) *Zur Bedeutung des Todes Jesu* (Gütersloh 1968<sup>3</sup>) 30; G. Barth, 'Erwägungen zu 1 Korinther 15.20-28', *EvTh* 30 (1970) 515-27.

12 Pablo toma posición frente al «ya» del entusiasmo y el «aún no» de la apocalíptica. Cf. H. Woers, 'Apocalyptic Eschatology in 1 Cor. 15', *Interpr* 21 (1967) 32-49. Su posición queda manifiesta en la contraposición del perfecto *egēgertai* y el carácter todavía inconcluso y restrictivo del *aparkhé*. «Hay un "ahora" y un "después". Entre la resurrección de Cristo y la de los muertos hay aún tiempo del mundo y, por ello, de miseria del mundo, de pecado, de señorío de la muerte y de los poderes demoníacos». Wendland, *Kor.*, 147. Esta diferencia escatológica se funda en una diferencia cristológica, Güttgemanns, *Leid. Apost.*, 74 ss. 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 por él. Su resurrección es para la nuestra, incluye la nuestra. «La resurrección de Cristo y la nuestra son un único acontecimiento». Hermann, *Kyrios*, 115. En este sentido el Resucitado no vendrá a añadir desde los cielos la consumación de la comunidad escatológica, sino que ya la encabeza en la tierra iniciando el reino.

*Aparkhé* implica no sólo una secuencia temporal, sino una consecuencia causal. Weiss, *Kor.*, 356. Para expresar este hecho se introduce en la reflexión las categorías de la personalidad corporativa bajo la forma de Hombre y Adán (15.21, 22). *Anthropos* no debe explicarse aquí prevalentemente desde

el hombre originario de la gnosis (Brandenburger, *Adam*, 68 ss.), sino desde la reflexión teológica judía sobre Adán. Adán y Cristo, como primero y último Adán, son personalidades universales cósmico-escatológicas que incluyen a toda la fila de hombres que pertenecen a ellas (Kümmel, *Kor.*, 193), que constituyen un mundo o un reino de hombres, cuyo destino está determinado por la cabeza (Wendland, *ib.*, 147). Por esto, sobre el trasfondo del «aún no» se acentúa la certeza de que «todos en Cristo serán justificados» (15.22). Esto sólo es posible por la unidad del nuevo Adán con los suyos que se actúa ya por el Espíritu, primicia y anticipo de la consumación. Schweitzer, *Mystik*, 90 ss. Es precisamente en estas coordenadas del «ya» y el «aún no» donde queda encuadrado el tiempo de la iglesia en el marco del reino, donde han de someterse los poderes. Conzelmann, *Kor.*, 320.

13 Esta fila escatológica de la nueva humanidad, sugerida en v. 20 con *aparkhé*, es recogida y desarrollada en v. 23. *Tágma* suele usarse en sentido militar, como grupo de tropas (Jen. Mem. 3.1.11; Diod. S. 1.86.4; 20.110.4; Ep. Arist. 26; Jos. Bell. 4.645; Ant. 20.122), pero también puede usarse simplemente con el sentido de grupo (Epicur. Ep. 1.71 p; 24.9; Sex. Emp. Adv. math. 9.54; Fil. mig. Abr. 100; Jos. Bell. 2.164). En nuestro contexto la hilera de la humanidad escatológica vivificada tendría tres grupos: Cristo, los de Cristo, el fin (el resto de la humanidad). Weiss, *ib.*, 357 s.; Lietzmann, *ib.*, 80; Bauer, *WNT*, 1589. Acentuando esta significación de grupo, Schlatter, *Bote*, 412, afirma: «Jesús no es un *tágma*. Un individuo no es un *tágma*. Un tal es su comunidad». Sin embargo, posiblemente junto con el significado de agrupación se da también el de orden, posición y rango. Schwantes, *Schöpfung*, 29; Delling, *ThW VIII*, 32. No se trata, en efecto, de una simple sucesión temporal, sino de una implicación de fundamentación y originación. Los que siguen a Cristo son los que pertenecen a Cristo, *hoi tou Khristou* (v. 23).

Esta comprensión de *tágma* nos permite ahora precisar la significación de *télos*. En el griego profano no se atestigua el significado de telos como resto (Wilke, *Zwischenreich*, 87 ss.). Parece que hemos de partir de la apocalíptica (*ThW VIII*, 53 ss.) y entender *télos* como fin, fin del mundo. Pablo, junto a los dos *tágmata* (Cristo y los suyos), ha puesto un tercer término heterogéneo (Kümmel, *ib.*, 193). *Télos* es la «consumación final». Davies, *Rab. Jud.*, 299. De modo semejante a 4 Esd. 7.33, Pablo habla aquí del fin definitivo. Cf. J. Hering, *Cor.*, 140; 'Saint Paul a-t-il enseigné deux résurrections?', *RHPPhR* 12 (1932) 300-20; Allo, *Cor.*, 407; J. Leal, 'Deinde Finis (1 Cor. 15.24 a)', *VD* 37 (1959) 226 s. Posiblemente el *télos* hace referencia a la sumisión de los poderes en el mundo, de modo que en la sucesión *aparkhé-épeita-eita* tendríamos una referencia a Cristo-iglesia-cosmos. El v. 24 explica el *télos* con la destrucción de los señoríos para la implantación del reino.

El acontecimiento de consumación que se inicia con la resurrección de Cristo sólo se ultima, cuando en la nueva humanidad se supere la división entre tiempo y eternidad, historia y sobrehistoria, mundo y reino de Dios. La sumisión de los poderes no sucederá después de la parusía (Davies, *Rab. Jud.*, 195; Lietzmann, *Kor.*, 81; Schweitzer, *Mystik*, 69; H. Bietenhard, *Das Tausendjährige Reich* (Basel 1944) 82), sino que está sucediendo ya desde el momento de la ascensión (Allo, *Cor.*, 408; Cullmann, *Königsherrschaft*, 10; Käsemann, *EVB II*, 127; Conzelmann, *RGG V*, 917; Thüsing, *Per Christum*, 240; Luz, *Geschichtsverständnis*, 347). La fila escatológica de la nueva humanidad está encabezada por el nuevo Adán, que es el cosmocrátor designado. Entre la resurrección y la parusía está el tiempo del «mientras que», del «hasta que» se realice la *basileia* de Cristo y sea entregada al Padre, una vez vencidos todos los poderes.

14 «Dios ha delegado su *basileia* en Cristo, por un determinado espacio de tiempo, desde la resurrección de Cristo (que es su elevación) hasta la parusía, y para un determinado fin, la aniquilación de los poderes enemigos». Conzelmann, *Kor.*, 321. Ya conocemos cuál es la verdadera realidad de los poderes del mundo empecatado. En v. 24-6 hay tres afirmaciones sobre ellos. En primer lugar, se los describe como *arkhai*, *eksousiai* y *dynameis*. En segundo lugar, se les considera como enemigos, *ekhthroi*, del señorío de Cristo. En tercer lugar, se les radicaliza en la muerte, *ho thánatos*. Es necesario tener aquí presente el análisis que antes hicimos sobre los poderes, y advertir el proceso de historización que Pablo realiza. Estamos en pleno cosmos, entendido como campo de batalla, donde la injusticia se ha enseñoreado de los hombres marcando y determinando su existencia. Pero la contraposición entre el señorío de los poderes y el señorío del Señor Jesús acontece en su radicalidad. La antítesis *adikia* / *dikaioyne* está profundizada en la *thánatos* / *dsoé*.

«La muerte es el enemigo de Cristo que se opone a su obra, porque el ministerio de Cristo consiste en dar vida». Schlatter, *ib.*, 417; Bultmann, *ThW* III, 14. La muerte aparece como personalidad corporativa, que incorpora a todos los poderes y los funda. Esta personificación que tiene, sin duda, una correspondencia helenística (Rohde, *Psyche*, II, 249), hunde más bien sus raíces en la apocalíptica. *StB* I, 144 ss.; III, 481 ss.; esp. 4 Esd. 8.53; sir. Bar. 21.22 ss.; Sab. 2.24. Esto significa que *thánatos* describe la desintegración íntima del cosmos, que acontece en la unidad de su totalidad. Estamos en las coordenadas de la creación. Brandenburger, *Adam*, 45 ss. La sumisión (v. 27 *hypotéktai*), 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 *katargésēi*), de la reducción a la nada. El señorío de Cristo no innova y recrea un fragmento de la realidad, que es para la muerte, ni tampoco neutraliza sus efectos, sino que arranca el cosmos de su constitutiva desintegración, incorporándolo al señorío de la vida y de la justicia en el reino de Dios.

15 El cosmocrátor aparece primero en una perspectiva mesiánica. Los análisis histórico-tradicionales de *1 Cor.* 15.24-28, realizados por Luz, *Geschichtsverständnis*, 343 ss., muestran claramente que Pablo «ha encontrado unidos ya de antemano Ps. 110.1 y Ps. 8.7 en relación con el motivo de la sumisión de los poderes en la elevación de Cristo» (344). El mejor reflejo se encuentra en *Ef.* 1.20 ss. y *1 Pedr.* 3.22. Cf. *Mc.* 12.35-7; *Heb.* 10.13. En concreto el Ps. 110 es un salmo real, que se relaciona después con la concepción mesiánica. Se trata del ascenso del rey al trono, de su entronización a la derecha de Yahvé. H. Gunkel, *Psalmen*, 481 ss.; H. J. Kraus, *Psalmen*, II, 752 ss.; Weiser, *Psalmen*, II, 475 ss. Sobre su aplicación en el judaísmo tardío, cf. *StB* IV, 1, 452 ss. El problema que se nos plantea aquí es cómo este salmo está asumido por Pablo. Cf. sobre todo F. W. Maier, 'Ps. 110.1 (LXX 109.1) im Zusammenhang von 1 Kor. 15.24-26', *BZ* 20 (1932) 139-56; cf. también W. B. Wallis, 'The Use of Psalm 8 and 110 in I Corinthians 15:25-27 and in Hebrews 1 and 2', *JETHS* 15 (1972) 25-29.

El salmo describe la entronización del rey Mesías. Dios lo sienta a su derecha y él mismo pone a sus enemigos bajo los pies del Ungido. «Siéntate a mi derecha, en tanto que pongo a tus enemigos por escabel de tus pies» (Ps. 110.1). Pablo sustituye el «siéntate», como entronización, por el «es necesario que 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. La perspectiva del salmo ha cambiado. En el salmo era Dios el que estaba a la derecha del Mesías (110.5),

para establecer el derecho de éste sobre los pueblos (110.6). La perspectiva mesiánica nacional se ha perdido. Los enemigos a vencer no son las gentes que luchan contra Israel, sino los poderes que aprisionan en la injusticia a la creación entera. Además ahora el que les somete no es Yahvé para el Mesías, sino Cristo para Dios. El sujeto de «poner» es Cristo, que reina. El se someterá a los enemigos bajo su señorío, en la tregua que va hasta el reino del Padre, para que después reine Dios sólo.

La escatología adquiere su constitutiva cualificación cristológica. «Cristo no es otra cosa que la obra de salvación de Dios». Conzelmann, *ib.*, 323. La fidelidad de Dios a su creación, ejercida por la instauración de su reino, es el Cristo mismo en su lucha contra los poderes. Tenemos aquí ciertamente una anticipación escatológica. La parusia se distancia y la elevación del Resucitado aparece como designación del cosmocrátor. Sin embargo no se pierde en modo alguno la reserva escatológica. La *basileia* de Cristo es limitada, transitoria y dará paso a la definitiva *basileia* de Dios. *ThW I*, 581 ss.; Cullmann, *Königsherrschaft*, 5 ss.; Hahn, *Christ. Hoh.*, 131. La cristología queda trascendida por la teología. El acontecimiento mesiánico es *per Christum ad Deum*. «El Mesías domina por el ministerio que Dios le da. Por Dios domina sobre el mundo sometido, pero Dios es y permanece sobre el Mesías, el último actuante y la última meta del acontecimiento final». Wendland, *ib.*, 149; Thüsing, *Per Christum*, 239 ss.

16 Al pasar del v. 26 al 27 pasamos del Ps. 110.1 al Ps. 8.7; del Mesías al nuevo Adán. Cf. R. Morissette, 'La citation du Psaume VIII, 7b dans I Corinthiens XV, 27a', *EsciEsp* 24 (1972) 313-43. Posiblemente estamos asistiendo a un cambio en la perspectiva cristológica de Pablo, enraizada en sus posiciones fundamentales. D. M. Hay, *The Use of Psalm 110 in the Early Church* (Yale 1965) 119, cree que Cristo aquí pasa a ser considerado como segundo Adán. En efecto, el primer hombre en el contexto del *Gen.* está entre Dios y en el mundo: criatura de Dios y señor del cosmos. Ambas dimensiones se implican. La sumisión del universo al hombre se realiza en la sumisión del hombre a Dios. Los vv. 27-28 describen precisamente ambas dimensiones de la obra del último Adán. El someterá el cosmos bajo sus pies, mientras se somete definitivamente al Padre. El horizonte de las luchas mesiánicas ha quedado trascendido. Ya no son los pueblos enemigos los que se someten al Mesías, sino los poderes del cosmos los que se someten al Hombre nuevo.

La escatología cristológica de *I Cor.* 15.27-28 se ilumina desde *Rom.* 5.12-21. La desobediencia de Uno (*Rom.* 5.1), introdujo en el mundo el pecado y «por el pecado la muerte» (5.12). Pero *dià tês hypakoês tou henôs* (5.19), ha empezado el reino de la *dikaiosyne eis dsoén* (5.21). La obediencia del último Adán adquiere su profundidad última porque es la obediencia del Hijo. El señorío de Adán se convertirá después en la *basileia tou huiou tês agâpes autoû* (*Col.* 1.13), pero hacia el reino del Padre, en el que él será todo en todos (*I Cor.* 15.28). La escatología paulina tiene así un rasgo esencialmente teocéntrico. El *regnum Christi* no sólo es *ad Patrem*, sino *a Patre*, es decir, se trata en último término de la fidelidad y de la verdad de Dios que por Cristo se afirma en el cosmos y en la humanidad. Luz, *Geschichtsverständnis*, 351-52. A la *próthesis* del Padre, responde la *hypakoé* del Cristo, su Hijo y con él y por él la *hypakoé* de los de Cristo. La iglesia es la comunidad de los creyentes, es decir, de los obedientes. Al acontecimiento cristológico de *Rom.* 5.12-21, sucede el acontecimiento eclesiológico de *Rom.* 6.12-23. Al nuevo Adán obediente siguen los hombres, configurados a su imagen, que ofrecen sus miembros como *hópla dikaiosynes tõi theôi* (6.13). Parece, pues, que la comunidad escatológica al nivel de *I.2 Cor.* y *Rom.* está asociada

a la obra del cosmocrátor designado para establecer la justicia de Dios en la creación, que espera con dolores de parto la libertad de sus hijos.

17 «La primera parte de nuestro himno describe el camino de Cristo desde la altura más alta a la profundidad más profunda». Bornkamm, *GA* II, 178. El punto de partida, según ya vimos, es la preexistencia del Hijo, imagen del Padre que «existe en la forma de Dios». Algunos elementos de v. 6-8 han motivado la hipótesis de que el Preexistente es el Hijo del hombre (Lohmeyer, *Kyrios*, 39 s.), entendido como nuevo Adán (Cullmann, *Christologie*, 178 ss.). No parece ciertamente aceptable que *morphé* corresponda sin más a *Gen.* 1.26 como si Cristo existiera según la imagen (A. Vögtle, '«Der Menschensohn» und die paulinische Christologie', *Stud. Paul. Congr.*, I, 199-218, esp. 215 s.), para ser señor sobre todo (Cullmann, *ib.*, 180), ni tampoco que el Preexistente padeciese la tentación como Adán. Para todo este problema cf. Gnllka, *Phil.*, 113 ss. Pero tampoco se podría excluir que la imagen del viejo Adán estuviera en el trasfondo del himno, para esbozar sobre él la kénosis del Preexistente, cf. R. P. Martín, 'Morphé *Phil.* 2.6', *ExpT* 70 (1958) 183.

El núcleo de la contraposición estaría en la obediencia del abatimiento, donde se muestra que el *huiós* y *kyrios* se hace *doúlos*. Esta acción no debe explicarse desde la perspectiva helenística del *deus otiosus* que quiere asumir los dolorosos *prágmata* de los hombres (F. Kattenbusch, 'Harpagnón?', *Apragmon!* *Phil.* 2.6. Ein Beitrag zur paulinische Christologie', *ThStKr* 104 (1932) 373-420; A. Fridrichsen, 'Nicht für Raub achten (*Phil.* 2.6)', *ThZ* 2 (1946) 395 s.), sino desde el Hijo obediente que renuncia a lo que tiene haciéndose siervo (J. M. Furness, 'Harpagnós... heautòn ekénosen', *ExpT* 69 (1957) 93 ss.; D. R. Griffiths, 'Harpagnós und heautòn ekénosen in *Phil.* 2.6.7', *ExpT* 69 (1957) 237-39). Esto hace que Cullmann, *Christologie*, 183, y Käsemann, *EVB* I, 80, por distintos caminos, hagan referencia a *Rom.* 5.12-21 y que L. Bouyer, 'Harpagnós', *RSR* 39 (1951) 286 s., hable de Cristo y Adán, jefe de dos humanidades sucesivas que se oponen en la obediencia y en la desobediencia. El Preexistente se hizo hombre, entró en la historia de los hombres comulgando con su realidad entera, pero lo que lo cualifica es que siendo imagen de Dios, se entregó en obediencia al Padre hasta el fin. Schweizer, *Erniedrigung*, 97.

En la obediencia hasta la muerte está el «auténtico acontecimiento de Cristo». Bornkamm, *GA* II, 182. Käsemann, *EVB* I, 76-81 polariza toda la primera parte del himno en la obediencia del Preexistente humillado como acontecimiento de revelación. «Todo va hacia la epifanía del obediente» (*ib.*, 81). El *thanátou de staurou* de v. 9b, es ciertamente un añadido al himno comunitario. Lohmeyer, *Phil.*, 4 ss.; 44 ss., pensaba que con ello Pablo acentuaba ante los filipenses el camino del martirio de Jesús, llevado a sus últimas consecuencias. Käsemann, *EVB* I, 180, subraya en cambio la diferencia entre la perspectiva del himno y la de Pablo. El esquema de encarnación y elevación de aquélla, se coimplica con el de muerte y resurrección de éste. «Para Pablo la cruz —¡ya tal concesión es significativa!— es el motivo del escándalo y en él la revelación de la vida».

18 *Fil.* 2.9 marca el giro del acontecimiento salvador. El *dià tòuto* es el empalme bíblico característico entre humillación y elevación (*Is.* 53.12; *Sab.* 4.4; *Ez.* 21.31; *Luc.* 14.11; *Mat.* 23.12). Hasta ahora actuaba el Preexistente, hecho siervo obediente; ahora empieza a actuar Dios. Ciertamente el camino del justo paciente y glorificado, bien conocido del AT, recibe una configuración cristológica, que se atestigua en toda la tradición cristiana primitiva. Cf. Schweizer, *Erniedrigung*, 53 ss. Pero aquí se trata de algo más.

Es algo único e irrepetible lo que acontece en el Crucificado. El *hyperypsoûn* (v. 9) significa algo más que el retorno del Preexistente a su posición de origen. Parece que se trata de un superlativo aplicado sólo a Yahvé (LXX Ps. 96.9; Dan. 3.52 ss.). En este caso significaría que Cristo ha sido constituido como «el más alto», por haber recibido el nombre de Señor. «El "más" depende del nombre. Cristo no es ya el ser divino oculto. Se manifiesta y domina en cierto sentido manifiestamente». Käsemann, *EVB I*, 83. Elevación y donación del nombre son la presentación y proclamación en los que consistía el ritual de entronización del soberano. Cf. J. Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus* (Göttingen 1954<sup>7</sup>) 22 s.

El nombre que los LXX dan a Yahvé se da aquí al Cristo obediente y crucificado. Y como el nombre expresa el ser, entonces el entronizado es presentado y proclamado verdaderamente como Kyrios. *ThW V*, 272; Käsemann, *EVB I*, 83 s.; Cullmann, *Christologie*, 185; Bornkamm, *GA II*, 183. El señorío de Cristo sobre la comunidad se extiende ahora sobre todo el cosmos. Schweizer, *Erniedrigung*, 99. La entronización del humillado es donación del poder y del derecho señorial sobre el universo mundo. O. Michel, 'Zur Exegese von Phil. 2.5-11', en *Theologie als Glaubenswagnis*. Festschr K. Heim (Hamburg 1954) 79-95; Käsemann, *EVB I*, 85. «Kyrios es Dios en su relación al mundo. En la entronización le es entregada al Elevado la representación de Dios frente al mundo. Solamente por él obra Dios en el cosmos —¡hasta la parusía! se dirá en el sentido de *1 Cor.* 15.28». Cristo, el Señor, es el *deus revelatus*, el *krités* de la historia, de quien pende su destino.

19 La convocación de los pueblos para tomar parte en la salvación de Yahvé tal como se sugiere en la cita *Is.* 45.23, tiene importantes matizaciones. Gnlika, *Phil.*, 126 ss. Está actuando el Creador, «el que creó los cielos, el Dios que formó la tierra, la hizo y la afirmó» (45.18). Quiere proclamar la justicia en la publicidad del universo. «Yo soy Yahvé, que hablo justicia y proclamo lo recto» (v. 19). Quiere que con su pueblo, se reúnan todos los pueblos, para que su salvación llegue hasta los confines de la tierra. «Porque se doblará ante mí toda rodilla y jurará toda lengua, diciendo: ciertamente en Yahvé tengo justicia y fuerza» (v. 23). En la tradición judía aparece este pasaje relacionado con *Ps.* 22.30, para expresar la llamada de todos los pueblos ante el tribunal de Yahvé (*Nidda*, 30b; cf. *Rom.* 2.5) y relacionado con *Ps.* 100.1, para expresar la admisión de los gentiles como prosélitos a la salvación de Yahvé (*Midr. Ps.* 100.1 [212b]). Cf. *StB III*, 310.

En el himno la sumisión sucede en *tōi onómati Iesoû* (v. 10). Jesús parece tener aquí una acentuación especial. El descenso y el ascenso no es un drama mítico, al estilo del hombre redentor de la gnosis. Bornkamm, *GA II*, 182. Por el contrario, Jesús es la imagen de Dios, vaciada, encarnada, humillada, crucificada. El que reina es un hombre, o mejor, Dios en el hombre que cuelga del madero. Pero Jesús es el Kyrios y con él se han roto todas las barreras que separaban a los pueblos. Ya no sólo los gentiles dejan de ser prosélitos en su señorío, sino que éste mismo se extiende hasta los confines de la tierra. El viejo pueblo ha sido trascendido en la nueva humanidad y en la nueva creación. «Aquí no predomina una consideración eclesialística, sino cósmica, y ser Señor significa por ello, en primer lugar, ser Señor del mundo, pero no Señor de la comunidad». Lohmeyer, *Phil.*, 97. Sin embargo es la pequeña comunidad la que conoce este señorío y lo proclama. D. Georgi, 'Der vorpaulinische Hymnus Phil. 2.6-11', *Fests. Bultmann* (1964) 287. «*Fil.* 2.9-11 no ofrece en todo caso, el inmediato desvelamiento del misterio de la revelación para el mundo de los hombres, sino un nuevo ocultamiento».



20 El himno proclama el señorío sobre todos los poderes. El cielo, la tierra y los abismos expresan la totalidad de la realidad, el cosmos entero. *Pán góny y pása glóssa* subrayan esta universalidad. Dibelius, *Geisterwelt*, 79 s., ha señalado que no se trata de hombres, sino de espíritus y poderes que dominan el universo. Cf. *Rom.* 8.38 s.; *Col.* 1.20; *1 Tim.* 3.16; *Heb.* 1.16; *1 Pedr.* 3.22. «La adoración de los poderes está cualificada como sumisión, pero la entrada en el señorío del nuevo Señor como cambio de señorío. En el puesto de los poderes, que esclavizan el mundo, ha entrado un nuevo cosmocrátor. Los que dominaban hasta ahora deben inclinarse ante aquél que rompió su señorío». Gnlika, *ib.*, 128. El doblar la rodilla es el someterse para confesar. Peterson, *Heis théos*, 317, ha señalado que *eksomologeisthai* no es una aclamación que corresponda a las experiencias personales, sino una correspondencia al derecho santo, manifestado en la epifanía divina y reconocido sumisamente en la obediencia. En efecto, los poderes que dominan la tierra reconocen la justicia y el derecho de Dios, aparecida en el Kyrios (cf. *Rom.* 14.11; 15.9).

Estamos ya no sólo ante la designación, como en *1 Cor.* 15.25-28, sino ante la entronización. Ahora el cosmocrátor está entronizado. El Señor ha empezado a establecer el reino, aunque aún no está consumado. Käsemann, *EVB* I, 86 s. La comunidad de los creyentes conoce este corte de los eones y espera la manifestación del señorío del Kyrios en la publicidad del mundo. Pero el *eksomologeisthai*, tiene también un carácter de alabanza y glorificación. Michel, *ThW* V, 214 s. Este añadido de Pablo revela cómo la cristología queda trascendida por la teología. J. Jeremias, 'Zur Gedankenführung in den Paulinischen Briefen', *Stud. Paul*, 153 s.; Thüsing, *Per Christum*, 56 s. La entronización del obediente es obra del Padre y manifiesta la gloria del Padre. «El señorío de Cristo significa la total y plena conversión de Dios al mundo. La elevación del humillado es la victoria de Dios sobre el mundo». Bornkamm, *GA* II, 184. La comunidad que reconoce al Kyrios está asociada a su glorificación del Padre y a su servicio obediente a los hermanos (*Fil.* 2.5). El obediente crucificado y entronizado incorpora a su comunidad en medio del cosmos hacia el reino, en cuanto que le abre la humillación como posibilidad de libertad para servir a los hermanos y la obediencia como posibilidad para la alabanza de gloria del Padre (Käsemann, *EVB* I, 85; Bornkamm, *GA* II, 183, 187).

21 En la segunda parte del himno (v. 18-20) se ultima la primera (v. 15-17). Para el problema histórico-tradicional cf. Burger, *Schöpfung*, 3 ss. La cristología de la preexistencia «es siempre consecuencia de la cristología de la entronización y no al revés». Wagenführer, *Bedeutung*, 60. «El punto de partida para la unión de Cristo con la creación está en la comprensión del Redentor como meta de toda la historia. Para Pablo, Cristo es la meta de todos los caminos y planes de Dios». Maurer, 'Begründung', 89. El v. 18, sin necesidad de ser modificado (cf. J. M. Robinson, 'A Formal Analysis of Colossians. 1.15-20', *JBL* 76 (1957) 270-87; E. Bammel, 'Versuch zu Col. 1, 15-20', *ZNW* 52 (1961) 88-95), proclama el señorío de Cristo (*arkhé-protótokos-proteúon*) para la reconciliación del universo. La creación en él está destinada a la reconciliación en él. Cf. F. Zeilinger, *Der Erstgeborene der Schöpfung. Untersuchungen zur Formalstruktur und Theologie des Kolosserbriefes* (Wien 1974) esp. 185 ss.

La obra de reconciliación tiene originariamente un marcado carácter cristológico. El término *apokatállassein* sólo se atestigua en la literatura cristiana: Bauer, *WNT* 183; *ThW* I, 259. Se ha pensado que estos versos tendrían como trasfondo la fiesta judía de la reconciliación (Lohmeyer, *Kol.*, 43 s.) o del año nuevo. S. Lyonet, *L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens*

et la fête juive du Nouvel An', *RSR* 48 (1960) 93-100. Pero en realidad el himno tiene un carácter marcadamente cósmico, como se advierte en la insistente repetición del *tà pánta*, que trasciende de raíz el marco del viejo pueblo de Dios. Como en *Fil.* 2.10 la obra de Cristo se relaciona con todo el mundo, incluidos sus poderes. La palabra *apokatalláksai* designa «la sumisión de todo (*tà pánta* neutro) bajo Cristo». Dibelius, *Kol.*, 19.

El Kyrios reconcilia no sólo los hombres, sino las fuerzas cósmicas que esclavizan y dividen la creación entera, representadas como espíritus y principios. Cf. J. Michel, 'Die «Versöhnung» (Kol. 1, 20)', *ThQ* 128 (1948) 442-62; R. N. Wambacq, 'Per eum reconciliare... quae in caelis sunt (Col. 1.20)', *RB* 55 (1948) 35-42; W. Michaelis, *Die Versöhnung des Alls* (Bern 1950) 24 s.; Gibbs, *Creation*, 93 ss. Esta reconciliación no podía entenderse, como quiere Käsemann, *EVB* I, 39 s., desde el hombre originario de la gnosis, pues jamás la materia terrestre podría unirse al mundo celeste. Schweizer, *Antileg.*, 249; cf. también Percy, *Problem.*, 148. Más bien habría que partir de la visión judía del señorío de Dios sobre el universo. La elevación del Cristo muerto y resucitado hasta él, es restauración de la unidad total de la creación desintegrada, en cuanto ésta se somete a los pies del cosmocrátor entronizado, que es el Reconciliador. Mussner, *Christus*, 69-71.

22 Frente a la opinión de Büchsel, *ThW* I, 259, parece que el *apokatalláksai* (v. 20) se debe explicar desde el *eirenopoiésas*. Dibelius, *ib.*, 19. La reconciliación consiste en la pacificación cósmica. La *eiréne* es para los judíos el don escatológico (*ThW* II, 400 ss.) y la suprema aspiración de los griegos (Wendland, *Hell. röm. Kul.*, 176 ss.). Schweizer, *Antilegom*, 131 s., ha subrayado que para el hombre helenístico se ha roto la unidad del cosmos. Pero sobre el caos de la naturaleza está el caos de la historia. La ecumene busca la paz y parece que con la obra de Augusto se ha iniciado ya en su triunfo. (Virg. *Egl.* IV). En este contexto judío-helenístico se encuadra el *eirenopoiésas* (v. 20). Se trata de una paz cósmica, pero fundada en la relación a Dios. Foerster, *ThW* II, 418; Käsemann, *EVB* I, 37. «Donde la paz del paraíso domina sobre un nuevo mundo reconciliado, se ha restituido en cierto modo la creación originaria». Así se manifiesta en el bautismo la tensión escatológica de la creación a la nueva creación y la redención, como comienzo del eón nuevo, se refiere a la primera creación» (*ib.*, 45). Reconciliación es pacificación y pacificación es nueva creación. Aquí empalmamos con 2 *Cor.* 5.14-21. H. Binder, 'Versöhnung als die Grosse Wende', *TZ* 29 (1973) 305-12.

«El universo está reconciliado en cuanto el cielo y la tierra son llevados de nuevo al orden determinado por la creación de Dios, mediante la resurrección y entronización de Cristo. Esta paz, que ha fundado Dios por Cristo, incluye al universo de nuevo en la unidad y mantiene la restaurada creación en la reconciliación con Dios». Lohse, *ib.*, 101. Ahora bien, de la creación a la nueva creación se pasa por el corte de la cruz. Posiblemente el *diá tou haimatos tou stauroû, di' autoû* (v. 20). es un añadido de Pablo. Cf. Käsemann, *EVB* I, 37. En la misma dirección apunta en *tôi sómati tés sarkòs autoû* (v. 22). Estamos ante un dato esencial de la teología paulina. El Reconciliador es el Entronizado, por haber sido el Crucificado. Wagenführer, *Bedeutung*, 72. El *lógos tés katallagés* (2 *Cor.* 5.19) es esencialmente el *lógos tou stauroû* (1 *Cor.* 1.18). La cruz es el lugar de la reconciliación y de la pacificación, donde irrumpe la nueva creación. Así se alcanza la meta de la creación, que estaba ordenada a Cristo para encontrar en él el centro de su unidad. Wikenhauser, *Leib*, 218; Feuillet, *Christ*, 163 ss.; H. Rongy, 'Le Christ et l'Eglise (Col. 1.18-20)', *ReLieg* 31 (1939) 94-99; 166-72. Para todo este problema, cf. J. Dupont, *La réconciliation dans la théologie de Saint Paul* (Paris 1953).

23 En Col. 2.9-15 (eco de Col. 1.15-20. Cf. Burger, *Schöpfung*, 79 ss.), tenemos, según Schille, *Früh. Hymn.*, 24 ss., un himno al Redentor que proclama la cruz como camino de triunfo y de salvación para los creyentes. Los judíos entienden a veces sus relaciones con Dios como las del deudor con el acreedor (Aboth 3.6). Y en el mundo helenístico es conocido el hecho de que el deudor firma ante el acreedor el documento de la deuda (Polyb. 30. 8, 4; Syll. II, 742, 50 s.). De este contexto judío-helenístico habría tomado Pablo la imagen del *kheirógraphon*. Dibelius *ib.*, 31; Percy, *Probl.*, 91. Este documento de derecho de obligaciones se cualifica con *tois dógmasin* (v. 14). Sobre sus distintas interpretaciones, cf. E. Best, *A Historical Study of the Exegesis of Col. 2.14* (Roma 1956). Posiblemente en *dógmata* hay que leer las exigencias de la ley, que con este mismo nombre se llamaban en el judaísmo helenístico: 3 Mac. 1.3; 4 Mac. 10.2; Jos. Ap. 1.42; Ant. 15.1.36; Fil. gig. 52; leg. all. 1.54 s. Cf. Dibelius, *ib.*, 32; H. Weiss, 'The Law in the Epistle to the Colossians', *CBQ* 34 (1972) 294-314. Tal vez incluso hagan referencia a las prescripciones que los mismos herejes se imponían en relación con la misma ley judía. Bornkamm, *GA I*, 148.

El documento atestigua la culpabilidad, *ho ên hyperantion hemin*. Lohse, *Kol.*, 163. Es el signo del pecado y de la maldición. El hecho de que Cristo se hiciera pecado por nosotros (*Gal.* 3.13; *2 Cor.* 5.21) no justifica el que sea identificado con el documento de la culpa. Sobre este problema cf. O. A. Blanchette, 'Does the Cheirographon of Col. 2.14 represent Christ himself?', *CBQ* 23 (1961) 306-12; X. M. a Vallisoletto, 'Delens ...chirografum (Col. 2.14)', *VD* 13 (1932) 181-85; 'Et spolians principatus et potestates, (Col. 2.15)', *VD* 13 (1933) 187-92. Por el contrario es él en quien el Padre ha actuado sobre la humanidad empecatada, dominada por las fuerzas del pecado que estructuran el cosmos. Los *arkhai* y *eksousiai* son poderes que han luchado con Cristo y le han llevado a la cruz (Cf. *1 Cor.* 2.6). Dibelius, *ib.*, 33; Lohse, *ib.*, 167. Los príncipes de este mundo dieron muerte al Crucificado. Su poderío pareció triunfar sobre la debilidad de aquél. Pero el Padre, al quitar de en medio el documento de las culpas de la humanidad, los despojó de su aparente señorío. *Apekdyámenos* no tiene por sujeto a Cristo (Käsemann, *Leib*, 139 ss.), sino a Dios (Dibelius, *ib.*, 32 s.; Conzelmann, *Kol.*, 142; Lohse, *ib.*, 166; Bornkamm, *GA I*, 146). Oepke, *ThW II*, 319 y Bauer, *WNT* 165, lo entienden como «desarmar»; Schille, *Früh. Hym.*, 31 s., como «despojar». El fragmento no habla de la aniquilación, que tan sólo llegará en la parusía, sino del despojamiento de su señorío.

24 Las potencias «están desarmadas, formando parte como vencidas del cortejo triunfal de Cristo (Col. 2.15); como en una manifestación de triunfo los sometidos, que van detrás del vencedor, son aún visibles y precisamente por su poderosa grandeza deben manifestar la grandeza de la victoria conseguida. Los *arkhai* y *eksousiai* están aún ahí, pero ya no llevan armas contra los creyentes y glorifican la victoria de Cristo». Bornkamm, *GA I*, 46. El Cristo, imagen de Dios invisible, muerto y resucitado, está ya entronizado como reconciliador y pacificador del universo. Su pacificación no se integra en el orden socio-político vigente «según los elementos del mundo». El como Señor, por medio de su iglesia (Col. 1.18), comunidad de reconciliados y liberados, traerá la reconciliación y liberación al universo (Col. 2.13-15). K. Wengst, 'Versöhnung und Befreiung. Ein Aspekt des Themas «Schuld und Vergebung» im Lichte des Kolosserbriefes', *EvTh* 36 (1976) 14-26. Es el *Kyrios*, en quien el Padre ha delegado el señorío para que todo lo lleve a su plenitud. Por eso él es *he kephalê páses arkhês kai eksousias* (Col. 2.10).

En el mundo judío se llama cabeza al jefe de la familia o del pueblo. «Le levantará sobre todos los pueblos de la tierra», le pondrá como «cabeza

de ellos» (*Deut.* 28.1, 13). Cf. *Is.* 9.13 s.; *Jub.* 1.16; et. *Hen.* 103.11, *Fil. praem.* 124 s. El pueblo de los hijos que engendró Yahvé, aparecen como un cuerpo, que de los pies a la cabeza se han corrompido, apartándose de su señor (*Is.* 1.4, 6). El rey es el cabeza del pueblo en cuyas manos está el señorío, el poder, la fuerza y el honor sobre los hombres y animales de la tierra y del cielo (*Dan.* 2.28 s.). Vemos pues cómo se implican los conceptos de *kephalé* y *kyrios* (*Is.* 9.8 s.; *Jud.* 10.18; 11.8, 9, 11; *2 Rey.* 22.44; *3 Rey.* 20.12). La *basileia* tiene, pues, una cabeza, un jefe. Ahora bien, en el himno bautismal Cristo no encabeza a una comunidad limitada, sino a la humanidad entera. El es el nuevo Adán que está al comienzo de la antigua y la nueva creación. Por eso aparece, como *eikôn-protótokos*, en cuyos términos va esencialmente incluida la dimensión del señorío sobre toda la creación entera.

Para traducir la personalidad corporativa del nuevo Adán a la comprensión helenística había en la filosofía estoica popular un buen punto de apoyo. El mundo es un cuerpo (*Diog. Laert.* 7.138, 142.143, 147; *Cic. nat. deur.* 1.15; 3.9; *Sen. nat. quaes.* 6.14, 1) del que el hombre es parte y miembro (*Mar. Aur.* 7.13; 2.1; 8.24). «*Membra sumus corporis magni, natura nos cognatos edidit, cum ex iisdem et in eadem gigneret*» (*Sen. ep.* 95.32). En los fragmentos órficos aparece aún más claro el hombre cósmico, que incluye el universo en su cuerpo. *Frag.* 168; cf. *Peri Hebdomádon* 6.1; *Macr. Sat.* 1.20-17. En Filón, el *kosmós*, como *sóma*, tiene una *kephalé*, el Logos, que le da vida y guía su marcha (*Fil. quaes. Ex.* 2.68, 117; *spec. leg.* 3.184; *quaes. Gen.* 117). Además, para el planteamiento eclesiológico de *Col.* y *Ef.* tiene mucha importancia también el hecho de que en la mentalidad griega la comunidad humana, especialmente la política, es entendida como un cuerpo (*Plat. Rep.* 5.464 b; *Leg.* 8.828d; *Arist. Pol.* 1.1, 11, 1253a; *Cic. Rep.* 2, 3), incluso en su carácter jurídico (*Cic. Off.* 1.25, 85; *Sen. Clem.* 2.5; *Liv.* 26.16, 19). En *Ruf. Hist.* 10.9, 1-4 el reino de Alejandro se compara con un cuerpo, que después de su muerte se desmembra, pero que con el imperio romano, ha recibido una nueva cabeza, «*cum sine capite, membra trepidarent*». El emperador es la cabeza y el alma del imperio: «*Tu animus rei publicae tuae es, illa corpus tuum*». (*Sen. Clem.* 1.5, 1). Su espíritu ha de extenderse «*per omne corpus imperii... A capite bona valetudo: inde omnia vegeta sunt*» (*Clem.* 2.2, 1). El imperio es el cuerpo del emperador. Cf. *Dibelius, ib.*, 18, 24; *Wikenhauser, Leib*, 198 ss.; *Gewiess, Christus*, 140; *Schweizer, Antileg.*, 245.

Aquí se afirma con toda claridad que el cosmocrátor entronizado está a la cabeza del universo. «Cabeza, aparece a propósito de los poderes celestes para marcar la supremacía de Cristo sobre ellos, *Col.* II, 18.19». *Benoit, Exégèse*, II, 132. Bajo la cabeza y el Kyrios del cosmos está la comunidad. En realidad la entronización ha sido la irrupción en el campo de los señoríos de este mundo del *regnum Christi*. El que pertenece a este Señor está libre de los poderes y del destino. *Schweitzer, 'Hell. Welt.', Neotestamentica*, 15-27. El bautismo, que incorpora a la comunidad, es un cambio de señoríos. El cristiano «ya no pertenece al cosmos, sino al cosmocrátor. Ha roto la dependencia de los poderes del mundo y ya desde ahora está sometido únicamente al Hijo, cuyo reino significa perdón de los pecados». *Käsemann, EVB I*, 46. Pero en el momento en que el Señor es el fundamento que constituye a la iglesia, «la ekklesia está en una relación funcional al cosmos; es propiamente una realidad cósmica». *Wagenführer, Bedeutung*, 97. La respuesta a su señorío es sólo la obediencia. *Deichgräber, Gotteshymnus*, 202 s. La iglesia es de suyo una comunidad misionera, destinada al mundo a proclamar el evangelio de su Señor, para que todo hombre llegue a la plenitud (*Col.* 1.24 ss.). Cf. *Lohse, Kol.*, 118 ss.; 'Christusherrschaft', 203-16; *E. Schweizer, 'The Church as the Missionary Body of Christ', NTS* 8 (1961/

1-11) = *Neotestamentica*, 317-29; O. Perels, 'Kirche und Welt nach dem Epher- und Kolosserbrief', *ThLZ* 76 (1951) 391-40.

25 En *Ef.* 1.20-22 tenemos un fragmento de un himno de entronización, relacionado con *Fil.* 2.5-11 (*Fil.* 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»). Cf. Schille, *Früh. Hymn.*, 48-50. El descenso a la muerte no se olvida (*Ef.* 1.7; 2.13.16), pero tampoco se subraya. El himno describe la resurrección (*egeiras*), camino de la entronización (*kathisas*), (*Ef.* 1.20). Dibelius, *Eph.*, 64. El *Ps.* 110.1 describe ésta en los términos de la entronización del Mesías. Este dato de la tradición cristiana (*Hech.* 2.34-30; 5.31; 7.55 ss.; *Hebr.* 1.3; 8.1; 10.12; 12.2; *1 Pedr.* 3.22) significa que la entronización «da parte al resucitado en el poder soberano de Dios» (Schlier, *Eph.*, 86), que Jesús «tiene parte en la soberanía de Dios omnipotente y omnipresente» (Dahl, *Eph.*, 19).

El Entronizado es ya el Señor del cosmos con todos sus poderes. Los términos en que se describen éstos están tomados de la apocalíptica (*StB* III, 581 ss.; *ThW* II, 297 s.; 586 ss.; III, 1096; Schlier, *ib.*, 87 s.; *Christus*, 6) y designan las fuerzas del pecado que configuran el cosmos y determinan la existencia de los hombres (*Ef.* 2.1-3), cf. Odeberg, *Wiew*, 9.12-4. El Resucitado está entronizado en medio de los poderes, *en tois epouraniois*, sobre los poderes: *hyperáno páses arkhês* (1.21); *hyperáno pánton tôn ouranôn* (4.10). (*Ef.* 1.20). Cf. Dibelius, *ib.*, 58; Schlier, *ib.*, 45-7; Benoit, *ib.*, 347, 513; Dahl, *ib.*, 20. *Ef.* 1.20 continúa en la línea de *Fil.* 2.9 s. y *Col.* 2.10, pero con nuevos matices. Los poderes han sido ya despojados y vencidos. Schlier, *Mächte*, 64. El Señor es el Cosmocrátor entronizado como Mesías, bajo cuyos pies el Padre ha puesto ya todos los poderes. Ha empezado el reinado del Mesías, el *regnum Christi*. «El señorío de Cristo abarca a la vez el último tiempo del eón presente y el tiempo de nacimiento del eón futuro». Cullmann, *Königsherrschaft*, 16. Es la máxima anticipación del futuro que pende aún de la consumación final.

26 En *Ef.* 1.21-22, como en *1 Cor.* 15.25-8, tenemos una trasposición de la imagen del Mesías (*Ps.* 110.1) a la del nuevo Adán (*Ps.* 8.7). El hombre es imagen de Dios para que domine sobre todas las cosas, llevándolas a su plenitud. Hombre-familia humana-cosmos se dan implicados. Adán es cabeza de una personalidad corporativa para ejercer el señorío de Dios en el universo. *Ef.* 1.22 representa el empalme orgánico de esta perspectiva cristológica, eclesiológica y cosmológica. Se pasa del «puesto de poderío de Cristo sobre los ángeles, al otro, sobre la comunidad». Dibelius, *ib.*, 65. Cristo, «cabeza de todo principado y potestad» (*Col.* 2.10), es *kephalè hypèr pánta* (*Ef.* 1.22), pero *tēi ekklesiāi*. El Entronizado encabeza el cosmos encabezando a la iglesia. Schlier, *ib.*, 89. Ahora ocupa el puesto a que estaba destinado desde antes de la creación. Wikenhauser, *Leib*, 215. Cristo, «por su obra redentora, asume en sí como nueva criatura, no sólo su humanidad regenerada, que es su cuerpo, sino todavía más, el mundo nuevo que constituye el cuadro de su cuerpo». Benoit, *Exégèse*, II, 145.

Este nuevo Adán recrea a los suyos (*Ef.* 2.9 *ktisthéntes en Khristōi*), haciéndoles un hombre nuevo (*Ef.* 2.15 *ktisēi... eis hēna kainòn ánthropon*) para llevar el universo a su plenitud. Cf. Gewiess, 'Begriffe', 128-34; Percy, *Probleme*, 312 s., 384-6; Mussner, *Christus*, 9-75. Dios es el que llena el universo (*Is.* 6.3; *Jer.* 23.24; *Ps.* 71.19; 138.8). Cristo, el Entronizado, es el que ejerce esta obra de plenificación de todas las cosas, a través de su humanidad nueva, su cuerpo, que es la iglesia. Esto significa que «la iglesia tiene en cierto sentido una significación universal cósmica. La iglesia es así

el núcleo de la nueva creación, que ocupa el puesto central del mundo y la historia». Dahl, *ib.*, 22. El himno cristológico *Ef.* 1.20-23 contiene una trasposición del Mesías entronizado al nuevo Adán, que lleva consigo después en *Ef.* 2.11-18 la trasposición del nuevo pueblo a la nueva humanidad. Por eso en este empalme de la perspectiva cristológica y eclesiológica encontramos la implicación más orgánica dentro del *Corpus Paulinum* de Cristo-iglesia-mundo-reino.

De todas formas, el hecho de que Cristo sea cabeza, que pertenece orgánicamente al cuerpo de la iglesia en orden a recapitular el cosmos, no significa que «la cristología se haya cambiado en eclesiología». Wagenführer, *Bedeutung*, 101. Pero hay ciertamente una acentuación escatológica nueva. La fe y la esperanza se viven como crecimiento hacia la plenitud de una comunidad que anticipa y prepara el reino. Cf. F. J. Steinmetz, *Protologische Heilszuversicht. Die Strukturen des soteriologischen und christologischen Denken im Kolosser- und Epheserbrief* (Frankfurt 1969) esp. 128 ss.; 'Parusie-Erwartung im Epheserbrief? Ein Vergleich', *Bibl* 50 (1969) 328-36.

27 La iglesia, dentro de este contexto, aparece claramente con una función de mediación en el señorío de Cristo hacia el reino de Dios. En efecto, está conresucitada y consentada en los cielos a fin de mostrar (*endeiksetai*) a los siglos que han de venir la excelsa riqueza de la gracia aparecida en Cristo (*Ef.* 2.7). «La multiforme sabiduría de Dios» es dada a conocer (*gnoristhêi*) ahora a los poderes del mundo «por la iglesia» (*Ef.* 3.9-10). La iglesia ha de manifestar la economía del misterio, en medio de la publicidad del mundo, a los eones que vienen a ella. Schlier, *ib.*, 104. Está, en efecto, encuadrada en el contexto mundano real y concreto para irradiar el reino. Cerfaux vinculó primero iglesia y reino demasiado estrechamente, hasta el punto de pensar que «la iglesia puede identificarse con el Reino de Dios» ('Regne', 196), pero después admitió que la iglesia es el reino de Cristo (*Église*, 347) y que éste no es sin más una trasposición del reino de Dios tradicional, sino que ha sido concebido a través de una reflexión cristológica. Conviene, sin embargo, acentuar la diferencia profunda entre iglesia y reino de Dios. Gloege, *Reich*, 297 ss., dentro de su planteamiento excesivamente sistemático y personal, quiso marcar este corte subrayando el carácter absoluto del reino y la condición medial de la iglesia (*ib.*, 311). Y en verdad, ni siquiera en los fragmentos paulinos de mayor anticipación escatológica, se piensa que hayamos llegado ya a la herencia de la definitiva adquisición.

En la iglesia a lo más se da un *arrabón* (*Ef.* 1.14). Este anticipo, sin embargo, tiene una configuración cristológica. La iglesia es la comunidad del Cosmocrátor y su tiempo es el reinado del Kyrios. Cullmann, *Königsherrschaft*, 28, a pesar de su visión demasiado homogénea y geométrica de este problema, ha intuido, sin embargo, una dimensión verdadera, cuando habla de la iglesia como lugar en que se hace visible el reinado de Cristo, «el centro, el corazón del Regnum Christi». Cf. también J. Hering, *Le Royaume de Dieu et sa venue* (Neuchâtel 1959) 177. La iglesia, asociada a su Señor, se ve lanzada más allá de sí misma, al mundo, y más allá del mundo, al reino. No existe para sí misma, sino para su Señor y su Señor está entronizado a la derecha del Padre, para someter todos los poderes y entregarle el reino. «En el mundo precisamente hay que establecer el señorío del Kyrios y en él está la comunidad escatológica de suyo inserta y proyectada a la lucha. La iglesia es ámbito donde se reconoce el reino de Dios, instrumento por el que se realiza, lugar donde se inicia y anticipa». M. Legido, 'La iglesia entre la comunión y la tentación. Análisis exegético en torno a *Ef.* 2.5-7', *Salm.* 18 (1971) 28. La iglesia, pues, se constituye en la relacionalidad, es constitutivamente

instrumental y relativa. Sirve al señorío del Kyrios, hasta que Dios sea todo en todas las cosas.

28 El Ps. 68 es un marco adecuado para encuadrar la entronización del Kyrios. Yahvé asciende a lo alto atravesando la tierra, ejerciendo su señorío sobre el pueblo y la creación entera. Mussner, *Christus*, 174 ha visto con acierto que por la muerte, resurrección y ascensión de Jesús al trono de Dios, toda la humanidad y todo el cosmos están arrastrados «en una gran dinámica, cuya meta escatológica, según la voluntad del Padre, es: *señorío de Cristo*». La reflexión paulina señala el contraste *anébe / katébe* (v. 9). La *katábasis* no parece ser la bajada a los infiernos (Büchsel, *ThW* III, 641 s.; Odeberg, *View*, 18 s.), sino el descenso a la carne (Dibelius, *ib.*, 80; Schlier, *Christus*, 6, 17 s.; Mussner, *Christus*, 44; Percy, *Probleme*, 273). Ya hemos visto cómo tanto en los himnos comunitarios como en la propia reflexión de Pablo aparece la cristología del descenso como camino del ascenso.

«El *anabésai* de Cristo es entrada en la dimensión del señorío de Dios, que trasciende la tierra y todos sus cielos». Schlier, *ib.*, 193. La toma de posesión del señorío implica dos acontecimientos: sumisión de los poderes, que dominan el cosmos, y donación de los carismas a la iglesia. La entronización es una irrupción de un señorío nuevo sobre todos los señoríos. A través del cosmos se inicia el caminar ascendente del Kyrios y de los suyos, que le están sometidos en obediencia, recibiendo con las manos abiertas sus dones. Cf. J. Cambier, 'La signification christologique d'Eph. IV.1-10', *NTS* 9 (1962) 262-75. Esta comunidad que vive de la sola gracia camina hacia el *pléroma toû Khristoû* (v. 13), que no es sólo un acontecimiento eclesial, sino cósmico. Cf. Merklein, *Kirch. Amt*, 59 ss. Como en *Ef.* 1.20-23, la perspectiva teológica desciende desde la primacía cristológica a las consecuencias eclesiológicas y cosmológicas.

29 El entronizado reparte sus dones a los hombres. Sabemos ya que los «carismas» son «servicios» (*1 Cor.* 12.4 ss.). Pero en *Ef.* 4.7 ss., la diakonía parece trascender el ámbito eclesial. Esta perspectiva parece expresarse, cuando se dice en *Ef.* 4.10 que el Kyrios da sus dones *hina plerósei tà pánta*. Con ello encontramos la concreción y el desarrollo de 1.23. La plenitud plenificada y plenificante del Señor entronizado plenifica a la iglesia, para que lleve el cosmos a su plenitud. V. Warnach, 'Kirche und Kosmos', en E. Emonds (ed.), *Enkainia* (Düsseldorf 1956) 170-205. Sorprende que estos dones para la plenitud del cosmos sean, sobre todo, los carismas del evangelio. Esto hace advertir que para que la iglesia pueda llevar el universo a su plenitud, necesita previamente ir ella misma hacia su plenitud madura en Cristo. Bover, *Teologia*, 546 ss. No es posible irradiar el reino sin una comunión creciente con el Kyrios. Legido, 'Iglesia', 231; Schnackenburg, *Gottesherrschaft*, 219-23. «Pues en cuanto el Cristo ascendido por sus "dones" edifica su cuerpo en sus "santos" hacia él mismo, hacen también éstos crecer el todo hacia él». Schlier, 'Kirche', 169. La iglesia que promueva el mundo sin hacerlo desde la unión profunda con su Señor podrá colaborar a su desarrollo, pero no propagará el reino en medio de él.

*Ef.* 4.14-16 tiene inmediatamente una intención cósmica. Los creyentes unidos en un cuerpo han de hacer crecer todo hacia él: *auksésomen eis autòn tà pánta*. La nueva humanidad, llena de Cristo, es decir, sometida en obediencia 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 se incorporen a Cristo en la obediencia del servicio y alcancen la plenitud. «La meta próxima, la iglesia madura, remite más allá de sí misma. Su edificación acontece en último término para hacer

crecer el todo hacia Cristo en ella y con ella (y por ella!, 1.23). La última meta es lo que ya se había dicho en 1.10: *anakephalaiósasthai tà pánta en tōi Khristōi*. Schlier, *Eph.*, 206; con excesiva precomprensión filosófica y dogmática G. T. Montague, *Growth in Christ. A Study in Saint Paul's Theology of Progress* (Freiburg Schw. 1961). La iglesia vive todavía en el viejo eón, pero es «un fragmento del eón futuro» (Wikenhauser, *Leib*, 40), aunque sólo es el «comienzo de la nueva humanidad, como de la nueva creación» (Dahl, *Volk*, 253).

El cuerpo eclesial está en un proceso de crecimiento y expansión. El cuerpo nace de la cabeza de la que recibe el crecimiento y la dirección de la vida. Cf. P. Leiden 2.27; 2.141; Dieterich, *Mithrasliturgie*, 14, 31 s.; Act. Phil. 144; Fil. quaest. in Ex. 2.117. Los que se someten al señorío de los elementos «no se mantienen con la cabeza, por la cual el cuerpo entero, alimentado y trabado por las coyunturas y ligamentos crece con el crecimiento de Dios» (Col. 2.18-9). Los nervios (*haphai*) y ligamentos (*syndesmoi*) muestran cómo la historia y la comunión de este acontecimiento penetran en la comunidad *intra nos*, sosteniéndola y dinamizándola. Por la comparación de la filosofía vulgarizada *kephalé* y *sōma* aparecen implicados en la trascendencia y en la immanencia. Cf. Epict. 2.23.3 s.; Marc. Ant. 7.67; Reinhart, *Kosmos*, 19; Käsemann, *Leib*, 40 ss. Pero una vez más la dimensión naturalista griega es asumida en la dimensión histórica de la personalidad corporativa que vive el mismo acontecimiento, siendo la misma persona. En *Ef.* 4.10 ss. se alcanza este nivel. Los distintos carismas se incorporan a una persona, «todos hacia la unidad», «hacia el hombre perfecto» (4.13).

Lo que reúne e incorpora a la iglesia no es una *pneuma* místico, o una fuerza natural, sino un acontecimiento histórico. «Haciendo la verdad en el amor», nos incorporamos a aquél «que es la cabeza, Cristo, por quien todo el cuerpo, trabado y unido por todos los ligamentos que lo unen y nutren, según la operación de cada miembro actúa el crecimiento del cuerpo para la edificación de sí mismo, en el amor» (*Ef.* 4.16). Por ello la iglesia es la mediación para el señorío cósmico de Cristo, que alcanzará la plenitud de *tà pánta en pásin* (*Ef.* 1.23), subordinado a Dios. Cf. Schweizer, *ThW VII*, 1074, 76; Perels, 'Kirche', 391-400; Mussner, *Christus*, 64-68. «La iglesia es la anticipación de la reconciliación del cosmos, penetrada como está por el amor de Cristo y cuyo vínculo de unidad es el único Espíritu Santo». Fischer, *Tendenz*, 146. La iglesia encuentra sus fronteras en los límites mismos del universo. No existe una realización del señorío de Cristo que no se implique de algún modo con ella. «En la iglesia, por una parte, la creación entra de nuevo a la luz del día, pero, por otra parte, ya no más como creación, sino como iglesia o nueva creación». Schlier, 'Kirche', 160. Esta afirmación tan radical de Schlier no puede significar que la tarea de la iglesia sea la eclesialización del cosmos, sino su recreación hacia el reino de Dios. En esta línea se sitúa su misión de anunciar y realizar el evangelio en todos los pueblos y en la creación entera. Hahn, *Mission*, 126-34; Schnackenburg, *Kirche* (trad. esp.), 218.

30 Las cartas de Pablo nos revelan una iglesia naciente en los suburbios de las grandes ciudades del imperio, compuesta por un pequeño número de hermanos, en su mayoría pobres. Pablo ha anunciado el evangelio a todos, judíos y griegos, libres y esclavos, ricos y pobres. Pero ha empezado a edificar la iglesia desde los pobres. Esto no era para él una opción, sino una necesidad. El Padre en su plan de salvación eligió el deshecho y la basura del mundo, para empezar la nueva creación de la justicia en Cristo, su Hijo (1 Cor. 1.26-31; cf. 1 Cor. 8.9; Fil. 2.7; Ef. 4.9).

Pablo en medio del pueblo sencillo aparece allí como uno más. El es un



fariseo, de formación rabínica, pero a simple vista parece un obrero emigrante que recorre el imperio trabajando en su oficio y ganándose el pan. El es ciertamente un apóstol obrero, aunque de manera distinta a como lo fueron los doce. El es sobre todo y antes que todo apóstol. El no es un educador, como los filósofos ambulantes de entonces, que pretenden dar a los hombres sabiduría para hacerlos felices. Tampoco es un sacerdote de misterios, que inicia y asegura a los creyentes su vida individual para siempre. 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. No da cultura, ni dinero, ni poder. Sólo sabe una cosa: Cristo crucificado (1 Cor. 2.1-5). Su mensaje es Cristo mismo en la palabra de la cruz.

Es Cristo mismo, el que en el apóstol llama y congrega. Los llamados están avocados a entregarse al Señor, a incorporarse a su acontecimiento, a comprometerse en su historia, en la esperanza de la consumación. Pobre de medios y de 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 y griegas, su reunión fraterna es una comunión de personas en la plena secularidad y publicidad del mundo. Las iglesias de Pablo son comunidades personales, centradas y enviadas en el acontecimiento de Cristo, el Cosmocrátor, en el indicativo de su historia, que se hace imperativo. El hecho de su salvación está ahí presente en el evangelio y en la eucaristía, presencializando el pasado, anticipando el futuro.

31 El camino de la comunidad está constitutivamente determinado por el acontecimiento escatológico. Esta nueva historia que irrumpe en la historia humana, la contraría y la trasciende (Bornkamm, *Paulus*, 205). Se ha realizado por Cristo, el Señor, presente en la comunidad en el Espíritu por los signos sacramentales. La configuración escatológica, cristológica y pneumatológica de la ética (cf. H. D. Wendland, *Ethik des Neuen Testaments* (Göttingen 1970 51 ss.) hace que la existencia personal y comunitaria esté determinada «por el ser apropiado por Cristo como principio fundante — por la meta de la llamada en la gloria en Cristo como fin consumado». H. D. Wendland, 'Ethik und Eschatologie des Paulus', *NKZ* 41 (1930) 777; Wilkenhauser, *Christusmystik*, 97 ss. El ser y el existir de la comunidad acontecen «en el Señor». Lo que aconteció en Cristo ha de ser actualizado en la comunidad. Al acontecimiento sacramental sigue la parénesis en el nombre del Señor.

El pretérito de la vida humana queda asumido y cortado en el presente escatológico indicativo, pero como exigencia de imperativo futuro. Esto significa que la comunión en la historia no es en modo alguno consumación. «Los que son de Cristo han crucificado su carne» (*Gal.* 5.24), pero «cuidado con tomar la libertad como pretexto para servir a la carne» (*Gal.* 5.13). «Estáis muertos al pecado» (*Rom.* 6.11), pero «que no reine el pecado en vuestro cuerpo mortal» (*Rom.* 6.12). «El cuerpo está muerto por el pecado, el Espíritu vive por la justicia» (*Rom.* 8.10), pero «si vivís según la carne moriréis, más si en el Espíritu dáis muerte a las obras de la carne, viviréis» (*Rom.* 3.13; cf. *1 Cor.* 6.8 ss.; 10.1 ss.; *Ef.* 5.8 s.). Esta dialéctica del indicativo y el imperativo no es la simple dialéctica humana, personal o comunitaria, de desarrollar las capacidades o alcanzar los ideales. El «ahora» de Cristo en el que existe la comunidad es un don, que de suyo exige la proyección y donación. Cf. K. Romaniuk, 'Les motifs parénetiques dans les écrits pauliniens', *NovT* 10 (1968) 191-207; P. Stuhlmacher, 'Christliche Verantwortung bei Paulus und seinen Schülern', *EvTh* 28 (1968) 165-86. El indicativo lleva consigo el imperativo. Cf. E. Moscy, 'Problema imperativi ethici in justifi-

catione paulina', VD 25 (1947) 204-17, 264-69; H. M. Schenke, *Das Verhältnis von Imperativ und Indikativ bei Paulus*. Dis. (Berlin 1957); J. Blank, 'Indikativ und Imperativ in der paulinischen Ethik', en *Schriftauslegung in Theorie und Praxis* (München 1969) 144-57.

«La tensión entre indicativo e imperativo es, por tanto, la signatura de un tiempo intermedio, de aquella época que comienza con la muerte en cruz de Jesús Cristo y termina con la parusía. El indicativo da testimonio de que el nuevo eón está aquí, el imperativo corresponde a la dura realidad de que los poderes del viejo eón están aún actuando». Kuss, 411. «El que el indicativo e imperativo sean uno para el otro, expresa la implicación de ambos eones, que se ha de mantener en la vida cristiana. El cristianismo mismo es el campo de batalla de esta decisión. O. Merk, *Handeln aus Glauben*. Die Motivierungen der paulinischen Ethik (Marburg 1968) 37. El imperativo, que se impone al creyente, no es una llamada al «debe ser» como ideal a conseguir. Bultmann, *ThNT*, 334, que quiere entender la tarea con esta categorización, subraya, sin embargo, que «el llegar a ser de lo que el creyente ya es, consiste en una aprehensión permanente en la fe de la *kháris* y al mismo tiempo en la concreta, posible ahora, *hypakoé* en el *peripateîn*». Cf. 'Das Problem der Ethik bei Paulus', ZNW 23 (1924) 123-40. La ética de la comunidad está posibilitada por el don, «es ética del poder gracias a lo acontecido y dado en Cristo», la «ética del imperativo escatológico». Wendland, 'Eth. Esch.', 808.

El nuevo origen da un nuevo ser y obliga a un nuevo existir. Schlier, *Gal.*, 267; 'Die Eigenart der christlichen Mahnung nach dem Apostel Paulus', *Besinnung*, 340-57. Pero no se trata del sinergismo de la obra de Dios y la obra del hombre, como si los factores divinos y humanos, igualmente autónomos, colaboraran. Cf. H. Windisch, 'Das Problem des paulinischen Imperativs', ZNW 23 (1924) 277. Hay un éxodo, una éxtasis de sí mismo del hombre y de la comunidad. E. Dinkler, 'Zum Problem der Ethik bei Paulus', *ZThK* 49 (1952) 199. «Lo que han de hacer los creyentes es muy simple y sencillo, el *paristánein*, el entregarse a sí mismos, sus miembros, a Dios». Bornkamm, *GA* I, 48. La asociación en la sumisión al Kyrios compromete de este modo al hombre entero y a la comunidad entera, más aún que si éstos por propia cuenta colaboraran con él. Se trata de concretar cómo se asocia la iglesia a su Señor, el Cosmocrátor.

32 La *pistis* no debe ser entendida primariamente desde la actitud de la comunidad creyente, sino desde el acontecimiento escatológico que la funda. Bultmann, *ThW* VI, 218 ss., 315 ss., ha analizado, sobre todo, la estructura personal de la fe, sin conceder suficiente importancia a «la *pistis* como acontecimiento escatológico» (*ThNT*, 330 s.), nacido de la *kháris* proveniente, que posibilita la decisión humana. A. Schlater, *Der Glaube im Neuen Testament* (Darmstadt 1963<sup>5</sup>) 330 s., partiendo de la perspectiva judía de que Dios es quien actúa, subraya que la fe está únicamente constituida y determinada por la obra de Dios en Jesús Cristo, que crea realmente la justicia en los creyentes. Lohmeyer, *Grundlagen*, 121, con su propia categorización, acentuó este hecho al hablar de la fe como «principio». La *pistis Iesoû Khristoû* es sobre todo «la fe, que él mismo es. Lo que él es, es él solamente como principio metafísico; y ambos, fe y Cristo, están de la misma manera «donados» por Dios». Neugebauer, *In Christus*, 167 s., radicaliza aún más la posición de Lohmeyer. La *pistis* nace fundamentalmente del acontecimiento escatológico en Cristo Jesús. Cf. H. Ljungman, *Pistis. A Study of its Presuppositions and its Meaning in Pauline Use* (Lund 1964) 107 ss. Tiene una configuración escatológica y cristológica de la que parte su dimensión eclesiológica. La comunidad existe *ek pisteos eis pistin* (Rom. 1.17). La comunidad

«recibe por la palabra del evangelio su fundamento y su meta (*ek-eis*)». Michel, *Röm.*, 54; cf. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit*, 83; A. Fridrichsen, 'Aus Glauben zu Glauben', *ComNT* 19 (1948) 54.

33 La fe no puede ser entendida primariamente como vivencia de la justificación (cf. W. Michaelis, 'Rechtfertigung aus Glauben bei Paulus', *Festgabe Deissmann* (Tübingen 1927) 116-28), ni como experiencia mística el estado que los creyentes alcanzan al comulgar con Cristo (cf. E. Wissmann, *Das Verhältnis von pistis und Christusfrömmigkeit bei Paulus* (Göttingen 1926); W. Mundle, *Der Glaubensbegriff des Paulus* (Leipzig 1932). Hemos de afirmar con Bultmann, *ThNT*, 315, que «Pablo comprende primariamente la *pistis* como *hypakoé*, el acto de fe, como acto de obediencia». «El mensaje, que pide el reconocimiento del crucificado como Kyrios, exige del hombre el abandono de la autocomprensión que había tenido hasta ahora, la conversión de la dirección de su voluntad, que había tenido hasta ahora» (*ib.*, 316). En efecto, la fe es «afirmación del Cristo» de modo que el hombre «oye lo que Cristo ha hecho, reconoce lo que es, se abandona a lo que da». Schlatter, *Glaube*, 337. El hombre abre las manos para obedecer y aceptar: *stékein en tēi pistei* (1 Cor. 16.13; 2 Cor. 1.24); *einai en tēi pistei* (2 Cor. 13.5).

La comunidad creyente ha dejado de ser de sí misma, para pertenecer a su Señor (*Rom.* 14.8-9; 1 Cor. 5.15). Se entrega al Kyrios, que ha aparecido y ha sido proclamado en su epifanía escatológica, para iniciar la nueva creación. Cf. Käsemann, *Röm.*, 20. Por eso la *pistis* configura y dinamiza la existencia personal y comunitaria. Cf. J. M. González Ruiz, 'Sentido comunitario-eclesial de algunos sustantivos abstractos en S. Pablo (*agápe, pistis, teleótes, klésis*)', *SacP* 2 (1959) 322-41. «La fe es decisión por el evangelio, acepta el mensaje de la fe y lo tiene por verdadero en el sentido de que toda la existencia del creyente está determinada por este mensaje». La fe para Pablo es una fuerza activa, que determina toda la vida, que también penetra toda la acción». Kuss, *Röm.*, 141.149. Así se explica también que Lohmeyer, *Grundlagen*, 128 ss., hable de la fe como acción o más bien de la acción de la fe. En el tiempo que va desde la cruz hasta el télos de la parusia (H. Binder, *Der Glaube bei Paulus* (Berlín 1968) 49 ss.), la fe incorpora a la comunidad a una obra que la trasciende y que está destinada a alcanzar al cosmos.

«La *pistis* abarca de Dios al hombre, porque Dios en Cristo ha actuado y actúa para los hombres. Es acontecimiento escatológico, que sucede ahora ya en la iglesia, en cuanto la iglesia misma tiene una significación escatológica y porque la iglesia vive en medio del mundo, participa y, sin embargo está entresacada de él. La *pistis* impulsa a la acción, la fe exige una conducta creyente». Neugebauer, *In Christus*, 170. La *pistis* se hace *agápe* (Dupont, *Gnosis*, 393-409; C. Spicq, *Theologie morale du Nouveau Testament* (Paris 1965) 229 ss.; A. L. Mulka, '«Fides, quae per charitatem operatur» (Gal. 5.6)', *CBQ* 28 (1966) 174-88), y se abre a la *elpis*. La fe, que nos ha instalado en la historia que el Padre empezó en su Hijo, nos abre al futuro de su cumplimiento por su fidelidad a su justicia. «Nosotros, pues, en el Espíritu, desde la fe (*ek pisteos*), esperamos la esperanza de la justicia (*elpida dikaiosynes*)» (*Gal.* 5.5).

34 Sobre 2 *Tim.* 2.11-13, cf. M. Dibelius - H. Conzelmann, *Die Pastoralbriefe* (Tübingen 1966) 81 s.; C. Spicq, *Les Epîtres pastorales* (Paris 1969<sup>4</sup>) II, 747 ss.; *ThW* VII, 794. Podría pensarse que tanto este fragmento como *Col.* 5.2 están influidos por *Rom.* 8.6 (Conzelmann, 82), pero bien pudiéramos tener aquí restos de un himno comunitario prepaulino, donde 1) el con-morir y el convivir están relacionados con el seguimiento, no con el ser en Cristo; 2) la

muerte y la resurrección de Cristo no se implican con el bautismo. Cf. Legido, 'Iglesia', 221. El «con-Cristo» empieza siendo entendido como «comunidad de destino». Los caminos de Cristo, del apóstol y de la comunidad corren paralelos: debilidad, muerte, vida. Cf. Grundmann, *ThW* VII, 784. El «viviremos con él» (v. 11), por oposición a «la resurrección ha sucedido ya» (v. 18), de los adversarios, tiene un carácter esencialmente futuro. La vida se dará en la basileía, según aparece en la tradición sinóptica (*Mc.* 8.38; *Mt.* 10.33). Si ahora compartimos la comunión en los dolores del Crucificado, en el último día viviremos y reinaremos con él.

35 Sobre *Rom.* 6.3 ss., cf. Michel, 133 ss.; Schlatter, 201 ss.; Kuss, 296 ss.; Nygren, 173 ss.; Leenhardt, 89 ss.; Käsemann, 154 ss. «Cristo murió al pecado» (*Rom.* 6.10) y por el bautismo su muerte se actualiza en nuestra muerte. En el instante del bautismo el hombre se entrega en obediencia al Señor crucificado para cumular en su muerte (*synetáphemen, symphytoi*). Wagner, *Relig. Prob.*, 306. «Estamos muertos al pecado» (6.11). Frente a este pasado, parece acentuarse el futuro: «viviremos con él» (6.8). El con-resucitar en un *futurum logicum* expresaría el «carácter de la nueva vida presente», como don de Dios (Hahn, *Mitsterben*, 36), «el efecto ya realizado de una vida para Dios». Grundmann, *ThW* VII, 792. El resumen del acontecimiento bautismal es un paso de la muerte a la vida por la asociación y comunión *in Christo Iesu* (6.11) en la historia del Resucitado.

Por el bautismo la comunidad recibe el Espíritu, que no es sólo Espíritu de adopción, sino de resurrección, en cuanto que ésta es la herencia de la filiación. Legido, 'Iglesia', 225. «Ciertamente Dios en el bautismo, es decir, en la resurrección de Cristo nos ha abierto la posibilidad de la nueva vida, sí incluso nos ha dado la realidad de la *dsoé*, pero esta *dsoé* está al mismo tiempo oculta bajo la bajeza y la muerte, una realidad paradójica, referida por entero a la fe (v. 8)». Bornkamm, *GA* I, 43. El Señor crucificado y resucitado ha incorporado a la comunidad en el mismo movimiento de su vida, que se aparta radicalmente del pecado y se abre exhaustivamente al Padre (*Rom.* 5.1 ss.). Pero el camino de esta comunión atraviesa el dolor y la cruz, hasta poder alcanzar la gloria (8.17). Es más. El camino diario de la muerte, se convierte en la diaria participación en la resurrección. Cf. N. Baumert, *Täglich sterben und auferstehen*. Der Literalsinn vom 2 Kor. 4.12-5.10 (München 1973) esp. 72 ss.

36 La acentuación de la escatología presente permite hablar de la con-vivificación y con-resurrección en pasado: *synegérthete* (*Col.* 2.11; 3.1); *synedsoopoesen* (*Col.* 2.13; *Ef.* 2.5). Parece que la vida del presente y la del futuro sólo se distinguen como el ocultamiento y la manifestación. La iglesia vive ahora en oculto lo que aparecerá en la parusia: Percy, *Probleme*, 710; Käsemann, *Leib*, 143; P. Th. Camelot, 'Ressuscités avec le Christ', *VSp* 84 (1957) 353-63. «Cuando se manifieste Cristo, nuestra vida, entonces también os manifestaréis gloriosos con él» (*Col.* 3.4). Estamos ante una comprensión nueva, más profunda del «con Cristo», que le permite a Pablo hablar audazmente de nuestra con-resurrección en perfecto. Habríamos llegado a la *basileía* del Hijo (*Col.* 1.13). Sin embargo Pablo sobre el trasfondo de los materiales himnicos que utiliza, en los que se refleja un notable entusiasmo, acentúa que toda la asociación al Kyrios acontece en la fe (*Col.* 1.4, 23; 2.5, 7, 12; *Ef.* 1.19; 2.8; 3.12, 17; 4.13). Schille, *Früh. Hym.*, 104-7. Cf. J. Lähne-mann, *Kollosserbrief*, 156 ss.

La con-resurrección es *diá pisteos* (*Col.* 2.12). Esta prolepsis que encontramos sobre todo en *Col.* 2.11-13 y *Ef.* 2.4-6 existe en relación a la glorificación futura. La anticipación, que ahora tenemos en esperanza, se hará solamente

realidad al fin de los tiempos. Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, 72. La afirmación de *Ef. 2.6 synekáthisen* no anula, a pesar de su carácter extremado, la reserva escatológica. Es cierto que en la *prosaogogé* al Padre por Cristo en el Espíritu, tomamos parte con el Señor entronizado en su señorío. Pero esta comunión con él no nos arranca de la historia para transportarnos a la eternidad. El señorío del Entronizado debe ejercerse ahora en el tiempo. La iglesia resucitada y entronizada con él, está constitutivamente situada en el campo de batalla del mundo, en lucha esforzada y dolorosa contra los poderes. Aún ha de llegar a su plenitud, recapitulando todo bajo su Señor, manteniéndose en la esperanza de la aurora. Legido, 'Iglesia', 227-9.

37 La actualización del acontecimiento escatológico en el signo bautismal recrea a los creyentes haciéndoles hombres nuevos y a la comunidad convirtiéndola en primicia de la nueva humanidad. Esta recreación por la incorporación a la muerte y resurrección del Kyrios es un tránsito de la esclavitud a la libertad. Sabemos que *eleutheria* es de alguna manera la signatura del humanismo antiguo. El hombre es libre, cuando encuadrado en el *nomos* 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. Pohlenz, *Griech. Freih.*, 113 ss.; Bultmann, *Urchristentum*, 127 ss.; Bonhöffer, *Epiktet*, 164; O. Schmitz, *Der Freiheitsgedanke bei Epiktet und das Freiheitszeugnis des Paulus* (1923); Nestle, *Eleutheria*, 120 ss. Cf. también G. Friedrich, 'Freiheit und Liebe im ersten Korintherbrief', *ThZ* 26 (1970) 81-98.

Pablo habla de la libertad del pecado (*Rom. 6.18-23*), de la ley (*Rom. 7.3 s.*; 8.2; *Gal. 2.4*; 4.21-31; 5.1.13) y de la muerte (*Rom. 6.21 s.*; 8.21). J. S. Croato, '«Hombre nuevo» y «liberación» en la carta a los Romanos', *RevBib* 33 (1974) 37-45; A. Güemes, *La Libertad en S. Pablo*. Un estudio sobre la *eleutheria* paulina (Pamplona 1971) 140 ss., 211 ss. El hombre, como criatura, existe desde Dios, por Dios, para Dios, que es su origen, su fuerza y su meta. Cuando se apropia su ser y se cierra en él, cae en la esclavitud. Schlier, 'Das vollkommene Gestez der Freiheit', *Zeit* 196 ss. «Libertad es libertad de la existencia, que es un ser en el pecado por la ley para la muerte». Schlier, *ThW* II, 492. El origen de la libertad es Cristo: *tēi eleutheriāi hemās Khristòs eleuthērosen* (*Gal. 5.1*; cf. 3.13; 4.4) en su Espíritu. H. D. Betz, 'Geist, Freiheit und Gesetz. Die Botschaft des Paulus an die Gemeinden in Galatien', *ZThK* 71 (1974) 78-93. La obra que el Padre nos ha hecho dándonos al Hijo es la que verdaderamente nos libera. «En Cristo tenemos el fundamento y origen de nueva libertad». *Zeit*, 200. «El discípulo no es tan sólo un liberto, sino un ser nuevo participando en la libertad del Señor». Güemes, *Libertad*, 215. Cf. también 'Zur Freiheit gerufen. Das paulinische Freiheitsverständnis', *GUL* 43 (1970) 421-36; E. Nardoí, 'El concepto de libertad en S. Pablo', *RevB* 30 (1938) 143-45. El Kyrios se nos da en el Espíritu por la llamada del evangelio y el signo bautismal. *ThW* II, 495 ss. En ellos se nos presenta en el éxtasis de su entrega al Padre en obediencia por los hermanos. «La llamada del evangelio hace presente a Cristo y su obra para los creyentes. En esta apelación solamente se funda la llamada para tomar la libertad. Ser llamado significa «ser destinado», es decir, capacitado para la libertad, trasladado al estado de la libertad». Bornkamm, 'Die Christliche Freiheit', *GA* I, 133. El Kyrios, nuestra liberación, no sólo se manifiesta y nos apela a la libertad, sino que se dispone a liberarnos por su Espíritu. La mediación de la libertad se da por el *Pneûma*, que nos incorpora a la misma comunión libre y liberadora del Kyrios: *hoû dê tò pneûma Kyriou eleutheria* (2 *Cor. 3.17*), cf. Bultmann, *ThNT* 355 ss.; K. Niederwimmer, *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testa-*

ment (Berlin 1966) 179 ss. Para todo el problema cf. Fr. Mussher, *Theologie der Freiheit nach Paulus* (Freiburg 1976).

La libertad que nos sale al encuentro sólo puede ser acogida en la salida de nosotros mismos. La libertad brota porque el creyente como rescatado (cf. W. Elert, 'Redemptio ab hostibus', *ThLZ* (1947) 265 s.) ya no se pertenece a sí mismo (1 Cor. 6.19). «Se entrega por entero a la gracia y se sabe como propiedad de Dios, es decir, del Kyrios y vive para él». Bultmann, *ThNT* 332. La acogida de la libertad es, pues, el éxodo, el «abandono» de sí mismo (Bornkamm, *GA I*, 137), que se ejerce en la obediencia total al Kyrios. Schlier, *Zeit*, 202. La comunidad de los creyentes es la comunidad de los libres, de los hombres que han recibido la libertad para actuar la liberación del pecado y de la ley, hasta que se consume en ellos la liberación de la muerte. Bultmann, *ThNT* 333 ss.; Conzelmann, *ThNT* 302 ss.; Niederwimmer, *Freiheit*, 188 ss. Toda esta obra de liberación no es más que la comunión en la libertad aparecida en el Kyrios, es decir, la comunión en su amor. «¿Cómo se realiza la libertad en nosotros? La respuesta en lo definitivo es ésta: en el amor. El cristiano adquiere su libertad no en el ser-cabe-sí, sino en el ser-en los otros». *ThW II*, 497. «La libertad es servicio bajo el señorío de Cristo». Wendland, *Ethik*, 56. Al entregarse la comunidad en obediencia al Kyrios, queda abierta de raíz al servicio del amor.

38 La *dikaiosyne* es, en primer lugar, el acontecimiento escatológico mismo realizado en Cristo. Para la historia de investigación, cf. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit*, 11 ss. Entre la posición de Bultmann (*ThNT*, 271 ss.; 'DIKAIOSYNE THEOU', *JBL* 83 (1964) 12-16) que acentúa más la dimensión forense y la de Schlatter (*Gerechtigkeit*, 135 ss.; *Bote*, 565 ss.), que acentúa más la dimensión recreadora, se han abierto camino las interpretaciones de Stuhlmacher y Kertelge. Justicia de Dios (2 Cor. 5.21; Rom. 1.17; 3.4 s.; 3.21 ss.; 10.3 s.; Fil. 3.9) es la abreviatura de la teología paulina. Es la fidelidad de Dios a su creación, su derecho que abarca el universo creando la salvación personificada en Cristo, el representante y lugarteniente de Dios, para iniciar la *kainè ktisis*. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit*, esp. 90 s., 98 s. Käsemann, 'Gottesgerechtigkeit bei Paulus', *EVB II*, 181-93. Aparte de los elementos del Antiguo Testamento, que en ella se contienen, lo típicamente paulino es su comprensión como «revelación escatológica de la salvación de Dios en Cristo» al tiempo forense y efectiva por ser «disposición de Dios, que recrea el hombre viejo». K. Kertelge, *Rechtfertigung bei Paulus* (Münster 1967) 108, 159.

El acontecimiento escatológico nos alcanza como don por el Espíritu en el bautismo. El bautismo, en efecto, es una nueva creación y «el Espíritu es la fuerza recreadora de la justicia de Dios y aparece, por tanto, en Pablo como *praesentia Christi*, pues Cristo es la justicia de Dios en persona (2 Cor. 5.21)». Stuhlmacher, *Gerechtigkeit*, 222. Este don de la justicia de Dios en Cristo por el Espíritu es el que hace posible que los hombres abran la mano a la fe para recibirla y se entreguen por entero a ella. H. W. Heidland, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit* (Stuttgart 1936) 113 s.; 125 s. Por eso en el hombre la justicia se manifiesta como *hè ek pisteos dikaiosyne* (Rom. 10.6). La *pistis* empieza siendo la salida de sí mismo, abandono de sí mismo (Bultmann, *ThNT* 271). «Al oír nos conocemos como realmente justificados, somos liberados para la "novedad de la vida"». Conzelmann, *ThNT*, 243. Pero la salida y la escucha se consuman en la obediencia. «En la correspondencia de gracia y obediencia la acción salvífica alcanza la meta aspirada, la salvación del hombre». Kertelge, *Rechtfertigung*, 284. Cf. 225.307. De este modo los creyentes, liberados de sí mismos, se someten al derecho

de Dios, aparecido en el Kyrios y por él, con él y en él son recreados en nueva humanidad para la nueva creación.

Esta innovación es comunión con el Hijo, la imagen. Al comulgar con él, al incorporarse a él, el hombre alcanza su verdadera humanidad. J. Murphy - O'Connor, *L'existence chrétienne selon Saint Paul* (Paris 1974) 41. O más bien podríamos decir su humanidad se innova en nueva humanidad. El ser-en-Cristo es la «estructura ontológica del nuevo ser del hombre». W. Matthias, 'Der alte und der neue Mensch in der Anthropologie des Paulus', *EvTh* 17 (1957) 395. El evangelio llama al hombre a ser hombre nuevo en nueva creación, al éxodo de sí mismo, acogiendo a Jesús el Señor, por el cual, con el cual y en el cual, el Creador comulga y se identifica con la criatura. Bauer, *Leiblichkeit*, 186. Efectivamente en la comunión con el Hijo se alcanza la liberación, que es justificación, realizada como adopción. El hombre nuevo es hijo en el Hijo y hermano en el Primogénito entre muchos hermanos. En una nueva vida y en un nuevo caminar tendrá que realizar esta novedad de su ser en Cristo. Thüsing, *Per Christum*, 68 ss. Es el peregrinar terrestre entre los hermanos por medio del mundo, sobre las huellas del Kyrios.

El seguimiento es mimesis, más aún, comunión y configuración. «Se trata de una restauración del estado originario del hombre, del estado, en el cual el hombre era como un todo, imagen de Dios». Larsson, *Vorbild*, 305; R. Schnackenburg, *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento I* (Estella 1970) 224. Pero los hombres nuevos son para la nueva creación. «La iglesia, como ámbito del señorío de Cristo, está penetrada por la *dikaioyne theou*, por el derecho de Dios en y sobre su creación. Este derecho determina la comunidad y al mismo tiempo la comunidad tiene el encargo de representar la *dikaioyne theou* frente al mundo (2 Cor. 5.21; 1 Cor. 6.1 ss.; 5.1 ss.)». Stuhl-macher, *Gerechtigkeit*, 216. La comunidad de los hombres nuevos, que han pasado de la esclavitud a la libertad, de la injusticia a la justicia, está imperativamente obligada al servicio del reino. Cuanto más grande ha sido el don, mayor es la exigencia de contribuir a su justicia. H. Braun, *Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus* (Leipzig 1930) 98. La justicia, que es acción escatológica, se convierte así en camino a recorrer por la comunidad de los creyentes. Es el modo de vivir e irradiar la nueva creación. Cf. J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul*. A Linguistic and Theological Inquiry (New York-London 1972) esp. 164 ss., 212.

39 La comunión de lo que se tiene, exigida por la cena del Señor, no consiste en la «comunidad de bienes», tal como generalmente se imagina y como probablemente existía en la iglesia madre de Jerusalén. Jeremias, *Jerusalem*, 146; Weizäcker, *Apost. Zeit.*, 47; Dobschütz, *Probleme*, 4; Bammel, *ThW* VII, 910, piensa que Pablo vivía con tal apremio escatológico que nunca planteó en sus comunidades el compartir los bienes. Sin embargo 1 Cor. 11.17-34 es testimonio evidente, según ya estudiamos, de que el cuerpo y la sangre del Señor obligan a compartir lo que se tiene con todos los hermanos y sobre todo con los pobres. Esta comunión no está entendida como obra de misericordia, ni siquiera como la beneficencia a los pobres llevada a sus últimas consecuencias. Weizsäcker, *Apost. Zeit.*, 46 ss., 578 ss.; Goppelt, *Apost. Zeit.*, 33. Sobre todo este problema tiene especial interés H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum* (Utrecht 1939); G. Uhlhorn, *Christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche* (1896<sup>2</sup>). Tampoco debe confundirse con el régimen comunitario de los esenios, basado en la renuncia de los bienes, hecha por los miembros de la comunidad al ingresar en ella. Cf. 1 QS. 1.11-13; 5.2 s.; 6.18-23; Jos. Bell. 2.8.3 s.; Ant. 18.1.5; Fil. omn. prob. 75 ss.

La comunión de bienes en las iglesias de Pablo es tarea libre y permanente, exigida por la entrega del Señor presente en el pan y la copa. Cada vez que se sientan los hermanos en torno a la mesa (Lietzmann, *Geschichte*, I, 54-5), su persona, sus actitudes y sus posesiones están juzgadas por el Kyrios y sobre ellos recae una y otra vez el imperativo de la *diakonia*, para la *koinonía*. Cf. Reicke, *Diakonie*, 21 ss., 233 ss.; cf. Thornton, *Comm. Lif.*, 1-33.

40 La colecta por los pobres de entre los santos de Jerusalén no es un detalle insignificante en la vida de las iglesias fundadas por Pablo. Se trata de un signo de comunión escatológica. Cf. Georgi, *Kollekte*, passim. Además de medio de unificación, es también medio de comunicación de bienes (*Rom.* 15.27). Cada uno debe compartir lo que tiene hasta alcanzar la *isótes*. Esta palabra tendría una gran resonancia en los hermanos de Corinto. Se trata en último término de actualizar la equidad escatológica exigida por la justicia de Dios. «En el instante presente la abundancia vuestra para la carencia de aquéllos, para que también la abundancia de aquéllos sea para vuestra carencia, de manera que haya equidad» (2 *Cor.* 8.14). Pablo recuerda la recogida del maná en el desierto como ejemplo de la distribución según la justicia de Dios. El que había recogido de más, no tenía nada de más y el que había recogido de menos no tenía nada de menos, sino que cada uno tenía lo que para su alimento necesitaba (*Ex.* 16.18 / 2 *Cor.* 8.15). La igualdad para los griegos es fundamento y meta de la comunidad. Cf. R. Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes*. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen (1907) 228 ss. La *isótes*, que refleja en la comunidad la igualdad cósmica (Plat. *Gorg.* 508 a), es la que salva la unidad (Arist. *Pol.* II, 2p. 1261 a 30 s.) y engendra la paz (Fil. rev. div. her. 162). En el grupo de la plebe que se reúne en torno a la mesa hay una profunda aspiración a la igualdad de derechos, que garantice la libertad. El principio fundamental de la democracia es *eleutheria kai isótes* (Arist. *Pol.* IV, 4 p. 1291 b 35).

Pablo habla de otra igualdad. No se trata de dar a cada uno sus derechos y afirmarlo en ellos, sino de exigir de cada uno la comunión con sus hermanos. La *isótes* griega está en función de la *eleutheria*, la cristiana en función de la *koinonía*. Pablo no pretende instaurar la democracia en la vieja creación, sino recrear ésta con la nueva fraternidad. Esta *oikonomía* es un acontecimiento escatológico, propio de los que andan según el Espíritu. Schlatter, *Bote*, 599. Aquí estamos ante la *isótes* «engendada por el amor de los cristianos y por los dones de la gracia de Dios». Stählin, *ThW* III, 348. Ha sido primero la obra de Dios en Cristo la que fundó esta igualdad, pues él, 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 fuera de sí, igualen sus bienes y anulen toda carencia. La equidad más que un «principio regulador de la ayuda mutua» (Lietzmann, *Kor.*, 135) es una tarea en imperativo, posibilitada por el hecho en indicativo de la comunión de Cristo con nosotros.

41 La cena del Señor exige no sólo compartir lo que se tiene, sino también lo que se es, por ser la manifestación de la entrega de sí mismo a muerte por nosotros en obediencia al Padre. Cristo en su Espíritu es el carisma que funda todos los carismas. Se apropia de nosotros como Señor haciéndonos un cuerpo, remitiéndonos unos a otros, exigiéndonos la entrega de unos a otros (Käsemann, *EVB* I, 111 ss.). Es, pues, en último término, el amor que el Padre nos ha tenido en su Hijo, el amor del Espíritu, el que nos hace compartir lo que somos. Schlier, *Zeit*, 186 ss. «De este amor y en este amor tiene la iglesia su vida. 1 *Cor.* 13 no está casualmente, no está como «excursus» entre cap. 12 y 14: la *agápe* se relaciona con la multitud de los *kharísmata*, como Cristo con los muchos miembros de su cuerpo (1 *Cor.*



12.12)». Bornkamm, *GA I*, 110. La comunidad es el ámbito del don de sí mismo, de la inmolación de sí mismo. Cristo se ha inmolado como sacrificio (*Rom.* 3.25; *1 Cor.* 5.7; 11.25; *Ef.* 5.2) en su sangre (*Rom.* 3.25; 5.9; *1 Cor.* 10.16; 11.27; *Col.* 1.20; *Ef.* 1.7; 2.13).

La iglesia configurada con su muerte prolonga su inmolación hasta la Parusia. Es el lugar de la ofrenda de sí mismo en obediencia al Padre (*1 Tes.* 1.6; *2 Cor.* 1.24; 6.10; *Rom.* 10.2; 12.12; *Fil.* 2.18). Ph. Seidensticker, *Lebendiges Opfer (Rom. 12.1)*. Ein Beitrag zur Theologie des Apostels Paulus (Münster 1954) 250 ss. «La eucaristía es el punto culminante de la existencia cristiana en sacrificio» (*ib.*, 280). Allí es donde verdaderamente se hace presente y se manifiesta el *Christus traditus* que se da y exige a los suyos la entrega de sí mismo, hasta configurar su vida con él. Popkes, *Christus*, 255 ss. Los hermanos que se sientan a la mesa, han de darse en inmolación, en *logiké latreia* como *thysia dsōsa* (*Rom.* 12.1; *Fil.* 4.18; *Ef.* 5.2). Cf. *ThW III*, 185; IV, 65. «Claramente tenemos en *Rom.* 12.1 y *1 Pedr.* 2.5 el mismo estilo himnico-litúrgico. En el fondo subyace la concepción de un recto servicio sacerdotal y de un sacrificio adecuado a la revelación, que se ofrece en la comunidad escatológica. *Rom.* 12.1 continúa las exhortaciones de *Rom.* 6.13: el sacrificio de los cristianos consiste en la entrega del cuerpo a una nueva vida y sólo este único sacrificio corresponde a la voluntad de Dios». Michel, *Röm.*, 292. «Solamente si la comunidad toma en serio a Dios y espera de él lo que el mundo no le puede dar, escuchándole y dejándose obsequiar por él, puede entonces extender el servicio divino realizado en ella misma y hacer de él obsequio a su vez al mundo». E. Schweizer - A. Diez Macho, *La iglesia primitiva*. Medio ambiente, organización y culto (Salamanca 1974) 74. La comunidad del cosmocrátor, incorporada a su actitud sacrificial en obediencia al Padre por los hermanos, está comprometida a irradiar la nueva creación en la publicidad del mundo. Käsemann, *Röm.*, 311 ss.; 'Gottesdienst im Alltag der Welt', *EVB II*, 198-204.

42 El camino del seguimiento parece estar jalonado por virtudes y vicios descritos con los catálogos de la tradición judía y helenística. Sin embargo, un análisis más profundo de los textos revela que estos fragmentos de la ética tradicional están asumidos, trascendidos y reinterpretados desde la concentración cristológica, en el horizonte escatológico. Los catálogos de las exhortaciones (cf. *Gal.* 5.19-23; *1 Cor.* 5.10 s.; 6.9 s.; *2 Cor.* 12, 20 s.; *Rom.* 1, 29-31; 12, 8-21; 13, 13; *Col.* 3, 12 ss.; *Ef.* 5.3-7; 5.8-21) tienen una cualificación cristológica, que afecta al «cómo», al «de dónde» y al «a dónde» del caminar. Las parénesis parten del corte de los eones, de la entrada de la comunidad en la nueva creación. Kamlah, *Paränese*, 37. Lo propiamente cristiano no está en las normas concretas de la ética material, sino «en el cumplimiento y realización, fundamentación y motivación de la norma». W. Schrage, *Die konkrete Einzelgebote in der paulinischen Paränese*. Ein Beitrag zur neotestamentliche Ethik (Gütersloh 1961) 200. Pablo en los catálogos no pretende señalar una casuística, sino esbozar un *peripatein* bajo uno y otro señor. Wibbing, *Lasterkataloge*, 123 s. El camino de la comunidad está determinado por el señorío de Cristo. Por eso la novedad del «cómo, del de dónde, la fundamentación y el punto de arranque del modo de vida» está en *Kyriōi*. H. Preisker, *Ethos des Urchristentums* (Gütersloh 1949) 192.

Los creyentes han de abrir las manos en la obediencia al Kyrios, para empezar a caminar. Bultmann, 'Ethik', 137; E. Gaugler, *Die Heiligung im Zeugnis der Schrift* (Bern 1948) 32 ss. La entrega de la fe en obediencia se convierte en entrega de amor en servicio: *pistis d'agápes energouméne* (*Gal.* 5.6). Lo que sale al encuentro de la comunidad de los creyentes es la *agápe tou theou en Khristōi Iesoū tōi Kyriōi hemōn* (*Rom.* 8.39). Conzelmann, *ThW*,

225 s. Dios ha enviado a su Hijo (Rom. 8.32 *ídios huiós*; Col. 1.13 *huiós tés agápes*; Ef. 1.6 *egapeménos*) y este hecho de amor se ha consumado en la entrega que de sí mismo hizo el Hijo (Gal. 2.22). Cf. Romaniuk, *L'amour*, esp. 238 ss.; *ThW I*, 49; J. Guillén Torralba, 'La caridad en S. Pablo', *EstB* 23 (1964) 295-318. Este don de amor que es el mismo Espíritu, es el que posibilita el caminar en el amor, *katà pneúma*. El Espíritu es más fuente de fuerza que indicador del camino. Actúa en los corazones de los hermanos en donde ha derramado el amor (Rom. 5.5), de modo que la exigencia nacerá del don. Schrage, *Einzelgebote*, 91, 93, 103; Wendland, *Ethik*, 59. El Espíritu es don, que hace salir de sí mismo y darse. «Como el puro ser para los otros, el amor sólo es posible para aquél que ha muerto con Cristo, para no vivir ya más para sí mismo, sino para aquel, que por él murió y resucitó» (2 Cor. 5.15). Bultmann, *ThNT*, 345.

El que se entrega al amor de Dios en Cristo, «debe siempre de nuevo actualizar el sí a la acción de Dios en la relación con los próximos, en el amor al hermano». Merck, *Handeln*, 248. La salida de sí es la que posibilita el encuentro con el otro en toda su realidad humana. El hermano es tomado en serio, respetado y servido como hombre, como hijo y hermano. «El amor de Dios, de Cristo y de los cristianos son en el fundamento uno y el mismo amor». Wendland, *Ethik*, 60; Wibbing, *Tugend*, 127. El amor no es *éros*, que ama desde sí, para sí, sino *agápe*, que ama en el éxtasis del amor del Padre en Cristo, entregándose a muerte a los hermanos. Esta es la radical novedad del amor que encontramos en el NT. Para este problema, cf. E. Nygren, *Eros und Agápe. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe* (Gütersloh 1937); W. Lütgert, *Die Liebe im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Geschichte des Christentums* (Leipzig 1905); J. Moffat, *Love in the New Testament* (London 1930); H. Preisker, *Die urchristliche Botschaft von der Liebe Gottes in Lichte der Vergleichende Religionsgeschichte* (Giessen 1930); V. Warnach, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*. (Düsseldorf 1951); W. Harrelson, 'The Idea of Agape in the NT', *JR* 21 (1951) 169-82; C. Spicq, *Agape*, II, esp. 9 ss.

Las actitudes del seguimiento, concretadas en los catálogos, son tan sólo «exigencias del amor», que es su raíz. Wibbing, *Tugend*, 120. Las virtudes son tan sólo «fluencia de una actitud abarcante de amor». A. Vögtle, *Lasterkataloge*, 170. Sólo queda el amor como «única actitud» (Preisker, *Ethos*, 77) «la actitud fundamental y totalizante, el motivo fundamental y el principio fundamental de la configuración de su vida, que ha de estar detrás de todo lo concreto». Schrage, *Einzelgebote*, 268; Y. Congar, 'Die Kasuistik des hl. Paulus', en *Verkündigung und Glaube. Festgabe F. X. Arnold* (1958) 16-41. Así se explica que «el *nómos toû Khristoû* (Gal. 6.2) es la exigencia del amor» (Bultmann, *ThNT*, 345), sobre todo del amor fraterno. Cf. Murphy, *Existence*, 196 ss. Hablando de éste, Pablo llega a afirmar audazmente que la *agápe* es el *pléroma nóμου* (Rom. 13.10). Nygren, *Röm.*, 309, pretendiendo contraponer amor y ley, quiere acentuar que el estar «en el amor», que es lo mismo que estar «en Cristo», es estar fuera de la ley. Sin embargo, la expresión de Pablo pretende no sólo hacer del amor el contenido supremo de la ley (Althaus, *Röm.*, 136), sino la superación de ella (Schlatter, *Gerechtigkeit*, 357). «*Pléroma* suena especialmente acentuado y significa en primer lugar el acto de la "plenificación" (=plérosis), pero también la total "plenitud" del contenido de la ley divina. El "amor" no sólo es el resumen, sino también la superación de los mandamientos concretos». Michel, *Röm.*, 327; cf. F. Michels, *Paul and the Law of Lowe* (Milwaukee 1967) esp. 27-50; F. Barrientos, *La caridad vínculo de perfección. Doctrina espiritual de la epístola a los Romanos*. Dis. (Roma 1951).

El amor que se apropia de todos los hermanos y penetra en sus capacidades y energías les hace comulgar en la unidad. El término *syndesmos* (Col. 3.14) se refiere a «la comunidad en el mundo». Fitzer, *ThW* VII, 857. Se ha pensado que hace referencia a la unión de todas las virtudes por el vínculo del amor, R. Reitzenstein, 'Die Formel Glaube, Liebe, Hoffnung bei Paulus', *Nachr. von der Kgl. Gesellsch. Wissens. zu Göttingen* (1916) 393. Pero parece que se refiere más bien «a la unidad de los elegidos por Dios, que se perfeccionan por el amor, precisamente como cuerpo de Cristo». Dibelius-Greeven, *Kol.*, 44; Percy, *Probleme*, 407; cf. E. Hoffmann, 'Zu Kor. 13 und Kol. 3.14', *ConiNT* 3 (1938) 28-31; G. Rudberg, 'Parallela. 2. Syndesmos (Col. 3.14)', *ConiNT* 4 (1939) 12-21; A. Fridrichsen, 'Charité et perfection. Observation sur Col. 3.14', *SymbOsl* 19 (1939) 41-45. El término *teleoites* no indica la cualidad, sino la finalidad de la atadura. Dellings, *ThW* VIII, 79 s. «Une los miembros de la comunidad, que viven en la unidad del *sôma Khristoû*, y crea así la *teleiôtes* en la comunión del único cuerpo». Lohse, *Kol.*, 214. El camino del seguimiento, abierto por el amor, es un camino comunitario. Ser en Cristo, en su amor, significa ser en la iglesia. El hombre no posee «el Espíritu de Cristo», más que en la medida en que esté verdaderamente arraizado «en Cristo», es decir, en la medida de su adhesión a una auténtica comunidad cristiana. Murphy, *Existence*, 191. La ética de Pablo es una ética de la comunidad, «para la comunidad, para mantenerse ésta en Cristo y al mismo tiempo posibilitar que de su ser en Cristo se saquen las rectas consecuencias». Wendland, *Ethik*, 64. El amor de Cristo que se da y se inmolaba a sí mismo constituye y dinamiza la comunidad de su cuerpo. «La iglesia es la comunidad de la agape, nacida de ser amada por Dios, viviendo en el amor a los hermanos, que ha de manifestarse, sobre todo, en los hermanos débiles (1 Cor. 8.9 ss.; 10.23 ss. Cf. Rom. 14.1 ss.; 10.13 ss.; 15.1-2)». Wendland, *ib.*, 124.

La comunidad del servicio en el amor está destinada a la construcción del reino. Preisker, *Ethos*, 158. El acontecimiento de la nueva creación, manifestado en la comunión del amor, ha de irradiarse al universo, «para penetrar ya ahora los órdenes del mundo en la agape escatológica». «Todas las relaciones y órdenes del mundo son para los cristianos espacio y marco de su entrega de amor y por esta sumisión a la ley de Cristo experimentan con frecuencia una profunda transformación». Schrage, *Einzelgebote*, 228, 260; Käsemann, *Leib*, 185. La aportación principal de la *agápe* a la historia, no consiste primariamente en la revolución social, en el cambio de una estructura social por otra. Su fuerza revolucionaria incluye y trasciende esta dimensión, en cuanto crea ya ahora en Cristo la fraternidad universal, la familia de hijos y hermanos, entregados al amor, unidos en la radical unidad para irradiarla a la creación.

43 No es nuestra tarea analizar aquí detenidamente la constitución y la vida de la comunidad matrimonial cristiana. Para el análisis de la familia en el contexto del mundo helenístico y judío. Cf. supra p. 321 s. Para la perspectiva de Pablo sobre la comunidad familiar, cf. P. Tischleder, *Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre des Hl. Paulus* (Münster 1923); H. Preisker, *Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten. Eine Studie zur Kulturgeschichte der alten Welt* (1927); *Paulus Stellung zu Frau und Ehe* (Stuttgart 1931); H. Schumacher, *Das Ehe-Ideal des Apostels* (München 1932); O. Michel, 'Wie spricht Paulus über Frau und Ehe?', *ThEtK* 105 (1933) 215-25; F. Büchsel, 'Die Ehe im Urchristentum', *ThBl* 21 (1942) 113-28; X. Leon-Duffour, 'Mariage et continence selon S. Paul', en *A la rencontre de Dieu. Memorial A. Gelin* (1961) 319 s.; H. Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament* (Stuttgart 1967).

44 Las relaciones entre marido y mujer y entre padres e hijos, aparecen descritas en las «tablas domésticas», que son un fragmento de la tradición cristiana: *Col.* 3.18-4.1; *Ef.* 5.22-6.9; *1 Pedr.* 2.13-3.7; *1 Tim.* 2.8-15.6, 1-2; *Tit.* 2.1-10. Cf. *Did.* 4.9-11; *Bern.* 19.5-7; *1 Clem.* 21.6-9; *Pol.* 4.2-6.3. Las tablas atestiguan en primer lugar, un hecho: la comunidad cristiana ve alejarse el horizonte de la parusía y se siente inserta en las estructuras del mundo. El señorío de Cristo, bajo el que existe, no le permite quedar marginada como una secta de entusiastas, que trasponen la realidad presente, sino que le exige asumirla y trasformarla. Cf. H. D. Wendland, 'Zur soziaethischen Bedeutung der neutestamentlichen Haustafeln', en *Die Botschaft an die soziale Welt* (Hamburg 1959) 104-14. Ahora bien, conviene valorar exactamente el sentido de estas tablas. Pudiera parecer en un principio que su empalme con el señorío de Cristo es tan esencial e inmediato que expresan sin más las relaciones de derecho santo que el Kyrios impone en el ámbito familiar. Cf. D. Schröder, *Die Haustafeln des Neuen Testaments. Ihre Herkunft und ihr theologischer Sinn* (Hamburg 1959) 79 ss. Pero posiblemente haya que distinguir entre el sentido de la tradición, tal como aparece en estos fragmentos, y la reinterpretación de Pablo, que es ciertamente sustancial. Estamos ante un proceso de «cristianización» de las tablas, obrado desde la concentración cristológica, que funda todo en el Kyrios y lo remite todo a él. Wendland, *Ethik*, 67 s.

La descripción de las relaciones entre marido y mujer, entre padres e hijos, tal como aparecen en las tablas, no pueden entender sin más como «kerygma aplicado», como la expresión más adecuada de la constitución familiar bajo el señorío de Cristo. Cf. K. H. Rengstorf, 'Die neutestamentliche Mahnungen an die Frau, sich dem Manne unterzuordnen', en *Festschrift O. Schmitz* (Witten 1953) 136, 141; 'Mann und Frau im Urchristentum', en *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen* 12 (Köln 1954) 24-32. Por el contrario, las tablas contienen un sustrato que es la situación de hecho: la familia patriarcal helenística en la que la mujer está situada en un plano marginal de subordinación y los hijos carecen de toda significación personal en la convivencia familiar. J. Leipoldt, *Die Stellung der Frau in der antiken Welt und im Urchristentum* (Leipzig 1955). Esta situación de hecho no es santificada, sino asumida y radicalmente trasformada «en el Señor», *hòs anèken en Kyriōi* (*Col.* 3.18); *euàreston... en Kyriōi* (3.20) *hypakoúete... en Kyriōi* (*Ef.* 6.1); *nouthesia Kyriou* (6.4). Merk, *Handeln*, 214 ss. Esta presencia imperiosa del Kyrios obliga a la obediencia, que se convierte en amor. En el Señor, la mujer es para el marido y el marido para la mujer (*1 Cor.* 11.11). «Las relaciones interhumanas son el campo sobre el que el cristiano atestigua la obediencia al Kyrios, en cuanto actúa en la *agápe*». Lohse, *Kol.*, 223.

Marido y mujer «están vinculados a Cristo y en cuanto ellos, como individuos, están vinculados a Cristo, están mutuamente vinculados en Cristo». E. Kähler, *Die Frau in den paulinischen Briefen* (Frankfurt 1960) 139; Dellling, *Stellung*, 120-9. *Ef.* 5 trasciende además la escueta configuración cristológica de las tablas, desarrollando ésta en su acontecimiento originario (la entrega a muerte de Cristo a nosotros), y en sus consecuencias eclesiológicas. El punto de arranque es: «perdonaos unos a otros, como Dios os ha perdonado en Cristo» (4.32); «andad en el amor, como Cristo os ha amado» (5.2). Es el amor de Cristo el que transforma la comunidad familiar y la configura y la incorpora en la comunidad eclesial, que es su cuerpo. No es la familia la que sirve de signo para la edificación de la iglesia, sino la iglesia para la familia. Kähler, *Frau*, 140. Cristología y eclesiológica han transfigurado las tablas domésticas hasta convertirlas en un «ethos en la unidad del cuerpo

de Cristo». Wendland, *Ethik*, 90 ss. Hacia ahí apuntan las exhortaciones concretas, que a simple vista pudieran parecer una casuística.

45 Dentro del marco del *oikos* cristiano los hijos y los padres entran en una nueva relación: los hijos en el *hypakoúein en Kyriōi* y los padres en la *paideia Kyriou*. También aquí tenemos una situación de hecho, caracterizada por el autoritarismo paterno de la familia helenística y su escasa sensibilidad para la educación personal en la libertad. En *Ef.* 6.4 se habla por vez primera de *paideia kai nouthesia Kyriou*. No sabemos exactamente la significación de los términos. Probablemente el primero hace una referencia más concreta a la «disciplina» (2 *Tim.* 3.16; *Heb.* 12.5, 7, 8, 11) y el segundo a la «exhortación» (1 *Cor.* 10.11; *Tit.* 3.10). El término *Kyriou* puede ser interpretado como gen. subj.: «la educación que el Señor ejerce a través del padre». *ThW V*, 623. Pero más posiblemente tenemos aquí un gen. qual. y limit., que traduciría el *en Kyriōi* de 6.1, como encontramos en *Clem.* 21.8: *tēs en Khristōi paideias metalambánein*. «Los padres deben estimular a sus hijos con una educación fundada en el Señor, inspirada y movida por él, orientada en él, adecuada a él». Schlier, *Eph.*, 283; J. Gnllka, 'Paränetische Tradition im Epheserbrief', *Mélanges Rigaux*, 410. Cf. W. Jentsch, *Urchristliches Erziehungsdenken*, Die Paideia Kyriu der hellenistisch-jüdischen Umwelt (Gütersloh 1951). Lenta y silenciosamente se está obrando una profunda transformación en el seno de las familias, que relativiza las autoridades y tira los muros que separan a la mujer del marido y a los padres de los hijos.

46 Las primeras comunidades cristianas están formadas (1 *Cor.* 1.26-31) por el desecho de la sociedad (*tá asthené, tá agené, tá eksoutheneména, tá mé ónta*), es decir, en su mayor parte por esclavos, aunque no faltase también algún hombre pudiente o intelectual. Hatch, *Gesellschaftsverfassung*, 35 s.; Deissmann, *LO*, 209 s.; Dobschütz, *Urch. Gem.*, 18 s.; A. Steinmann, *Die Sklavenfrage in der alten Kirche* (Braunsberg 1910) 29 ss. No es, pues, de extrañar que el problema de la esclavitud y las relaciones entre amos y esclavos aparezca en las cartas de 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 *doúlos ekléthes; mé soi meléto all'ei kai dynasai eleútheros genésthai, mállon khresai*, constituye el punto crucial en el que se dividen las interpretaciones. Dos son las principales. El *khresthai* se puede complementar con *tēi eleutheriāi*. Este sería el modo mejor de interpretar el aoristo. J. H. Moulton, *A Grammar of NT Greek* (Edinburgh 1957<sup>1</sup>), I, 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 ss.; Schlatter, *Bote*, 230 ss.; Rengstorf, *ThW II*, 274; A. Steinmann, *Paulus und die Sklaven zu Korinth* (Braunsberg 1911) 27 ss., 42 ss. Esta posición ha sido recientemente renovada en el estudio de S. S. Bartchy, *Mallon khresai*. First-Century Slavery and the Interpretation of 1 Corinthians (Cambridge 1973). Después de analizar la situación de los esclavos en el mundo antiguo (17-25) plantea el problema de la situación de Corinto, en el marco del movimiento pneumático (127-59). 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 *mallon khrēsai* (*tēi klēsēi*), significa que el esclavo debe liberarse, para vivir su llamada a la libertad (156 s., 161-72). La llamada es ocasión de libertad. Cf. P. Trummer, 'Die Chance der Freiheit. Zur Interpretation des *mallon chrēsai* en 1 Kor. 7, 21', *Bibl* 56 (1975) 344-68. En esta interpretación parece como si la libertad escatológica llevara de suyo inmediatamente a la civil, hasta prácticamente identificarse con ella.

El *khrēsthai* 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 hermanos. Dobschütz, *Urch. Gem.*, 32 ss., subraya que lo que a Pablo le importa acentuar es la liberación interior y la igualdad en el seno de la comunidad cristiana. A 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».

La relación entre libre y esclavo queda radicalmente recreada desde el Kyrios. 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 ss. El esclavo «en el Señor» es *apeleútheros Kyriou* (v. 22) y el libre es *doúlos Khristoú* (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, *ib.*, 154. Lo definitivo es la situación escatológica. Permanecer en la *klēsis* 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 *klēsis* no designa el estado o la profesión social (K. Holl, *Gesam. Auf.*, IV, 190), sino más bien, la llamada escatológica (Kümmel, *ib.*, 177; *ThW* III, 429 s.) que puede y debe transformar este mundo cuya figura está pasando.

47 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 oficial: 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) 230-38. Además la carta habla a una comunidad (*Film.* 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». Th. Preiss, 'Vie en Christ et éthique sociale dans l'Épître a Philemon', en *La Vie en Christ* (Neuchâtel-Paris 1951) 66. Pablo en la cárcel ha encontrado al esclavo huido, le ha anunciado el evangelio y le ha engendrado en Cristo (*Film.* 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 Arquivo, compañero de Pablo en la lucha (vv. 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 Kyriōi* (v. 16). Filemón vive en la comunidad del Señor y toda ella debe sentirse responsable por Onésimo.

Los vv. 4-7 muestran claramente que la *pistis*, como obediencia al Señor, ha de convertirse en *agápe*, como servicio a los hermanos. Lohse, *Philm.*, 270 s. 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 muerte. Cf. E. R. Goodenough, 'Paul and Onesimus', *HThR* 12 (1929) 181-83; P. J. Verdam, 'St. Paul et un serf fugitiv. Etudes sur l'épître a Philemon et le droit', en *Symbolae ad Jus et Historiam Antiquitatis Pertinentes, J. C. Van Oven dedicatae* (Leiden 1946) 204-6; W. C. Tuting, 'St. Paul's Epistle to Philemon Slavery', *ExpT* 40 (1928-29) 583; M. Roberti, *La lettera di S. Paolo a Filemone e la condizione giuridica dello schiavo fuggitivo* (Milan 1933). Pablo apela a la *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 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 (Dobschütz, *Urch. Gem.*, 90), mientras quedan intactas las condiciones del proletariado antiguo (Dobschütz, *Sklaverei und Christentum* (Leipzig 1906) 427). Pero tampoco apunta la carta a la simple emancipación política de los esclavos, sugiriendo que Filemón libere a Onésimo. Steinmann, *Sklavenfrage*, 49 ss. Al estar amo y esclavo bajo el señorío del Kyrios, sus relaciones han sido radicalmente recreadas. Filemón ya no es más dueño, sino hermano; Onésimo ya no es más esclavo sino hermano (*Film.* 16). La *agápe*, como acontecimiento escatológico, rehace las relaciones interpersonales (J. Reid, 'The Message of the Epistles Philemon', *ExpT* 45 (1933-4) 166) engendrando en ellas la comunión de la libertad, que ha de consumarse en todas sus dimensiones. Cf. A. Suhl, 'Der Philemonbrief als Beispiel paulinischer Paränese', *Kairos* 15 (1973) 267-79. 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 plano. Preiss, *Vie*, 66, 72 ss.; K. I. Russell, *Slavery as Reality and Metaphor in the Pauline Letters* (Roma 1968) 85 ss.

48 Las parénesis de Col. 3.22-4,1 y Ef. 6.5-9 continúan la misma reflexión teológica de 1 Cor. y Film. 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, fácilmente los esclavos pueden convertir esta *eleutheria* 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 Kyrios, donde no hay *prosopolepsia*, acepción de personas (Col. 3.25; Ef. 6.9). Los esclavos ya no se enfrentan con sus absolutos dueños y señores. Tras el dueño está el Kyrios: *phoboúmenoí tòn Kyrion* (Col. 3.28), *ergádsesthe hos tōi Kyriōi* (3.23); *tōi Kyriōi Khristōi douleúete* (3.24); *hypakoúete ...hos tōi Khristōi* (Ef. 6.5); *douleúontes hos tōi Kyriōi* (6.7). Por su parte la autoridad de los dueños queda radicalmente relativizada. Tan sólo son *kyrioi katà sárka* (Col. 3.22; Ef. 6.5). Sobre ellos está el Kyrios: *kai hymeis ékhethe Kyrion* (Col. 4.1); *kai autòn kai hymòn ho Kyriós estin* (Ef. 6.9). El Señor Jesús no mira la cara de nadie. Su justicia no se ejerce según la clase social de cada uno, sino que se ejerce creando la absoluta igualdad de la fraternidad.

Aquí advertimos la radical diferencia con el humanismo antiguo, cuya expresión más significativa en aquel tiempo era la predicación moral de la estoa. J. E. Crouch, *The Origin and Intention of Colossian Haustafel* (Göttingen 1972) 84 ss., 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* (Gütersloh 1935). También Vogt, *Sklav. Hum.*, 159 ss.; Pohlenz, *Hell. Mensch.*, 387 ss. En la parénesis de Pablo la liberación viene del Kyrios. Entre amo y esclavo está el Señor crucificado y resucitado. *ThW II*, 276; Schmitz, *Freiheitsgedanke*, 67 ss. El es el que hace libres (Gal. 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 Kyrios su liberación cuestiona de raíz la estructura social hacia una comunidad de libres e iguales en la fraternidad y solidaridad. Wengst, 'Versöhung', 24 s. Ahora, amos y esclavos son *doúloi Khristoú* (Ef. 6.6) y por ello siervos unos de otros. La *douleia* al Kyrios, que es a su vez el último Esclavo, es la que crea la *eleutheria* escatológica. Lohse, *Kol.*, 152 ss.; Schlier, *Eph.*, 283 ss.; 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 Kyrios 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* (Paris 1900<sup>3</sup>); Troeltsch



*Soziallehren*, 59 ss.; 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).

49 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 Kyrios. 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. Esta interpretación está representada últimamente de modo ejemplar por G. Kehnscherper, *Die Stellung der 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 Nazareth y termina con la expulsión de los vendedores del templo y se consuma con su muerte en cruz, como *apolytrosis* de toda esclavitud (*ib.*, 59 ss.). Pablo todavía proclama el evangelio en el lenguaje de los esclavos, pero ya espiritualiza y escatologiza, rehuyendo sacar las últimas consecuencias en la manumisión del proletariado (*ib.*, 79 ss.). Desde entonces 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 (*ib.*, 122 ss.). Para una valoración de esta obra, cf. las recensiones de H. V. Campenhausen, *ZKG* 69 (1958) 228 s.; E. Fascher, *ThLZ* 85 (1960) 521-24.

2) La iglesia es una comunidad religiosa, pero *tiene* marginalmente una incidencia social. Esta posición ha sido sostenida por Troeltsch en *Soziallehren*. Jesús anuncia el Reino cuyos bienes eran «internos, éticos y espirituales» (*ib.*, 16 s.). Por eso el último fundamento de la comunidad es «la causalidad propia, autónoma del pensamiento religioso» (*ib.*, 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 socio-políticas, alentándolas un espíritu propio (*ib.*, 39 ss., 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 (*ib.*, 66 ss.). 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 (*ib.*, 71 s.). Cf. también Harnack, *Mission*, 159 ss.; Zahn, *Skizzen*, 138 ss.

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 Kyrios 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 Kyrios no es concienciación instrumental para una revolución estructural socio-política, 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 socio-política 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 éskhaton al éskhaton. 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 trasformarla 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 Kyrios es la que tendrá que buscar en cada momento los medios concretos para que la *pistis*, actuada en la *agápe*, recree las estructuras sociales (Schrage, *Einzelgebote*, 266) y alcance que no haya judío ni griego, libre ni esclavo, hombre ni mujer, sino que todos sean una persona en Cristo (*Gal.* 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 Kyrios. Este es el último sentido de las tablas domésticas. En ellas se distinguen las soluciones concretas al problema de amos y esclavos 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. «La parénesis cristiana ha de grabar de modo incambiable la exigencia de obedecer al Kyrios. 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* 52 (1975) 237-71.

50 El grito de la libertad empalma originariamente a la comunidad con el mundo esclavizado y la lanza a su liberación en la esperanza. «Pablo hace precisamente del culto cristiano la manifestación de la solidaridad más profunda, aunque cargada de tensiones entre comunidad y mundo. Pues en él se hace palabra... que todo el mundo está llamado con nosotros a la libertad de los hijos de Dios y nosotros con todo el mundo hemos de gritar por esta libertad». Cf. E. Käsemann, 'Der gottesdienstliche Schrei nach der Freiheit', *Paul. Persp.*, 235.

La comunidad está reunida en torno a la mesa en la unidad del Espíritu, el «Espíritu de adopción», que hace hijos de Dios a todos los creyentes y los impulsa a gritar el Abba (*Rom.* 8.15-17). Este grito de filiación no es sólo testimonio de lo que ya se tiene en el presente, sino de lo que se espera en el porvenir. Si *Rom.* 8.14-17 tiene una clara acentuación de la escatología presente, *Rom.* 8.18 ss. subraya enérgicamente la futura. Al llamar al Padre se abre el futuro del cosmos; su participación en la gloria

de los hijos de Dios (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 la perspectiva cosmológica y antropológica. *Rom.* 8.19 ss. no presenta un marco cósmico tan sólo para encuadrar la situación humana. Cf. Schwantes, *Schöpfung*, 46; Vögtl, 'Ausage', 352 s. Se habla del cosmos por el hombre, pero éste no ha de ser entendido como ser aislado, sino como miembro de una comunidad en medio de la creación. Luz, *Geschichtsverständnis*, 369 ss.; J. M. González Ruiz, 'Dimensiones cósmicas de la soteriología paulina', *XIV Semana Bíblica Española* (Madrid 1954) 86 ss.

Este horizonte de la nueva creación para la nueva humanidad, contrasta con la realidad presente. El cosmos, según la visión apocalíptica, está padeciendo dolores de parto, sometido a la esclavitud de la corrupción (8.21). Y también la comunidad, que tiene las primicias del Espíritu, suspira por la adopción (8.23). El Espíritu de filiación, al hacernos gritar el Abba, revela al tiempo lo que la comunidad y el cosmos «aún» esperan. El *Pneûma* 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 según la voluntad del Padre, es decir, para suplicar su reino y su justicia. Käsemann, *Paul. Persp.*, 230 s.; Balz, *Heilsvertraven*, 91 s.; Schlier, 'Worauf', 605 ss. «La oración está descrita en *Rom.* 8.26 s., tal como se configura por la *dikaio syne theou*». J. Schniewind, 'Das Seufzen des Geistes, Röm. 8.26-27', *Nach. Red.*, 91. Esta oración, que grita la comunidad reunida, posiblemente no tiene que ver con la glosolalia (Käsemann, *Paul. Persp.*, 225 ss.) ni es tampoco un sonido inarticulado (H. Greeven, *Gebet und Eschatologie im Neuen Testament* (Gütersloh 1931) 153 s.), sino que empalma directamente con las invocaciones litúrgicas del Abba y el Maranatha. G. Harder, *Paulus und das Gebet* (Gütersloh 1936) 169 s.; Schniewind, *Nach. Red.*, 83. La gran aspiración es que venga el Señor; para que la filiación se consume en la configuración con él, y de ella participe la creación entera. Cf. Schlier, 'Worauf', 613. Para los paralelos de Qumran, cf. A. Dietzel, 'Beten im Geist', *ThZ* 13 (1957) 12-32).

Es el grito de la esperanza en la debilidad: *tēi gār elpidi esóthemen* (*Rom.* 8.23). Este singular dativo no ha de ser interpretado con sentido instrumental (M. F. Lacan, 'Nous sommes sauvés par l'espérance (*Rom.* VIII, 24)', en *A la recontre de Dieu*, Memorial A. Gelin (Le Puy 1964) 333), sino en el sentido de *ep'elpidi* (cf. *Rom.* 8.21). Lagrange, *Rom.* 210 s.; Sanday-Headlam, *Rom.*, 209. La expresión *esóthemen* «habla de un acontecimiento que ya se ha realizado en nosotros con la predicación de la palabra (*Rom.* 1.16: *eis soterian*). Pero este acontecimiento no nos arranca la esperanza del futuro, sino que precisamente nos sitúa en ella». Michel, *Röm.*, 206. La comunidad espera porque ha sido ya constitutivamente inserta en la esperanza mediante la obra del Padre por Cristo en el Espíritu. «El esperar, propio de la *elpis*, está actuado por el Espíritu, el don de los últimos tiempos, y se apoya sobre la *pistis* en la obra salvífica (*Gal.* 5.5), como también el ser en la *elpis*, *Rom.* 8.24 s. está descrito enseguida v. 26 s., por el ser arrastrado por el *pneûma*», Bultmann, *ThW* II, 528; cf. J. de Guibert, 'Sur l'emploi d'elpis et ses synonymes dans le NT', *RSR* 4 (1903) 565-96; W. Grosouw, 'L'espérance dans le NT', *RB* 4 (1954) 508-32; T. Orbiso, 'Los motivos de la esperanza cristiana, según S. Pablo', *EstB* 4 (1945) esp. 72 ss., 78 ss. La comunidad, que en la obediencia de la fe se ha entregado a la obra del Padre en el Hijo, entra en la comunión del Espíritu y es empujada a esperar y a suplicar la consumación con la absoluta certeza de que se le darán todas las cosas (*Rom.* 8.32).

La acción escatológica, proclamada en el kerygma, alcanza al presente

en su absoluta y definitiva fidelidad, de modo que la comunidad puede lanzarse a actuar la nueva creación sin temor de que ningún poder pueda arrancarle del amor que el Padre le ha tenido en Cristo. De este modo la comunidad está libre y abierta para el futuro (Bultmann, *ThNT*, 320), que espera suplicando la venida del reino con gemidos inefables. «Por ello, esperanza no es simple y formalmente la descripción de la ausencia presente de algo que se espera para el futuro, sino la certeza fundada por Dios mismo de su presencia para todo tiempo. Por eso la esperanza es algo que "permanece" (1 Cor. 13, 13)». Luz, *Geschichtsverständnis*, 325. Así se explica la implicación entre la *spes qua speratur* y la *spes, quae speratur* (Col. 1.5). Esta esperanza son los bienes que se esperan y sobre todo la *elpis tēs dókses* (Col. 1.27), que es el mismo Señor, sentado a la derecha del Padre. Cf. Bornkamm, 'Die Hoffnung im Kolosserbrief-Zugleich ein Beitrag zur Frage der Echtheit des Briefes', en *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik*. Festschrift für E. Klostermann (Berlin 1961) 56-64. En este sentido parece haber trascendido el mundo, sustrayéndose a la incertidumbre y a la esclavitud. Pero Pablo habla de esperanza en el dolor y en la debilidad,

La gloria de los hijos de Dios no sería doxa en plenitud si a ella no estuviera asociada la creación entera, animada e inanimada, que ahora todavía está irredenta. Incluso ahora todavía sólo tienen los hijos unas primicias entre el dolor y la esperanza, viven en la dolorosa paciencia de la esperanza. P. Goicoechea, *De concepto «hypomoné» apud S. Paulum* (Roma 1965) 88 ss. Su oración es la oración de los débiles. E. Glaugler, 'Der Geist und das Gebet der schwachen Gemeinde', *IKZ* 51 (1961) 67-94. La comunidad y el cosmos están estrechamente vinculados en el acontecimiento escatológico; los vincula la común esclavitud, las primicias del reino, que ya tienen, y la plenitud que esperan. La *elpis* es signo esencial del existir y el caminar de la comunidad en el mundo (1 Cor. 13.13; 2 Cor. 3.12; Rom. 5.4 s.; 8.24; 12.12). Pero entre el inicio de la salvación, ahora visible, y la consumación invisible, que se espera, la comunidad está comprometida y lanzada a la irradiación de la nueva creación en el cosmos esclavizado. M. Carrez, 'La signification actuelle pour l'histoire du salut du visible et de l'invisible dans le pensée paulinienne', *Festschrift O. Cullmann* (1967) 113 ss. El Espíritu no nos hace saltar sobre el pecado y la debilidad. Luz, *Geschichtsverständnis*, 382; Greeven, *Gebet*, 148. La *apokaradokia* es el signo del tiempo intermedio, inconcluso. La comunidad está con la cabeza levantada con inquietud y esperanza (cf. G. Bertram, 'Apokaradokia', *ZNW* 49 (1958) 264-70), mientras las antiguas y los dolores continúan estando ahí. Vögtle, 'Ausage', 354 ss.; Schwantes, *Schöpfung*, 52. Por eso se solidariza con la creación entera, que también padece para la total liberación. Esta escatología de la cruz sitúa a la comunidad viandante en la solidaridad más honda con los dolores y las esperanzas del mundo (Käsemann, *Paul. Persp.*, 233 ss.) y al tiempo hace brillar e irradiar en ella la salvación definitiva aparecida en el Cosmocrátor, que consumará la liberación de todas las cosas.

51 La participación más inmediata y obligada en el mundo se realiza por el trabajo. Es en él donde se mide en qué medida las exigencias de la vida terrestre, y más aún obrera, son tomadas en serio. La llamada de Pablo en 2 Tes. 3.10-2 no es a retirarse de la agitada vida pública a la tranquila y privada vida profesional (Plat. Rep. 433 a; 496 d; Dio. Cas. 60, 27), donde se podrían vivir mejor las exigencias del evangelio. Dobschütz, *Thes.*, 179. Tampoco se trata de que ante la espera inminente de la parusía, el trabajo en el mundo se hubiera relativizado de tal modo, que pareciera un asunto intrascendente de cada día. Troeltsch, *Soziallehren*, 45 ss. Sabemos que la

comunidad pertenece al mundo obrero (1 Cor. 1.26 ss.) y que Pablo trabajó como uno de ellos (1 Cor. 4.12; 2 Tes. 3.7-8). El trabajo manual de los pobres en el contexto helenístico es minusvalorado por las personas cultas (Cic. Off. 1.42.150 s.; Liv. 8.20.4; cf. Deissmann, *LO* 256 s.), aunque el movimiento estoico había dado al pueblo la conciencia de la dignidad de la autonomía.

Pablo en estas exhortaciones no apela a la autarquía griega. Parte de la comprensión judía del trabajo, como encargo del Creador al hombre para colaborar a su obra (*Gen.* 2.15). El pensamiento del *Deut.* 2.7; 14.29; 15.10; 16.15 de que la bendición de Dios está sobre el hombre que trabaja, se continúa en el judaísmo tardío (*Job* 1.10; *1 Esdr.* 1.21; Test. Jud. 2) y muy especialmente en el rabinato (bBer 32b; Ber 8 a; Ab. 2.2. Cf. *StB* II, 10, 745; III, 338, 604, 641). Por ello, Pablo ve como exigencia cristiana el *ergádsesthai tais idiais khersin* (1 Tes. 4.11; 2 Tes. 3.10, 12; Ef. 4.28). Esta tarea nace de la obediencia al Kyrios, en *Kyriōi Iesou Khristōi* (1 Tes. 3.12) y es para ejercer su señorío. «Todo lo que es *érgon* en la comunidad cristiana... es, en último término, obra de Dios por los hombres». Bertram, *ThW* II, 646. El sentido del trabajo es ejercer el señorío del Kyrios en el dominio sobre la tierra, sacando de ella el pan para mantenerse (2 Tes. 3.12) y para compartirlo con los demás (Ef. 4.28). Para este problema cf. *DB* V, 2302-5; *ThW* II, 631-49; III, 827 ss.; *RGG* I, 539-42. También E. Hauck, *Die Stellung des Urchristentums zu Arbeit und Geld* (Gütersloh 1921); Bienert, *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel* (Stuttgart 1956<sup>2</sup>).

52 El texto de *Fil.* 4.8 no es ciertamente un fragmento de una tabla doméstica. La estructura y el contenido revelan que nos encontramos ante una exhortación apostólica con otro sentido. Vögtle, *Lasterkatalog*, 177-88; Wibbing, *Lasterkataloge*, 101-3. En primer lugar hay que precisar su sentido. Dos son las interpretaciones que se han dado. Lohmeyer, *Phil.*, 172 ss. pretende entender el texto desde los LXX, descubriendo en él un sentido estrictamente religioso y cristiano. Las virtudes de que se habla «esbozan en su totalidad el concepto de «perfección», que es norma inevitable de su actuar para los creyentes y en especial para el mártir» (176). Cf. Bauerfeind, *ThW* I, 460. Gnilka, *Phil.*, 220 ss., piensa que se trataría de un fragmento de filosofía moral estoica vulgarizada (Cf. p.e. Cic. Tus. disp. 5, 23, 67; Sen. Tranq. 3, 4), que Pablo toma aquí con una intencionalidad parenética singular. Los términos tienen una significación muy pregnante. Parecen referirse bajo aspectos distintos a la bondad y honradez de los hombres: *alethé* es sencillamente lo verdadero; *semná* lo moralmente bueno (Epict. Dis. 1.16.13; 3.20.15); *dikaia* y *hagná* no hacen especial referencia a la justicia y a la castidad; *prophilé* y *eúphema* significarían lo agradable, lo atractivo, lo amable y digno de alabanza (Diog. Laert. 11.2; Jos. Ant. 1.258; 17.149; Ap. 2.248; Mar. An. 6, 18). El término *areté*, por estar coordinado con los demás, posiblemente signifique toda clase de virtud y *épainos* expresaría sin más el reconocimiento cívico de esta bondadosa honradez. Preisner, *ThW* II, 584.

Estamos aquí ante uno de los casos límites de la asunción de la realidad y lenguaje del mundo. Parece que un formulario de ética estoica ha sido apropiado por Pablo en su mismo sentido. Sin embargo también aquí, como en las tablas domésticas, la asunción se ha hecho desde el Señor. El *stékete en Kyriōi* (4.1) encabeza estas últimas amonestaciones. Todo lo bueno que haya en el mundo, absolutamente todo, ha de ser asumido en el señorío de Cristo. Gnilka, *ib.*, 222. La comunidad no puede cerrarse al mundo, ni menospreciar sus valores, ni pasar sobre ellos incidentalmente. Debe asumirlos críticamente y hacerlos (*logidsesthe-prássete*). Ella no tiene ninguna escala nueva de valores, ni una concepción del mundo, ni un proyecto técnico de acción. Ni siquiera Jesús Cristo es el «valor fundamental», desde el que se

ordenan y valoran todos los demás. G. Hierzenberger, *Weltbewertung bei Paulus nach 1 Kor. 7.29-31*. Eine exegetisch-kerygmatische Studie (Düsseldorf 1967) 122. El es el Kyrios entronizado que encabeza a los hombres nuevos y éstos en obediencia a él han de juzgar, asumir y hacer los caminos que más sirven para el reino.

53 El mundo que la comunidad asume mediante el trabajo es la creación, como escenario de la historia humana. Ahora ya no se trata sólo de que el mundo es para el hombre, sino de que el mundo es para el Kyrios. La servicialidad del mundo al hombre y a la comunidad humana en la primera creación, queda radicalizada y trascendida en el señorío de Cristo. Esto es lo que expresa en *1 Cor. 3.21-3*, a propósito de la vinculación de los distintos grupos de la comunidad a los distintos apóstoles. También aquí tenemos una correspondencia en el mundo helenístico, que seguramente era bien conocido de los hermanos. La fórmula estoica *tôn sophôn dê pánta einai*, Diog. Laert. 7, 125 (Svf. II, 589), proclama el señorío del hombre sabio y dueño de sí mismo sobre todas las cosas. El es verdaderamente un *basileús* y un *despótes* del mundo (Epic.3.22, 48 s.). Cf. Cic. Acad. 2, 44, 136 ss.; De fin. 3, 22, 75 s.; Sen. Benef. 7, 2,5; 10,6; Dupont, *Gnosis*, 301 ss. Esta asunción del mundo, propia del humanismo griego, experimenta aquí una radical transformación escatológica.

No hay más que un Señor. Los hombres no pueden ser señores, o mejor dicho, sólo lo son o lo son extremadamente en el señorío del Kyrios. «El pensamiento paulino es, en su contenido, diametralmente opuesto al estoico: el cristiano es un señor de todas las cosas, no porque éstas internamente no le afecten, sino porque Dios le ha llamado a la participación en su reino». Kümmel, *Kor.*, 172. La libertad del mundo y el dominio sobre él, que tienen los cristianos, proviene de que son de su Señor (*1 Cor. 3.23*), que ha vencido todos los poderes y de que el Señor es del Padre y está sentado a su derecha para su gloria. La iglesia, asociada al Kyrios, tiene parte en su señorío del cosmos, ahora y al fin de los tiempos (Wendland, *Kor.*, 36 s.; Conzelmann, *Kor.*, 99 s.). La sumisión en la obediencia de la fe al Señor Jesús y por él al Padre es lo que da a la comunidad la capacidad de asumir la realidad entera del cosmos en su última amplitud y radicalidad para establecer el reino. Cf. R. Völkl, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament* (Würzburg 1961) 228 ss.

54 El fragmento *Rom. 13.1-7* no representa en modo alguno la única posición de la iglesia frente a la comunidad política en el NT. Cf. H. Schlier, 'Die Bedeutung des Staates im NT', *ZwdZt* 10 (1932) 312 ss. = *Zeit*, 1-16; E. Stauffer, *Gott und Kaiser im NT* (1935); J. Koch-Mehring, 'Die Stellung des Christen nach Rom. 13 und Apk. Joh. 13', *EvTh* 7 (1947-8) 378-401; E. Gaugler, 'Der Christ und die staatlichen Gewalten nach dem NT', *IKZ* 39 (1950) 133-53; O. Cullmann, *Der Staat im Neuen Testament* (Tübingen 1961<sup>2</sup>). El carácter extraño del texto ha hecho pensar que nos encontramos ante un añadido de un redactor posterior. Cf. esp. Schmithals, *Römerbrief*, 191 ss. 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) 316-76 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.

El fragmento expresa la posición de los hermanos de Roma ante el poder político (Rom. 13.1-7). 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 (Apoc. 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 ss.; 11.26; Fil. 1.12 ss.) y otras comunidades (Fil. 1.29 s.; 1 Tes. 2.14 ss.). 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 soberana 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.

Dos son las interpretaciones fundamentales:

1) El fragmento tiene una configuración escatológica y sobre todo cristológica. La clave de esta interpretación está en el significado de *eksousiai*. Este término sería un eco de la fe del judaísmo tardío en los ángeles de los pueblos. Cf. G. Dehn, 'Engel und Obrigkeit. Ein Beitrag zum Verständnis von Röm. 13.1-7', *Festschrift K. Barth* (1936) 90 ss. 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 *táksis* del reino de Cristo: *theou diákonos* (Rom. 13.4), *leitourgou theou* (13.6); *leitourgiká pneúmata eis diakonían apostellóména* (Heb. 1.14). Estos poderes pueden someterse al Kyrios o rebelarse contra él; en parte están vencidos (Col. 1.16, 20; 2.15; Fil. 2.10) y en parte por vencer (1 Cor. 15.25; Heb. 10.13). Esta posición afirmada por K. Barth, *Rechtfertigung*, 17 ss., es sobre todo elaborada por Cullmann, *Königsherrschaft*, 32 ss.; *Christus*, 170 ss.; *Staat*, 41 ss. La 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 ss.; O. Cullmann, 'Zum neuesten Diskussion über die *eksousiai* in Röm. 13.1', *ThZ* 10 (1954) 321-37.

2) 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 ss. La presencia de la gracia (Rom. 12) no permite caminar hacia el entusiasmo, sino tomar el mundo con gran sobriedad, tal como es. R. Walker, *Studie 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*, HAW (Heidelberg 1942) 10. El estado no pertenece al ámbito del señorío de Cristo, sino al del *nomos* de la vieja creación. Cf. O. Eck, *Urgemeinde und Imperium* (Gütersloh 1940) 115 ss. Esta posición fue fundada exegéticamente con los serios análisis de A. Strobel, 'Zum Verständnis von Rom. 13', *ZNW* 27 (1956) 67-93; 55 (1964) 58-62.

Las *eksousiai* y *arkhai* 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 *eksousiai hyperékousai* (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 (*tetagménai*) por Dios (v. 2): «Ministros de Dios» (v. 4), «ministros 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 creación (G. Kittel, *Christus und Imperator. Das Urteil der ersten Christenheit über den Staat* (Berlín 1939) 20 ss.), 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 mundo. Cf. E. Käsemann, 'Grundsätzliches zur Interpretation von Röm. 13', *EVB* II, 204-22; Bornkamm, *Paulus*, 216 ss.

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 Kyrios, 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. Schlier, *Zeit*, 1 ss.; Barth, *Christengemeinde*, 11 ss.; Cullmann, *Christus*, 179 ss.; *Staat*, 66; *Königsherrschaft*, 24 ss. 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 NT. Cf. Bieder, *Ekklesia*, 28 ss.

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. H. Weinel, *Die Stellung des Urchristentum zum Staat* (Tübingen 1908) 28, hablaba de la «desvalorización de todos los valores», que la comunidad cristiana introduce en la comunidad política, aún dentro de su inserción y sumisión a ella. Gloege, *Reich*, 359, que considera a la iglesia como «lugarteniente del reino de Dios», habla de «contramundandad» y «extraterritorialidad» (329 ss.) de la comunidad escatológica, que por otra parte es inmanente al mundo. Cf. también K. L. Schmidt, 'Das Gegenüber vom Kirche und Staat in der Gemeinde des Neuen Testaments', *ThBl* 16 (1937) 12 ss.; W. Schweizer, *Die Herrschaft Christi und der Staat im Neuen Testament* (München 1949) 33 ss. 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 Kyrios, que encabeza en avanzada su lucha por el reino de Dios.

Estas sugerencias son verdaderos precedentes de esta segunda interpretación. Al acentuar el corte entre vieja y nueva creación, aquí entre estado e iglesia, no se avoca a una desvinculación, sino que se posibilita la implicación más inmanente y trascendente al tiempo. Strobel, 'Verständnis', 91. El esta-



do aparece en su consistencia secular, 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 Kyrios, mediado relativamente también en su iglesia, mediante la cual el cosmos ha de transformarse e innovarse hacia el futuro absoluto de 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 *nomos*, 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 Kyrios 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 ss. 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 Kyrios entra en juego la tierra. Käsemann, *EVB II*, 218. «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 Kyrios impone la necesidad de la obediencia para el servicio. Esta necesidad de servir sólo se ejerce en la libertad, conociendo en la *syneidesis* 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 terrenos-temporales. Dicho modernamente: ni un compromiso con una posesión ideológica, ni la despreocupación entusiasta-altanera». Bornkamm, *Paulus*, 220. Tan sólo queda el camino del servicio diario crítico y esforzado al mundo «en el Señor» hacia el reino.

55 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 hoûtos, aión hoûtos*, 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 ss. Las relaciones con el mundo no «carecen de valor» (Lietzmann, *Kor.*, 34), ni se puede conservar las cosas tal como están (Mundle, 'Religion', 478), ni se puede tomar la tarea terrena como algo adyacente (Delling, *Stellung*, 71).

El fragmento de 1 Cor. 7.29-31, que parece expresar una actitud límite en este sentido, no propugna en modo alguno la *ataraksia* estoica. Weiss, *Kor.*, 199; Conzelmann, *Kor.*, 158. En el humanismo griego, concienciado por el movimiento popular cínico-estoico, 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*, 522-64; Bultmann, *Urchristentum*, 128 ss.

Para Pablo la comunidad existe en obediencia al Kyrios, 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 *kaúkthesis* 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 ss. 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 syskhematidsesthe tōi aiōni toutōi, allā metamorphōusthe tēi anakainōsei tou noós* (Rom. 12.2). Cf. R. Bultmann, 'Der religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament', *ZNW* 13 (1912) 97-111, 177-91; W. Schrage, 'Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epiktet und in der Apokaliptik. Ein Beitrag zu 1 Kor. 7.29-31', *ZThK* 61 (1964) 125-54; H. Braun, 'Die Indifferenz gegenüber der Welt bei Paulus und bei Epiktet', *Gesammelte Studien*, 159 ss. El asterisco del *hos mé*, 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*, esp. 48 ss., 107 ss.

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 kairōs synestalménos estin* (1 Cor. 7.29 a). El tiempo entre la resurrección y la parusia 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 Kyrios 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 (= *skhēma tou kōsmou toutou*), pues el cosmos redimido, de nuevo configurado, toma cada vez más forma, según se experimenta por la acción del Pneuma en medio de todo el ocultamiento». Hierzenberger, *Weltbewertung*, 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 diakonía de la comunidad al mundo, siendo intramundana, es siempre inquietante, trascendente, puesto que pretende abrir la vieja creación a la nueva. Völkl, *Christ*, 288 ss. 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 ktisis* del señorío de Cristo. Bornkamm, *GA I*, 168 s.; cf. D. J. Doughty, '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».

56 El fragmento *1 Cor.* 6.1-11 presenta también las relaciones de la comunidad escatológica con el mundo entorno. Su interpretación es compleja. Cf. L. Vischer, *Die Auslegungsgeschichte von 1 Kor. 6, 1-11*. Rechtsverzicht und Schlichtung (Tübingen 1955); A. Stein, 'Wo trugen die korinthische Christen ihre Rechtshändel aus?', *ZNW* 59 (1968) 86-90. Claramente se advierte que Pablo está luchando aquí con un frente distinto del de *Rom.* 13. En Roma parecía que un cierto zelotismo quería prescindir del mundo; en Corinto, la anticipación escatológica de los entusiastas parece haber roto la frontera divisoria entre iglesia y mundo. Schlatter, *Bote*, 190.192. Dentro de la comunidad se han dado injusticias entre los hermanos. Los hermanos injustamente ofendidos llevan el asunto al tribunal público, para ser juzgado civilmente. Confían que la justicia del mundo haga restituir la injusticia cometida más eficazmente que todas las exhortaciones comunitarias. Se trata de una aceptación total del proceder de la justicia humana, según las reglas del dar a cada uno lo suyo, sin reserva alguna. En esta situación Pablo, partiendo de la situación escatológica de la comunidad, acentuará la distancia, la relativización del mundo. En la iglesia ha acontecido otra justicia distinta.

Pablo se ve obligado a subrayar la paradójica novedad del reino que se ha iniciado ya en la comunidad. El texto claramente se divide en tres partes: 1) Las disputas por el derecho entre los cristianos han de resolverse en la comunidad (v. 1-6); 2) El «derecho» propio de los cristianos es «padecer la injusticia» (v. 7-8); 3) Los que obran la injusticia no entrarán en el reino. Los cristianos han sido justificados por el bautismo (v. 9-10). Dinkler, 'Ethik', 169. La propuesta de Pablo también aquí tiene un planteamiento fundamental y una solución concreta. La solución de juzgar los conflictos comunitarios en el seno mismo de la comunidad está tomada del contexto helenístico-judío, en el cual la sinagoga ejercía también el servicio de tribunal de justicia. Cf. Schürer, *Geschichte*, III, 74, 114; Juster, *Juifs*, II, 110 s.; *StB* III, 362 s. Parece que en algunas comunidades místicas se daba también este hecho, cf. Sylloge III, 1109, 90 ss. Pablo no pretende negar valor a los tribunales públicos, ni establecer un tribunal eclesiástico propio, como sucederá después. El está reflexionando desde el horizonte escatológico, cristológico y sacramental. En la apocalíptica se espera el juicio de Dios incluso sobre los ángeles en medio del foro de los santos. *StB* III, 363; Dan. 7.22; et. Hen. 1.9.94 ss.; sir. Bar. 51.12; *Sab.* 3.8; *1 Tes.* 4.13 ss.; *Mat.* 19.28; *Apoc.* 20.4; Dibelius, *Geisterwelt*, 10 ss.; Volz, *Jüd. Eschat.*, 275. «Juzgar el mundo», en el judaísmo, está reservado a Dios.

En el cristianismo el ministerio de juez es concedido a Cristo. Así toman parte también en él, aquellos que son «en Cristo». Conzelmann, *Kor.*, 127. El éskhaton se ha anticipado en el Kyrios, que por su Espíritu, mediante el bautismo, ha santificado y justificado a la comunidad (*1 Cor.* 6.11). «¿No

sabéis que los santos han de juzgar el mundo?» (1 Cor. 6.2). Cosmos aquí no significa la naturaleza, sino la comunidad total de los hombres. Incluso Pablo acentúa esta potestad escatológica de los creyentes. «¿No sabéis que hemos de juzgar incluso a los ángeles?» (v. 3). Si Cristo, su Señor, es el soberano de todos los poderes, aún de aquéllos que trascienden y envuelven la humanidad, también los suyos en el último día serán como el foro del juicio, los ejecutores de la ira definitiva. Ahora no se trata de anticiparlo. La comunidad no puede tomarse por su mano el ajustamiento, que sólo podrá realizar el Señor en su venida. Pero en la medida, en que ya en ella se ha anticipado el éskhaton en la corta tregua hasta la parusía, debe manifestarse ya también en su seno frente al mundo, el otro derecho, la otra justicia de Dios, siempre para conservar y acrecentar la comunidad en el Señor. Cf. Meurer, *Recht*, 117 ss. Pues la iglesia es instrumento de juicio, pero también objeto del juicio del Kyrios hacia la parusía. C. J. Roetzel, *Judgement in the Community. A Study of the Relationship between Eschatology and Ecclesiology in Paul* (Leiden 1972).

De ahí la distancia y relativización de la justicia del mundo. «¿Y osa alguno de vosotros, que tiene un litigio con otro, acudir en juicio ante los injustos y no ante los santos?» (v. 1). Los jueces «de fuera» (5.13), se llaman *ádikoi*. Con ello no pretende Pablo hacer un juicio moral como si los juzgados de Corinto estuvieran corrompidos. Tan sólo se apunta en esta fuerte expresión el contrasentido que supone que, habiendo aparecido la justicia de Dios entre los santificados y justificados, éstos busquen y exijan otros jueces, que los juzguen con la medida del mundo. Este planteamiento implica ya de suyo dos afirmaciones: en primer lugar, la comunidad es «crisis», juicio crítico escatológico del mundo; en segundo lugar, tiene una soberanía frente a él, en la conciencia de que todo el mundo le pertenece. «La promesa escatológica, que remite al futuro, ha creado ya aquí y ahora la existencia escatológica del cristiano. Frente al mundo el cristiano tiene ya la *eleuthería* (Gal. 5.13; 1 Cor. 10.29; 2 Cor. 3.17); dentro de los *ádikoi* el cristiano es ya una *kainè ktisis* (2 Cor. 5.17)». Dinkler, 'Ethik', 188.

Esta situación escatológica de la comunidad no le hace ocupar el puesto del Kyrios ni sustituirlo, pero sí le da una soberanía frente al mundo, una capacidad para hacer y ser la «crisis» del viejo eón. Esto se manifiesta en la desarticulación de los órdenes y los caminos del mundo. Aquí hay que poner de jueces a los *eksouthenéménoi* de la iglesia, que no son los paganos (Weiss, *ib.*, 149; Lietzmann, *ib.*, 26), sino los que valen menos (Schlatter, *ib.*, 195), los pobres. Cf. 1 Cor. 1.28 (Conzelmann, *ib.*, 127). Dios ha elegido al deshecho del mundo para manifestar su justicia (1 Cor. 1.28). No se ha fundado en mérito, ni en derecho alguno. Ha trascendido la relación de derechos y deberes, dándose gratuitamente a los que menos lo merecían. Los pobres, los pecadores, los impíos son los testigos más cualificados, para testimoniar cómo en la comunidad se debe aceptar el juicio de Dios, que rompe todas las medidas humanas, tal como apareció en el Crucificado, donde se ha hecho patente su justicia, su sabiduría y su poder.

La comunidad no se puede separar del mundo, pero tampoco asimilarse a él e integrarse en él. La paradoja entre búsqueda del derecho y renuncia al derecho sólo se explica desde la nueva conciencia escatológica de la comunidad, cuyo camino «en Cristo» es radicalmente distinto del camino del mundo. En ambas actitudes, la defensa y la renuncia, se puede dar la búsqueda de sí mismo: el «ethos del amor al derecho» como «pathos de amor propio» y la huida del combate como cobardía y comodidad. Pablo aquí no busca equilibrar ambas posiciones, sino radicalizar la exigencia del amor en el espíritu de las bienaventuranzas (6.7; Mat. 5.39 ss.). Dinkler,

'Ethik', 182 s. La obediencia a la *agápe* habrá de buscar en todo momento el servicio exhaustivo y desinteresado, que prefiere hasta sufrir la injusticia antes de hacerla. De este modo la comunidad, testimonio viviente de la *kháris theou* camina frente al mundo, opuesta a él, sobrepasándolo, liberándolo desde una hondura mayor que la de la propia dinámica interna de su justicia. Así lo atestiguan los pequeños datos de la praxis comunitaria.

57 La visión militante de la vida en el contexto helenístico ha calado en el pueblo por influjo de la predicación cíncico-estoica. El mensaje de la libertad, que hace del hombre señor de sí mismo y del mundo, sólo puede realizarse en la lucha. Cf. Nestle, *Eleutheria*, 120 ss.; R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King*. Studies in the Cynic conception of Man (Uppsala 1948) 168 ss. El movimiento estoico afirma que la vida es un combate. Epict. 3.24.34 *strateia tis estin ho bios hekástou kai haúte makrà 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'hemín*, su vida interior y su inmediata circunstancia, ha de ser dominado por el esfuerzo ético. Sen. Ep. 1, 1, «vindica te tibi». Cf. Brev. 2.4; Ep. 96.5 «vivere militare»; 105.9; 107.9; Tranq. 4.1; Dio. Chr. Or. 8.9A. 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 ss. 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 militiae, cuius non olim sacramento etiam rogaberis» (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. Reitzenstein, *Hell. Myst.*, 192 ss. 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. Cumont, *Myst. Mithr.*, 119 ss. 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» (ib., 134). Cf. también, Cumont, *Textes*, 317. Los creyentes venidos del mundo helenístico tenían, pues, una sensibilidad para el planteamiento de una fe militante.

58 El AT nos atestigua la lucha de Yahvé para establecer su justicia en el universo en medio de los pueblos: *Is.* 34.1 ss.; *Ez.* 21.5 ss.; *Hab.* 3.7 ss.; *Ps.* 7.7 ss.; 34.1 ss.; 108.6 ss.; 139.1 ss. 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 (*Ps.* 71). Para el hombre, que vive bajo su amparo, «su brazo es escudo y armadura» (*Ps.* 90.4). El pueblo de Dios lucha su combate obede-

ciendo a sus órdenes y superando a sus enemigos. *Eclo.* 46.1 ss. Cf. también Test. Lev. 5.3; 6.1; Test. Jos. 6.2; 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 (*Ps.* 51.6), que hay que confesar y agradecer. Rad, *ThAT I*, 355, 371; Köhler, *ThAT*, 145.46.

La disputa por el derecho de Dios en la historia aparece sobre todo en la apocalíptica (4 *Esd.* 7.94; 12.32; 13.37; et. Hen. 1.9; sir. Bar. 40.15; 55.8; *Ps.* Sal. 17.25) y muy especialmente en Qumran, 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* 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 a la luz (1 *QM* 13.9). Cf. Osten-Sacken, *Gott*, 73 ss. El hombre creyente se encuentra situado entre dos mundos, o mejor, entre dos señoríos. Cf. Huppenbauer, *Mensch*, 103 ss. 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) 205-8.

59 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 Qumran, encontramos el corte entre los dos señoríos, el de la luz del día y el de las tinieblas de la noche (*Gal.* 5.19-21; *Rom.* 13.13; *Ef.* 5.3-9). Pero a diferencia de Qumran, la lucha está ya decidida porque Cristo ha vencido en el combate y se ha inaugurado su señorío. Wibbing, *Lasterkataloge*, 122 ss.; B. Rigaux, 'Tradition et rédaction dans I Th. 5.1-10', *NTS* 21 (1975) 318-40.

Los creyentes ya han sido traspasados por la fe al reino de la luz: *huioi photós*, *huioi heméras* (v. 5), *heméras óntes* (v. 7). El paso es un acto de obediencia que somete a la comunidad al plan de salvación de Dios, «porque nos destinó (*étheto*) Dios a la apropiación de la salvación por nuestro Señor Jesús Cristo» (v. 9). El término *sotería*, equivale aquí a *basileia tou theou*. 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 «vestirse 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: *endysámenoi thóraka pisteos kai agápes* (v. 8). Sabemos que la comunidad escatológica existe en la obediencia de la fe para el servicio del amor. La *perikephalaía soterias* (cf. *Sab.* 5.18), identificada con la esperanza, viene a completar la tensión proyectiva de la comunidad hacia el futuro del reino. Dewailly, *Jeun. Eglis.*, 90 ss. Con estas armas se alcanzará la *sotería* por (*diá*) el Kyrios, asociados a él (*syn*) (v. 9). Hay que continuar y realizar su victoria. Harnisch, *Eschat. Exist.*, 131 ss. Es el camino de la comunidad «entre los tiempos». Laub, *Eschat. Verkund.*, 157 ss.

60 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: *ebasileusen he hamartia* (*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: *mè ouñ basileuèto he hamartia* (6.12), *hamartia gàr hymón ou kyrieúei* (*Rom.* 6.14). La entrega al Kyrios 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. *Paristánai* es «ponerse a disposición» consciente y libremente a las órdenes del Kyrios. La imagen del combate se completa con *hópla dikaiosynes*, 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. 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». 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 *basileia* presente, dada por el Espíritu, que incorpora a la lucha de Dios». Stuhlmacher, *Gerechtigkeit*, 244.

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 Kyrios, 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 Kyrios y de su señorío» (*ib.*, 151). Por eso la parénesis que se inicia con *Rom.* 12.1-2 es una «llamada a la mundanidad liberada» (*ib.*, 156). El *parastésai tà sómata* (12.1) empalma con *Rom.* 6.13.19. Michel, *ib.*, 291. Aquí ya no son los miembros, sino la persona entera la que hay que poner a disposición del Kyrios. En efecto, «en la exhortación apostólica se expresa la misericordia preventiva, que Dios ha manifestado en Cristo Jesús». H. Schlier, 'Von Wesen der apostolischen Ermannung', *Zeit*, 89.

La comunidad responde en la *logikè latreía*, en la entrega sacrificial en el Espíritu. La expresión procede probablemente del contexto helenístico, del movimiento estoico y tal vez de los misterios. Lietzmann, *Röm.*, 108. Cf. Reitzenstein, *Hell. Myst.*, 328 s.; O. Casel, 'Die logikè latreía der antiken Mystik in christlich liturgischer Umdeutung', *JLW* 4 (1924) 37 ss. No se trata tan sólo de una espiritualización. Wenschkewitz, *Spiritualisierung*, 180. El concepto ha sufrido una configuración escatológica y cristológica (Michel, *ib.*, 292. Se trata de prolongar la inmolación de Cristo, haciendo la voluntad del Padre, Seidensticker, *Opfer*, 250; Schlatter, *ib.*, 333 s. El culto es pues, «espiritual», porque acontece en el *pneûma Iesoû Khristoû* (Kittel, *ThW* IV, 146 s.) correspondiendo a la justicia de Dios, aparecida en el Kyrios, que pretende someter a obediencia y recrear en nuevo eón 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 ss.), hable de la comunidad política (13.1 ss.) 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 nyks proékopsen* (13.12), semejante al *égginen 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 ouñ tá érga tou skótous*) 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 ss. Las *hópla tou photós* (13.12), son las *hópla dikaiosynes* (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 Kyrios; ahora la comunidad debe armarse y revestirse del Kyrios mismo, *endúsasthe tòn Kyrion Iesoùn Khristón* (*Rom.* 13.14), como en el día del bautismo (*Gal.* 3.27; *Ef.* 4.24). La comunidad ha de luchar en comunión profunda con el Kyrios su misma lucha escatológica que conduce al reino de Dios. Cf. E. Haulotte, *Symbolique du vêtement selon la Bible* (Paris 1966) 210-23.

61 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 Kyrios. Cf. Lietzmann, *Geschichte*, III, 126 ss.; E. Stauffer, *Christus*, 116 ss.; H. Eger, 'Kaiser und Kirche in der Geschichtstheologie Eusebs von Caesarea', *ZNW* 38 (1939) 97 ss. 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 Kyrios.

La comunidad no lucha tan sólo contra la *haima* y la *sárks*, «contra las tentaciones y malas inclinaciones de nuestro propio sentido» (Dahl, *Eph.*, 78), contra la naturaleza humana sensible, limitada, frágil y empecatada, cf. *Mat.* 6.17; *1 Cor.* 15.50; *Gal.* 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 *pneumatikà tēs ponerías* (*Jub.* 10.3.5.13; 11.4.5; 12.50; et. *Hen.* 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, *ib.*, 291 s.; Dahl, *ib.*, 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, *Mächte*, 297. No es, pues, extraño que, asumiendo incluso las referencias 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 que el ser del cristiano como combate, que participa del último combate escatológico. Fischer, *Tendenz*, 165.

62 La proclamación del Kyrios 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 ktisis*. Bornkamm, *GA I*, 167 s. El apóstol, que se ha entregado 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 (*hópla tés strateias hemón*) 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 tèn hypakoèn tou̅ Khristou̅*» (2 Cor. 10.3-5). La *strateia* de la iglesia no es pensamiento ajeno a Pablo (Bauerfeind, *ThW VII*, 711), sino profundamente arraigado en él. *Fil.* 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, *stéketē*; v. 27, *synathloúntes*; v. 29, *páskhein*; v. 30, *agóna*) presenta al apóstol dirigiendo con sus cadenas el combate escatológico del evangelio, que la comunidad mantiene en el mundo. Gnllka, *Phil.*, 96 ss. 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 Kyrios 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. *Endynamou̅sthai en Kyriōi* (Ef. 6.10), significa que la fuerza misma es el Kyrios 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 Kyrios ha de vencerlos. *Katērgádesthai* en este contexto equivalé a *kratein* y *hypotássein* (cf. Jos. 18.1; Ez. 34.4; 1 Esdr. 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. Polyb. 6.23; Jos. Bell. 3.93 ss.; 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 *alétheia*. Se trata de la *alétheia tou̅ theou̅* (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 tés aletheias* (Ef. 1.13), que es Cristo mismo, *he alétheia en Khristōi* (Ef. 4.21). Junto con la verdad aparece, estrechamente unida, la justicia (Cf. 4.24; 5.9). *Dikaioisynē* no debe ser entendida aquí tan sólo como «fuerza normativa de la vida». Schrenk, *ThW II*, 214. La acentuación de la eclesiología no significa que la justicia de Dios haya pasado a ser obra humana. (Cf. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit*, 218 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, trasforma interiormente a los creyentes y mediante ellos se irradia al mundo para preparar el reino. Schlier, *ib.*, 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 *eiréne* aparece con una notable concentración cristológica. 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. Dibelius, *ib.*, 98. Claramente se advierte que en verdad, justicia y paz no tenemos actitudes humanas ni medios de combate simplemente terrenos. 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 prevangelizar construyendo el reino y después evangelizar como desvelamiento final de la obra. La espada de la armadura es *mákhaira tou pneúmatos, há estin rhéma theou* (6.17). La palabra aquí es el kerygma, como en *Rom.* 10.8 (*Deut.* 30.14), *tò rhéma tês pisteos* y *1 Pedr.* 1.25 (*Is.* 40.8), *tò rhéma tò euangelisthén eis hymás*. Según un uso tradicional se le llama espada: *Is.* 49.2; *Os.* 6.5; *Sab.* 18.15; *Ps.* Foc. 124; *Fil.* cher. 28; *leg.* alleg. 3.26. «En el uso de esta "palabra de Dios", en el cual el Espíritu está actuante, los poderes se descubren en su fuerza e impotencia y se revela la fuerza de Dios, como auténtica fuerza». Schlier, *ib.*, 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 Kyrios 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 *kleronomia* (1.18), de la que ya tenemos un anticipo (1.14). Ahora bien, la concienciación de esta comunión con el Kyrios acontece en la oración incesante. La oración *en pneúmati* es oración *en Khristōi* (Dibelius, *ib.*, 99), es oración «por el Espíritu y en el Espíritu», o mejor, la oración del Espíritu en nosotros (*Rom.* 8.15 s.; *Gal.* 4.6), que grita el Abba y el Maranatha. Schlier, *ib.*, 301.

*Proseukhē* expresa la oración en general y *déesis* la petición del necesitado. «Toda súplica» es la plenitud de la actitud orante: «totalmente pidiendo» (*Fil.* 1.3). La importancia de este hecho está subrayada por *en panti kairōi*. 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» (*Luc.* 18.1; *1 Tes.* 1.2 s.; *2 Tes.* 1.3, 11; 2.13; *1 Cor.* 1.4; *Rom.* 1.9 s.; *Fil.* 1.36; *Col.* 1.3; *Fil.* 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.; *Gal.* 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 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 *kainē ktisis*, sino que vuelven a tomar las armas del viejo eón.

Para todo este problema de la armadura, cf. Oepke, *ThW* V, 300 s.; Dibelius, *ib.*, 96 s.; Schlier, *ib.*, 298 ss.; M. Meinertz, 'Der Apostel Paulus und

der Kampf', *Internat. Monatsschr.* 11 (1917) 1115-1150; A. Vitti, 'Militum Christi Regis arma juxta S. Paulum', *VD* 7 (1927) 310-18; E. Favies, *L'armure du soldat de Dieu d'après S. Paul* (1938); Ch. L. Bond, *Winning with God* (1940); M. Schramm, *Die Waffentrüstung Gottes in Eph. 6.10-17*. Dis (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.

63 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.

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 suerte, para que el Hijo entregue el reino al Padre y él sea todo en todas las cosas.

## Selección bibliográfica

- Aalen, S., 'Begyretet pléroma in Kolosser og Efeserbrevet', TTK 23 (1952) 49-67.
- Abbot, T. K., *The Epistles to the Ephesians and to the Colossians* (ICC), 6 ed. (Edinburgh 1953).
- Ahern, B. M., 'The Christian Union with the Body of Christ in Cor., Gal. and Rom.', CBQ 23 (1961) 199-209.
- Albertz, M., *Die Kirche Jesu Christi und ihre Dienste nach dem Neuen Testament* (Berlin 1949).
- Althaus, P., 'Das Bild Gottes bei Paulus', ThBl 20 (1941) 81-82.  
— *Der Brief an die Römer* (NTD), 10 ed. (Göttingen 1966).
- Allan, J. A., 'The «in Christ» Formula in Ephesians', NTS 5 (1958) 54-62.
- Allmen, D. von, 'Reconciliation du monde et christologie cosmique, de II Cor. 5:14-21 à Col. 1:15-23', RHPH 48 (1968) 32-45.
- Allo, E. B., *Première Epître aux Corinthiens* (Et. bibl.) (Paris 1934).  
— 'La portée de la collecte pour Jerusalem dans les plans de Saint Paul', RB 45 (1936) 529-37.  
— *Saint Paul. Epître aux Corinthiens* (Et. bibl.) (Paris 1956).
- Amiot, F., *L'enseignement de Saint Paul*, 2 ed. (Paris-Tournai 1968).
- Andriessen, P., 'La nouvelle Eve, corps du nouvel Adam', en Giblet, *Origines*, 87-109.
- Asensio, F., *Yahveh y su pueblo* (Roma 1953).
- Asting, R., *Die Heiligkeit im Urchristentum* (Göttingen 1930).  
— *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum* (Stuttgart 1939).
- Aulen, G. (ed.), *Ein Buch von der Kirche* (Göttingen 1951).
- Backes, J., 'Die Kirche ist das Volk Gottes im Neuen Bund', TThZ 69 (1960) 111-17.  
— 'Das Volk Gottes im Neuen Testament', en H. Asmussen (ed.), *Kirche, Volk Gottes* (Stuttgart 1961) 97-129.  
— 'Gottesvolk im Neuen Bund', TThZ 70 (1961) 80-93.
- Bachmann, Ph., *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther* (Zahn), 4 ed. (Leipzig 1922).  
— *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (Zahn), 4 ed. (Leipzig 1936) (Nachträge von E. Stauffer).
- Baek, L., *Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament* (Frankfurt 1961).
- Baltensweiler, H., *Die Ehe im Neuen Testament* (Stuttgart 1967).
- Balz, H. R., *Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie* (Neukirchen 1967).  
— *Heilstrauen und Welterfahrung. Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Römer 8.18-39* (München 1971).
- Bandstra, A. J., *The Law and the Elements of the World. An Exegetical Study in Aspects of Paul's Teaching* (Kampen 1964).
- Barret, C. K., *A Commentary of the Epistle to the Romans* (Black) (London 1957).  
— 'The Apostles in and after the New Testament', SEA 21 (1957) 30-49.  
— *From First Adam to Last. A Study in Pauline Theology* (London 1962).

- 'Cephas and Corinth', en *Abraham, unser Vater*. Festschrift O. Michel (Leiden 1963) 1-12.
- *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Black) (London 1968).
- Barth, K., *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (München 1946).
- *Rechtfertigung und Recht*, 3 ed. (Zürich 1948).
- *Christus und Adam nach Röm. 5*. Ein Beitrag zur Frage nach dem Menschen und der Menschheit (Zürich 1952).
- *Die Auferstehung der Toten*. Eine akademische Vorlesung über 1 Kor. 15, 4 ed. (Zürich 1953).
- *Der Römerbrief*, 10 ed. (München 1967).
- Barth, M., *Das Abendmahl- Passamahl, Bundesmahl und Messiasmahl* (Zürich 1945).
- *Der Augenzeuge* (Zürich 1946).
- *Israel und die Kirche im Brief des Paulus an die Epheser* (München 1959).
- Barth, M. - Barret, C. K. y otros, *Foi et salut selon S. Paul*. Epitre aux Romains 1.16 (Roma 1970).
- Barthling, W., 'The New Creation in Christ: A Study of Pauline en Khristōi Formula', *ConcThM* 21 (1950) 401-18.
- 'The Congregation of Christ- A Charismatic Body. An exegetical Study of 1 Corinthians 12', *ConcThM* 40 (1969) 67-80.
- Bartsch, H. W., 'Der korinthische Missbrauch des Abendmahls', en *Entmythologisierende Auslegung* (Hamburg-Bergsteet 1962).
- Batey, R., 'The mia sárks Union of Christ and the Church', *NTS* 13 (1966) 270-81.
- *New Testament Nuptial Imaginery* (Leiden 1971).
- Baudissin, W., *Kyrios als Gottesname* (Giessen 1929).
- Bauer, K. A., *Leiblichkeit das Ende aller Werke Gottes*. Die Bedeutung des Menschen bei Paulus (Gütersloh 1971).
- Bauer, W., *Der Wortgottesdienst der ältesten Christen* (Tübingen 1930).
- Baulès, R., *L'Evangile puissance de Dieu*. Commentaire de l'épître aux Romains (Paris 1968).
- *L'insondable richesse du Christ*. Etudes des thèmes de l'Épître aux Ephésiens (Paris 1971).
- Baumann, R., *Mitte und Norm des Christlichen*. Eine Auslegung von 1 Korinther 1, 1-3, 3 (Münster 1968).
- Baumert, N., *Täglich sterben und auferstehen*. Der Literalssinn von 2 Kor. 4.12-5.10 (München 1973).
- Baumgarten, J., *Paulus und die Apokalyptik* (Neukirchen 1975).
- Baur, F. Chr., 'Die Christuspartei in der Korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der alten Kirche, der Apostel Paulus im Rom', *Tübinger Zeitschrift für Theologie* (1831) Heft, 4, 61-206.
- *Paulus, der Apostel Jesu Christi* (Stuttgart 1845).
- *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte* (Tübingen 1853).
- *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie* (Leipzig 1864).
- Beasley-Murray, G. R., *Die christliche Taufe*. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart (Kassel 1968).
- Becker, J., *Das Heil Gottes* (Göttingen 1964).
- Behm, J., *Der Begriff diathéke im Neuen Testament* (Leipzig 1912).
- Ben-Chorin, S., *Paulus*. Der Völkerapostel in jüdischer Sicht (München 1971).
- Benoit, P., 'L'horizon paulinien de l'épître aux Ephésiens', *RB* 46 (1937) 342-61.
- 'L'unité de l'Eglise selon l'épître aux Ephésiens', *Stud. Paul. Congr.* I, 63-64.
- 'Corps, tête et plérôme dans les épîtres de la captivité', *RB* 63 (1956) 5-44.

- Bertrams, H., *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus* (Münster 1913).
- Best, E., *One Body in Christ. A Study in the Relationship of the Church to Christ in the Epistles of the Apostel Paul* (London 1955).
- Betz, H. D., *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament* (Tübingen 1967).
- *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition. Eine exegetische Untersuchung zu seiner Apologie 2 Korinther 10-13* (Tübingen 1972).
- 'Geist, Freiheit und Gesetz. Die Botschaft des Paulus an die Gemeinde in Galatien', ZThK 71 (1974) 78-93.
- Betz, O., 'Felsenmann und Felsengemeinde', ZNW 48 (1957) 53-65.
- Bieder, W., *Ekklesia und Polis im Neuen Testament und in der Alten Kirche, zugleich eine Auseinandersetzung mit Erik Petersons Kirchenbegriff* (Zürich 1941).
- 'Das Geheimnis des Christus nach dem Epheserbrief', ThZ 11 (1955) 329-43.
- *Die Berufung im Neuen Testament* (Zürich 1961).
- *Die Verheissung der Taufe im Neuen Testament* (Zürich 1966).
- Biedermann, H. M., *Die Erlösung der Schöpfung beim Apostel Paulus* (Würzburg 1940).
- Binder, H., *Der Glaube bei Paulus* (Berlin 1968).
- 'Versöhnung als die Grosse Wende', TZ 29 (1973) 305-12.
- Bittlinger, A., *Charisma und Amt* (Stuttgart 1936).
- Black, M., 'The Pauline Doctrine of the second Adam', SJTh 7 (1954) 170-79.
- Blanck, J., *Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung* (München 1968).
- 'Eucharistie und Kirchengemeinschaft nach Paulus', US (Niederalt.) 22 (1968) 172-83.
- Bläser, P., *Das Gesetz bei Paulus* (Münster 1941).
- Boers, H. W., *The Diversity of NT Christological Concepts and the Confession of Faith* (Bonn 1962).
- Bone, M. L., *Paul's Use of the Old Testament* (Edinburgh 1957).
- Bonnard, P., *Jesu Christ édifiquant son église. Le concept d'édification dans le NT* (1948).
- *L'Épître de S. Paul aux Philippiens* (CNT) (Neuchâtel-Paris 1950).
- *L'Épître de S. Paul aux Galates* (CNT) (London 1953).
- 'L'Eglise Corps de Christ dans le Paulinisme', RScTh 8 (1958) 268-82.
- Bonsirven, J., *Exégèse rabbinique et exégèse Paulinienne* (Paris 1938).
- Bornkamm, G., *Die Vorgeschichte des sogenannten zweiten Korintherbriefes*, SHA (1961) 2, GA IV, 162 ss.
- *Gesammelte Aufsätze*, I, 5 ed. (München 1966); II, 2 ed. (München 1963).
- 'Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie', GA I, 123-32.
- 'Taufe und neues Leben bei Paulus', GA I, 34-50.
- 'Der köstlichere Veg', GA I, 93-112.
- 'Die Erbauung der Gemeinde als Leib Christi', GA I, 113-23.
- 'Christus und die Welt in der urchristlichen Botschaft', GA I, 157-72.
- 'Herrenmahl und Kirche bei Paulus', GA II, 138-76.
- 'Zum Verständnis des Christus-Hymnus Phil. 2, 6-11', GA II, 177-87.
- *Paulus* (Stuttgart 1969).
- Borse, U., *Der Standort des Galaterbriefes* (Bonn 1972).
- Bousset, W., *Hauptprobleme des Gnosis* (Göttingen 1907).
- *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus* (Göttingen 1913).
- Bousset, W. - Gressmann, H., *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 4 ed. (Tübingen 1964).
- Boutier, M., *En Christ. Etude d'exégèse et de théologie pauliniennes* (Paris 1962).

- Bover, J. M., 'De mystica unione «in Christo Jesu» secundum B. Paulum', *Bibl* 1 (1920) 309-26.  
 — *Teologia de San Pablo*, 4 ed. (Madrid 1967).
- Brandenburger, E., *Adam und Christus*. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm. 5.12-21 (1 Kor. 15) (Neukirchen 1962).  
 — *Fleisch und Geist*. Paulus und die dualistische Weisheit (Neukirchen 1968).
- Brandt, W., *Dienst und Dienen im Neuen Testament* (Gütersloh 1931).
- Braumann, G., *Vorpaulinische christliche Taufverkündigung bei Paulus* (Stuttgart 1962).
- Braun, H., 'Römer 7,7-25 und das Selbstverständnis des Qumran-Frommen', *ZThK* 56 (1959) 1-18.  
 — *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*. Jesu von Nazareth und die essenische Qumramsekte (Tübingen 1966).  
 — *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, 2 ed. (Tübingen 1967).
- Bring, R., *Christus und das Gesetz*. Die Bedeutung des Gesetzes des Alten Testaments nach Paulus und sein Glauben an Christus (Leiden 1969).
- Brosch, J., *Charisma und Ämter in der Urkirche* (Bonn 1951).
- Brockhaus, U., *Charisma und Amt*. Die paulinischen Charismenlehre auf den Hintergrund der fruchristlichen Gemeindefunktionen (Wuppertal 1972).
- Bruce, F. F., *Commentary on the Epistles to the Ephesians and Colossians* (CIN) (London 1957).
- Bruders, H., *Die Verfassung der Kirche von der ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr.* (Mainz 1904).
- Brun, L., 'Der kirchliche Einheitsgedanke im Urchristentum', *ZStH* 14 (1937) 86-127.
- Buckley, T. W., *The Phrase 'Firstborn of Every creature' (Colossians I, 15), in the Light of its Hellenistic and Jewish Background*, Dis. (Roma 1962).
- Büchsel, F., *Des Geist Gottes im Neuen Testament* (Gütersloh 1926).  
 — '«In Christus» bei Paulus', *ZNW* 42 (1949) 141-58.
- Bultmann, R., *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* (Göttingen 1910).  
 — 'Kirche und Lehre im Neuen Testament', *ZdZ* 7 (1929) 9-43.  
 — 'Römer 7 und die Anthropologie des Paulus', *Imago Dei*. Festschrift G. Krüger (Giessen 1932) 53-62.  
 — *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann* (Berlin 1954).  
 — *Geschichte und Eschatologie* (Tübingen 1958).  
 — *Glauben und Verstehen*, I, 3 ed. (Tübingen 1958); II, 2 ed. (Tübingen 1958).  
 — 'Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus', *GV* I, 188-213.  
 — 'Adam und Christus nach Röm. 5', *ZNW* 50 (1959) 145-65.  
 — *Exegetische Probleme des zweiten Khorintherbriefes*, 2 ed. (Darmstadt 1963).  
 — *Zeit und Geschichte*. Festschrift R. Bultmann (Tübingen 1964).  
 — 'DIKAIOSYNE THEOU', *JBL* 83 (1964) 12-16.  
 — *Theologie des Neuen Testaments*, 5 ed. (Tübingen 1965).  
 — 'Jesus und Paulus', en *Exegetica* (Tübingen 1967) 210-29.
- Buonaiuti, E., 'Christologie und Ecclesiologie bei Sankt Paulus', *Era* 8 (1940-41) 295-335.
- Burger, Ch., *Jesus als Davidsohn*. Eine Traditionsgeschichtliche Untersuchung (Göttingen 1970).  
 — *Schöpfung und Versöhnung*. Studien zum liturgischen Gut in Kolosser- und Epheserbrief (Neukirchen 1975).
- Burton, E. D., *A critical and exegetical Commentary on the Epistle of the Galatians* (ICC) (Edinburgh 1921).



- Bussmann, C., *Themen der paulinischen Missionspredigt auf dem Hintergrund der spätjüdischhellenistischen Missionsliteratur* (Bern 1971).
- Caird, G. B., *Principalities and Powers. A Study in pauline Theology* (Oxford 1956).
- Cambier, J., 'Connaissance charnelle et spirituelle du Christ dans 2 Cor. 5.16', en *Littérature et Théologie pauliniennes* (Paris 1960) 72-92.  
 — 'La signification Christologique d'Eph. IV. 1-10', NTS 9 (1962) 262-75.  
 — 'La bénédiction d'Eph. I.3-14', ZNW 54 (1963) 58-104.
- Campbell, J. O., 'God's People and the Remnant', SJTh 3 (1950) 78-85.
- Campanhausen, H. F., von, 'Der urchristliche Apostelbegriff', StTh 1 (1947) 119; 2 (1948) 96-130.  
 — 'Tradition und Geist im Urchristentum', StudGen 4 (1951) 351 ss.  
 — *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in der ersten drei Jahrhunderten*, 2 ed. (Tübingen 1963).  
 — *Aus der Frühzeit des Christentums. Studien zum Kirchengeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts* (Tübingen 1963).
- Carrington, Ph., *The Early Christian Church* (Cambridge 1957).
- Casciaro, J. M., 'El concepto de «Ekklesia» en el A. Testamento', EstB 25 (1966) 312-48; 26 (1967) 4-37.
- Cerfaux, 'Les «saints» de Jérusalem', ETHL 2 (1925) 510-29.  
 — 'L'Eglise et le Règne de Dieu d'après Saint Paul', ETHL 2 (1925) 181-98.  
 — 'Saint Paul et l'unité de l'Eglise', NRTh 55 (1926) 657-73.  
 — *La communauté apostolique* (Paris 1943).  
 — *La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, 2 ed. (Paris 1948).  
 — *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, 2 ed. (Paris 1954).  
 — 'Pour l'Histoire du titre Apostolos dans le Nouveau Testament', RSR 48 (1960) 76-92.  
 — *Le Chrétien dans la théologie paulinienne* (Paris 1962).
- Cerfaux, L., y otros, *L'attente du Messie* (Paris 1958).
- Cerny, E. A., *Firstborn of Every Creature* (Col. 3, 15) (Baltimore 1938).
- Clifton, J. P., *The Pauline Notion of Justification in the Light of recent Literature* (Roma 1971).
- Cole, C., *The new Temple. A Study in the origins of the catechetical 'Form' of the Church in the New Testament* (London 1950).
- Colpe, C., 'Zur Leib-Christi Vorstellung im Epheserbrief', en *Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift J. Jeremias* (Berlin 1960) 171-87.  
 — *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes von gnostischen Erlösermythus* (Göttingen 1961).
- Collange, J. F., *L'épître de saint Paul aux Philippiens* (Neuchâtel 1973).
- Congar, Y., *Le Mystère du Temple* (Paris 1958).
- Conzelmann, H., *Die kleineren Briefe des Apostels Paulus* (NTD), 10 ed. (Göttingen 1965).  
 — *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (München 1968).  
 — *Der erste Brief an die Korinther* (Meyer) (Göttingen 1969).
- Coppens, J., 'L'Eglise nouvelle alliance de Dieu avec son peuple', en Gilet, *Origines*, 13-21.  
 — 'La christologie de Saint Paul', en *L'Attente*, 139-53.
- Crabb, R. W., *The kephalè Concept in the Pauline Tradition with special Emphasis on Colossians*, Dis. (San Francisco 1966).
- Craig, C. T., *The One Church in the Ligth of the New Testament* (New York 1951).  
 — 'Sōma Christou', en S. E. Johnson (ed.), *The Joy of Study* (1951) 73-83.
- Cramer, A. W., *Stoicheia tou kosmou*. Interpretatie van een nieuwtestamentische term (Nieuwkoop 1961).

- Crouch, J. E., *The Origin and Intention of Colossian Haustafel* (Göttingen 1972).
- Cullmann, O., *The Bride of Christ. An Inquiry into the nuptial Element of in Early Christianity* (London 1940).
- *Königsherrschaft Christi und Kirche in Neuen Testament* (Zürich 1941).
  - *Christus und die Zeit* (Zürich 1946).
  - *Les premières confessions de foi chrétienne* (Paris 1948).
  - *Der Staat im Neuen Testament*, 2 ed. (Tübingen 1961).
  - *Urchristentum und Gottesdienst*, 4 ed. (Stuttgart 1962).
  - *Die Christologie des Neuen Testament*, 4 ed. (Tübingen 1966).
  - 'Eschatology and Mission in the New Testament', en Dodd, *Background*, 409-22.
- Chadwich, H., *The Circle and the Ellipse. Rival concepts of Authority in the Early Church* (1959).
- Champion, L. G., *The Church of the New Testament* (London 1951).
- Dahl, N. A., *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums* (Oslo 1941).
- 'Die Mesianität Jesu bei Paulus', en *Studia Paulina in honorem J. de Zwann* (Haarlem 1953) 83-95.
  - 'Formgeschichtliche Beobachtungen zur Christusverkündigung in der Gemeindepredigt', en *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann* (Berlin 1954) 7-8.
  - 'Der gekreuzigte Messias', en Ristow, H. - Mathiae, K. (ed.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlin 1960) 149-69.
- Dahl, N. A., y otros, *Kürze Auslegung des Epheserbriefes* (Göttingen 1965).
- Danielou, J., *Théologie du Judeochristianisme* (Paris-Tournai 1958).
- Daube, D., *The New Testament and Rabbinic Judaism* (London 1956).
- Dautzenberg, D., *Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur in ersten Korintherbrief* (Stuttgart 1975).
- Davies, W. D., *Paul and Rabbinic Judaism* (London 1955).
- Deichgräber, R., *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen* (Göttingen 1967).
- Deissmann, A., *Die neutestamentliche Formel «in Christo Jesu»* (Marburg 1892).
- Deissner, K., *Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus* (Leipzig 1912).
- *Paulus und die Mystik seiner Zeit*, 2 ed. (Leipzig 1921).
- Delorme, J. (ed.), *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento* (Madrid 1975).
- Delling, G., *Das Zeitverständnis des Neuen Testament* (Gütersloh 1940).
- *Der Gottesdienst im Neuen Testament* (Göttingen 1952).
  - *Die Taufe im Neuen Testament* (Berlin 1963).
  - *Die Zueignung des Heils in der Taufe. Eine Untersuchung zum neutestamentlichen «Taufen auf den Namen»* (Berlin 1963).
  - 'Merkmale der Kirche nach dem Neuen Testament', NTS 13 (1966) 297-316.
- Descamps, A., y otros, *Litterature et Théologie pauliniennes* (Paris 1960).
- Dewailly, L. M., *La jeune église de Thessalonique* (Paris 1963).
- Dibelius, M., *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus* (Göttingen 1909).
- *An die Thessalonicher I-II. An die Philipper* (Hdb). 3 ed. (Tübingen 1937).
  - *Paulus und die Mystik seiner Zeit* (München 1941).
- Dibelius, M. - Greeven, V., *An die Kolosser, Epheser, an Philemon* (Hdb), 3 ed. (Tübingen 1953).

- Dibelius, M. - Conzelmann, H., *Die Pastoralbriefe* (Tübingen 1966).
- Dieckmann, H., *Die Verfassung der Urkirche*. Dargestellt auf Grund der Paulusbriefe und der Apostelgeschichte (Berlin 1923).
- Dillensberger, J., *Der neue Gott*. Ein biblisch-theologischer Versuch über dem Epheserbrief (Salzburg 1935).
- Dinkler, E., 'Zum Problem der Ethik bei Paulus', *ZThK* 49 (1952) 187-200.  
— 'Prädestination bei Paulus. Exegetische Bemerkungen zum Römerbrief', en *Festschrift G. Dehn* (Neukirchen 1957) 81-102.
- Dobschütz, E. von, *Die urchristlichen Gemeinden*. Sittengeschichtliche Bilder (Leipzig 1902).  
— *Probleme des apostolischen Zeitalters* (Leipzig 1904).  
— *Die Thessalonicherbriefe* (Göttingen 1909).  
— 'Die Kirche des Urchristentums', *ZNW* 28 (1929) 107-18.
- Dodd, Ch. H., *The Epistle of Paul to the Romans* (Moffatt) (London 1932).  
— *The apostolic Preaching and its developments* (Edinburgh 1963).  
— *The Background of the New Testament and its Eschatology*. Studies in honor of Ch. H. Dodd. Ed.: W. D. Davies - D. Daube (Cambridge 1964).
- Dölger, F. J., *Sphragis*. Eine altchristliche Taufbezeichnung und ihre Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums (Paderborn 1911).
- Drane, J. W., *Libertine or Legalist? A Study in the Theology of the Mayor Pauline Epistles* (London 1975).
- Dubarle, A. M., 'Le péché originel dans St. Paul', *RSPTh* 40 (1956) 162-92.
- Dülmen, A. von, *Die Theologie des Gesetztes bei Paulus* (Stuttgart 1968).
- Duncan, G. S., *The Epistle of Paul to the Galatians* (Moffatt), 6 ed. (London 1948).
- Dupont, J., *Gnosis*. La connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul (Paris 1949).  
— 'Jesus-Christ dans son abaissement et son exaltation d'après Phil. 2, 6-11', *RSR* 37 (1950) 500-14.  
— *L'union avec le Christ suivant Saint Paul I, «Avec le Christ» dans la vie future* (Bruges 1952).  
— *La réconciliation dans la théologie de Saint Paul* (Paris 1953).
- Easton, B. S., 'The Church in the New Testament', *ATHr* 22 (1940) 157-68.
- Eck, O., *Urgemeinde und Imperium* (Gütersloh 1940).
- Eckert, J., *Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief* (Regensburg 1971).
- Ehrhardt, A., 'Creatio ex nihilo', en *The Framework of the New Testament Stories* (Manchester 1964) 200-33.
- Eichhloz, G., *Was heisst charismatische Gemeinde? 1 Kor. 12* (München 1960).  
— *Die Theologie des Paulus im Umriss* (Neukirchen 1972).
- Eichrodt, W., *Theologie des Alten Testament I*, 6 ed. (Stuttgart 1959).
- Eltester, F. W., *Eikon im Neuen Testament* (Berlin 1958).
- Ellis, E., *Paul's Use of the Old Testament* (Edinburgh 1957).
- Ernst, J., *Die eschatologische Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments* (Regensburg 1967).  
— 'Amt und Autorität im Neuen Testament', *ThGl* 57 (1968) 170-83.  
— 'Significado del cuerpo eucarístico de Cristo para la unidad de la Iglesia y del cosmos', *Conc* 40 (1968) 618-28.  
— *Pleroma und Pleroma Christi*. Geschichte und Deutung eines Begriffs der paulinischen Antilegomena (Regensburg 1970).
- Everling, O., *Die paulinische Angelologie und Dämonologie* (Göttingen 1888).
- Ewald, P., *Der Brief des Paulus an die Philipper* (Zahn) (revisada por G. Wohlenberg), 4 ed. (Leipzig 1923).

- Farrer, A. M., 'The Ministry in the New Testament', en K. E. Kirk (ed.), *The Apostolic Ministry*, 2 ed. (London 1947) 113-82.
- Feret, H. M., *Pierre et Paul à Antioche et à Jerusalem*. Le «conflict» des deux Apôtres (Paris 1955).
- Fernandes da Cruz, C., *Analisis exegetica calicis eucharistici formulae paulinae 1 C 11, 25, sub luce conceptum biblicorum «sanguinis Christi» et «Novi Foederis»*, Dis. (Roma 1959).
- Feuillet, A., 'L'église plérôme du Christ d'après Eph. 1, 23', *NRTh* 78 (1956) 449-72.
- '«La Création de l'Univers» dans le Christ d'après l'Épître aux Colossiens (I, 16 s.)', *NTS* 12 (1965) 1-9.
- 'L'hymne Christologique de l'Épître aux Philippiens (II, 6-11)', *RB* 62 (1965) 352-80; 481-507.
- *Le Christ, sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes* (Paris 1966).
- Fischer, K. M., *Tendenz und absicht des Epheserbriefes* (Göttingen 1973).
- Fitzmyer, J. A., *Teología de San Pablo* (Madrid 1975).
- Flew, R. N., *Jesus and his Church*. A Study of the idea of Ekklesia in the New Testament, 2 ed. (London 1943).
- Foerster, W., *Herr ist Jesus*. Herkunft und Bedeutung des urchristlichen Kyrios-Bekenntnisses (Gütersloh 1924).
- Fraine, J. de, *Adam et son linage* (Bruxelles 1958).
- Frame, J. E., *Epistles of st. Paul to the Thessalonians* (IGG) (Edinburg 1924).
- Freundorfer, J., *Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus*. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung über Römerbrief 5, 12-21 (Münster 1927).
- Friedrich, A., *The Apostle and his Message* (Upsala-Leipzig 1947).
- *Der Brief an die Philipper* (NTD), 9 ed. (Göttingen 1962).
- Friedrich, G., *Amt und Lebensführung*. Eine Auslegung von 2 Kor. 6.1-10 (Neukirchen 1963).
- Fuchs, E., *Christus und der Geist bei Paulus* (Leipzig 1936).
- Gabathuler, H. J., *Jesus Christus. Haupt der Kirche - Haupt der Welt*. Der Christushymnus Kolosser 1, 15-20 in der theologischen Forschung der letzten 130 Jahre (Zürich 1965).
- Gächter, P., 'Zum Pneumabegriff des hl. Paulus', *ZKTh* 53 (1929) 345-408.
- 'Petrus in Antiochien (Galater 2.11-14)', *ZKTh* 72 (1950) 177-212.
- Gärtner B., *The Temple and the Community in Qumram and the New Testament* (Cambridge 1965).
- Gaugler, E., *Das Abendmahl in NT* (Zürich 1943).
- Gäumann, N., *Taufe und Ethik*. Studien zu Röm. 6 (München 1967).
- Gerhardson, B., 'Die Boten Gottes und die Apostel Christi', *SEA* 27 (1962) 89-131.
- Georgi, D., *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief* (Neukirchen 1964).
- 'Der vorpaulinische Hymnus Phil. II, 6-11', en *Zeit und Geschichte*. Festschrift R. Bultmann (Tübingen 1964) 263-93.
- *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem* (Hamburg 1965).
- Gewiss, J., 'Die Begriffe pleroun und pleroma im Kolosser- und Epheserbrief', en *Wort des Lebens*. Festschrift J. Meinertz (Münster 1951) 128-41.
- Gibbs, J. G., *Creation and Redemption*. A Study in Pauline Theology (Leiden 1971).
- 'The Cosmic Scope of Redemption According to Paul', *Bibl* 56 (1975) 13-29.
- Giblet, J., y otros, *Aux Origines de l'église* (Bruges-Paris 1966).
- Giblin, C. H., *The Threat of Faith*. An Exegetical and Theological Reexamination of 2 Thessalonians 2 (Roma 1967).

- Gieraths, H. K., *Knechtschaft und Freiheit der Schöpfung*. Eine historisch-exegetische Untersuchung zu Röm. 8.19-22, Dis. (Bonn 1956).
- Gloege, G., *Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament* (Gütersloh 1929).
- Gloel, J., *Der Heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus* (Halle 1888).
- Gnilka, J., 'Geistliches Amt und Gemeinde nach Paulus', *Kairos* 11 (1969) 95-104.
- 'Christus unser Friede - ein Friedens - Erlöserlied in Eph. 2, 14-17', en *Die Zeit Jesu*. Festschrift H. Schlier (Freiburg-Basel-Wien 1970) 190-207.
- *Der Epheserbrief* (Freiburg 1971).
- 'Das Kirchenmodell des Epheserbriefes', *BZ* 15 (1971) 161-84.
- González Lamadrid, A., '«Ipse est pax nostra»', *EstB* 28 (1969) 209-61; 29 (1970) 101-36, 227-66.
- González Ruiz, J. M., 'Función pleromática de la iglesia', en *XIII Semana Bíblica Española* (Madrid 1952) 71-110.
- 'Dimensiones cósmicas de la soteriología paulina', en *XIV Semana Bíblica Española* (Madrid 1954) 70-102.
- 'Sentido comunitario-eclesial de algunos sustantivos abstractos en San Pablo (agápe, pístis, teléiotes, klesis)', *SacP* 2 (1959) 322-41.
- 'Pedro en Antioquía, Jefe de toda la Iglesia, según Gál. 2.11-14', *EstB* 21 (1962) 75-81.
- *Epístola de S. Pablo a los Gálatas* 2 ed. (Madrid 1971).
- Goossens, W., *L'Eglise corps du Christ d'après Saint Paul*. Etude de Theologie biblique (Paris 1949).
- Goppelt, L., *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert* (Gütersloh 1954).
- 'Apokalyptik und Typologie bei Paulus', *ThLZ* 89 (1964) 1-44.
- *Typos*. Die typologische Deutung des Neuen Testaments, 2 ed. (Darmstadt 1966).
- 'Paulus und die Heilsgeschichte. Schlussfolgerungen aus Röm. 4 und 1 Kor. 10.1-13', *NTS* 13 (1966) 31-42.
- Grabner-Haider, A., *Paraklese und Eschatologie bei Paulus*. Mensch und Welt im Anspruch der Zukunft Gottes (Münster 1968).
- Grau, F., *Der neutestamentliche Begriff Khárisma, seine Geschichte und seine Theologie*. Disertación a máquina (Tübingen 1946).
- Greeven, H., *Gebet und Eschatologie im NT* (Gütersloh 1931).
- 'Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus. Zur Frage der Ämter im Urchristentum', *ZNW* 44 (1952-53) 1-15.
- 'Die Geistesgaben bei Paulus', *WuD* 6 (1959) 11-20.
- Grosheide, F. W., *Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (NIC) (London 1953).
- Grundmann, W., *Der Begriff der Kraft in der neutestamentlichen Gedankenwelt* (Stuttgart 1932).
- *Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu und ihre religionsgeschichtliche Voraussetzungen* (Erfurt 1938).
- '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) 171-92.
- Guardia, R., *Pneúma hágion en 1 Tesalonicenses*, Dis. (Roma 1968-69).
- Güemes, A., *La Libertad en S. Pablo*. Un estudio sobre la eleutheria paulina (Pamplona 1971).
- Gundry, R. H., *Sōma in biblical theology*. With Emphasis on Pauline Anthropology (Cambridge 1976).
- Gunkel, H., *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus* (Göttingen 1909).

- Gunther, J. J., *St. Paul's Opponents and their Background. A Study of Apocalyptic and Jewish Sectarian Teachings* (Leiden 1973).
- Gutbrod, W., *Die paulinische Anthropologie* (Stuttgart 1934).
- Gutiérrez, P., *La paternité spirituel selon Saint Paul* (Paris 1968).
- Güttgemanns, E., *Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur Paulinischen Christologie* (Göttingen 1966).
- Gyllenberg, R., *Rechtfertigung und Alten Testament bei Paulus* (Stuttgart 1973).
- Hacht, E., *The organization of the Early Christian Churches* (London 1888).
- Hahn, F., *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* 2 ed. (Neukirchen 1965).
- *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im Frühen Christentum*, 3 ed. (Göttingen 1966).
- *Der urchristlicher Gottesdienst* (Stuttgart 1970).
- 'Der Apostelamt im Urchristentum. Seine Eigenart und seine Voraussetzungen', *KuD* 20 (1974) 54-77.
- *Die Anfänge der Kirche im Neuen Testament* (Göttingen 1967).
- Hahn, T. W., *Das Mitsterben und Mitaufstehen mit Christus bei Paulus*. (Gütersloh 1937).
- Hainz, J., *Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung* (Regensburg 1972).
- 'Zum Amtsverständnis beim Paulus, Grundlagen und Perspektiven', *ThGl* 61 (1971) 79-87.
- (ed.), *Kirche im Werden* (Paderborn 1976).
- Hamilton, H. F., *The People of God* (Oxford 1912).
- Hamilton, N. Q., *The Holy Spirit and Eschatology in Paul* (Edinburgh 1957).
- Hanson, A. T., *Studies in Paul's Technique and Theology* (London 1974).
- Hanson, St., *The Unity of the Church in the New Testament* (Upsala 1946).
- Harnack, A. von, *Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterthum. Uebersetzung... besorgt und mit Excursen versehen von A. Harnack* (Giessen 1883).
- *Die Lehre der zwölf Apostel nebs Untersuchungen zu ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und Kirchenrechts* (Leipzig 1884).
- *Das Wesen des Christentums* (Leipzig 1900).
- *Lehrbuch der Domengeschichte I*, 4 ed. (Tübingen 1904).
- 'Verfassung', *PRE* 20 (1908) 508-64.
- *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, 4 ed. (Leipzig 1924).
- Haufe, G., *Die Sittliche Rechtfertigungslehre des Paulus* (Halle 1957).
- Haupt, E., *Zum Verständnis des Apostolats im Neuen Testament* (Halle 1895-96).
- *Der Brief an die Epheser* (Meyer), 2 ed. (Göttingen 1902).
- Havet, J., 'Christ collectif ou Christ individuel en 1 Cor. XII, 12?', *ETL* 23 (1947) 499-520.
- 'La doctrine paulinienne du corps du Christ', en *Recherches Bibliques*, V (Bruges-Paris 1960) 185-216.
- Hegermann, H., *Die Vorstellung von Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum* (Berlin 1961).
- Heidland, H. W., *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit* (Stuttgart 1936).
- Heinrici, C. F. G., *Des zweite Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinther* (Berlin 1887).
- *Der erste Brief an die Korinther* (Meyer), 8 ed. (Göttingen 1896).
- Heitmüller, W., *In Namen Jesu. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristliche Taufe* (Göttingen 1903).

- *Taufe und Abendmahl im Urchristentum* (Tübingen 1911).
- Hempel, J., *Gott und Mensch im Alten Testament*. Studie zur Geschichte der Frömmigkeit (Stuttgart 1926).
- *Das Ethos des AT* (Berlin 1938).
- Heneeken, B., *Verkündigung und Prophetie im ersten Thessalonicherbrief*. Ein Beitrag zur Theologie des Wortes Gottes (Stuttgart 1969).
- Hering, J., *La seconde épître de Saint Paul aux Corinthiens* (CNT) (Neuchâtel-Paris 1958).
- *Le Royaume de Dieu et sa venue* (Neuchâtel 1959).
- *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens* (CNT), 2 ed. (Neuchâtel-Paris 1959).
- Hermann, I., *Kyrios und Pneuma*. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefen (München 1961).
- Herold, G., *Zorn und Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*. Eine Untersuchung zu Röm. 1.16-18 (Bern 1973).
- Hester, J. D., *Paul's Concept of Inheritance*. A Contribution to the Understanding of Heilsgeschichte (London 1968).
- Hierzenberger, G., *Weltbewertung bei Paulus nach 1 Kor. 7.29-31*. Eine exegetische Studie (Düsseldorf 1967).
- Higgins, A. J. B., *The Lord's Supper in the New Testament* (London 1952).
- Hockel, A., *Christus der Erstgeborene*. Zur Geschichte der Exegese von Kol. 1, 15 (Düsseldorf 1965).
- Hoffmann, P., *Die Toten in Christus*. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie (Münster 1969).
- Holtzmann, H. J., *Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe auf Grund einer Verwandtschaftsverhältnisses* (Leipzig 1972).
- Holl, K., 'Der Kirchenbegriff des Paulus in seinen Verhältnis zu dem der Urgemeinde', SPAW (Berlin 1921) 920-47.
- Hovard, G., 'The Head/Body Metaphors of Ephesians', NTS 20 (1974) 350-56.
- Howard, J. K., '«...into Christ»: A Study of the Pauline Concept of Baptismal Union', ExpT (1987) 147-51.
- Hoyle, P. B., *The Holy Spirit in St. Paul* (London 1927).
- Huby, J. - Lyonnet, St., *Saint Paul. Epître aux Romains* (Paris 1957).
- Imschoot, P. van, *Teologia del Antigo Testamento* (Madrid 1969).
- Isebaert, J., *Greek Baptismal Terminology* (Nijmegen 1962).
- Jacob, E., *Theologie de l'Ancien Testament* (Neuchâtel 1968).
- Jeremias, J., *Jesu als Weltvollender* (Gütersloh 1930).
- 'Der Gedanke des heiligen Restes im Spätjudentum und der Verkündigung Jesu', ZNW 42 (1949) 184-94.
- *Abba*. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte (Göttingen 1966).
- *Die Abendmahlsworte Jesu* (Göttingen 1967).
- *Teologia del Nuevo Testamento*, I. La predicación de Jesús (Salamanca 1974).
- 'Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen', *Studia Paulina*, 146-54.
- Jewet, R., *Paul's Anthropological Terms* (Leiden 1971).
- Jülicher, A., *Paulus und Jesus* (Tübingen 1907).
- Jüngel, E., *Paulus und Jesus*. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie (Tübingen 1962).
- Kaiser, M., *Die Einheit der Kirchengewalt nach den Zeugnis des Neuen Testaments und der apostolischen Väter* (München 1956).
- Kamlah, E., *Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament* (Tübingen 1964).

- Käsemann, E., *Leib und Leib Christi* (Tübingen 1933).  
 — *Das wandernde Gottesvolk*. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief, 2 ed. (Göttingen 1957).  
 — *Die Legitimität des Apostels*. Eine Untersuchung zu II Korinther, 10-13; (Darmstadt 1942).  
 — 'Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus', en F. Vierung (ed.), *Zur Bedeutung des Todes Jesu*, 3 ed. (Gütersloh 1968).  
 — *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, 4 ed. (Göttingen 1965); II, 3 ed. (Göttingen 1968).  
 — 'Sätze des heiligen Rechtes', EVB II, 69-82.  
 — 'Paulus und der Frühkatholizismus', EVB II, 239-52.  
 — 'Kritische Analyse von Phil. 2, 5-11', EVB I, 51-95.  
 — 'Zum Verständnis von Römer 3, 24-26', EVB I, 96-100.  
 — 'Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre', EVB I, 11-34.  
 — 'Amt und Gemeinde in Neuen Testament', EVB I, 109-134.  
 — 'Gottesdienst am Alltag der Welt', EVB II, 198-204.  
 — 'Eine urchristliche Tauf liturgie', EVB I, 34-51.  
 — 'Gottesgerechtigkeit bei Paulus', EVB II, 181-93.  
 — 'Paulus und Israel', EVB II, 194-7.  
 — 'Das Interpretationsproblem des Epheserbrief', EVB II, 253-61.  
 — *Paulinische Perspektiven* (Tübingen 1969).  
 — 'Thas Theologische Problem des Motivs von Leibe Christi', *Paul. Perspek.*, 178-210.  
 — 'Zur paulinische Anthropologie', *Paul. Perspek.*, 9-60.  
 — 'Der gottesdienstliche Schrei nach der Freiheit', *Paul. Perspek.*, 211-36.  
 Kasting, H., *Die Anfänge der urchristlichen Mission*. Eine historische Untersuchung (München 1969).  
 Kattenbusch, F., 'Der Quellort des Kirchenidee', en *Festgabe für A. Harnack* (Tübingen 1921) 143-72.  
 Kearns, C., 'The Church the Body of Christ according to St. Paul', *IER* 91 (1959) 7-9.  
 Kehl, N., *Der Christushymnus in Kolosserbrief*. Eine motivsgeschichtliche Untersuchung zu Kol. 1, 12-20 (Stuttgart 1967).  
 Kertelge, K., *«Rechtfertigung» bei Paulus*. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsinhalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriff (Münster 1967).  
 — 'Das Apostelamt des Paulus, sein Ursprung und seine Bedeutung', *BZ* 14 (1970) 161-81.  
 — *Gemeinde und Amt im Neuen Testament* (München 1972).  
 Kilmartin, E. J., *The Eucharist in the Primitive Church* (Englewood 1965).  
 Kirchgässner, A., *Erlösung und Sünde in Neuen Testament* (Freiburg 1950).  
 Knox, W. L., *St. Paul and the Church of Gentiles*, 2 ed. (Cambridge 1961).  
 — *Life in Christ Jesus*. Reflections on Romans V-VIII (Greenwich 1962).  
 Köhler, L., *Theologie des Alten Testaments*, 4 ed. (Tübingen 1966).  
 Köster, W., *Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus* (Münster 1928).  
 Kramer, W., *Christos, Kyrios, Gottessohn*. Untersuchungen zur Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorchristlichen Gemeinden (Zürich 1963).  
 Kraus, H. J., *Die Königsherrschaft Gottes im AT* (Tübingen 1951).  
 — *Das Volk Gottes im Alten Testament* (Zürich 1958).  
 — *Gottesdienst in Israel*. Grundriss einer Geschichte des alttestamentlichen Gottesdienstes, 2 ed. (München 1962).  
 Kredel, E. M., 'Der Apostelbegriff in der neuen Exegese. Historisch-kristische Darstellung', *ZKTh* 78 (1956) 169-93, 257-305.  
 Kuhn, H. W., *Enderwartung und gegenwärtiger Heil* (Göttingen 1966).



- Kuhn, K. G., 'Das Problem der Mission in der Urchristenheit', *Ev. Mis. Zeit.* 11 (1954) 161-68.  
 — 'Der Epheserbrief im Lichte der Qumramtexte', *NTS* 7 (1960) 334-46.
- Kümmel, W. C., *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus* (Leipzig 1929).  
 — *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus* (Uppsala 1943).  
 — 'Jesus und Paulus', *Jud* 4 (1948) 1-15.  
 — 'Páresis und éndeiksis. Ein Beitrag zum Verhältnis der paulinischen Rechtfertigungslehre', *ZThK* 49 (1952) 159-60.  
 — *Einleitung in das Neue Testament*, 17 ed. (Heidelberg 1973).
- Kurzinger, J., 'Synmórhous tés eikónos tou huiou autoú (Rom. 8.29)', *BZ NF* 2 (1958) 294-99.
- Kuss, O., *Röm. 5.12-21. Die Adam-Christusparallele exegetisch und biblisch theologisch untersucht.* (Breslau 1930).  
 — *Der Römerbrief* (Lieferung 1959).  
 — *Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche* (Regensburg 1971).
- Laconca, P., *Corpo, capo e Pleroma in San Pablo* (Roma 1966).
- Lagrange, M. J., *St. Paul. Epître aus Romains* (Et. bibl.), 2 ed. (Paris 1930).  
 — *St. Paul. Epître aux Galates* (Et. bibl.), 2 ed. (Paris 1925).
- Lähnemann, J., *Der Kolosserbrief. Komposition, Situation, Argumentation* (Gütersloh 1971).
- Lamarche, P., *Christ vivant. Essai sur la christologie du Nouveau Testament* (Paris 1966).
- Langevin, P. E., *Jésus Seigneur et l'Eschatologie. Exégèse de textes prépaoliniennes* (Bruges-Paris 1967).
- Larson, E., *Christus als Vorbild* (Uppsala 1962).
- Laub, F., *Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus. Eine Untersuchung zum Wirken des Apostels beim Aufbau der Gemeinde in Thessalonike* (Regensburg 1973).
- Lechler, G. V., *Das apostolische und nachapostolische Zeitalter* (Haarlem 1851).
- Leenhart, F. J., *Etudes sur l'église dans le Nouveau Testament* (Géneve 1940).  
 — *L'Épître de Saint Paul aux Romains* (CNT) (Neuchâtel-Paris 1957).
- Legido, M., 'Primogénito. Un fragmento de cristología paulina', en *Miscelánea Manuel Cuervo López* (Salamanca 1970) 27-51.  
 — 'La iglesia entre la comunión y la tentación. Análisis exegético en torno a Ef. 2.5-7', *Salm.* 18 (1971) 205-32.  
 — 'Perspectivas sobre la comprensión paulina de la historia salvífica (1893-1972)', *Sal.* 22 (1975) 5-24.  
 — 'Interpretaciones de la eclesiología paulina y su contexto histórico (1830-1965)', *Sal.* 22 (1975) 417-55.
- Leipoldt, J., *Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte* (Leipzig 1928).
- Leuba, J. L., *L'institution et l'évenement. Les deux formes de l'oeuvre de Dieu selon de Nouveau Testament. Leur difference, leur unité* (Neuchâtel-Paris 1950).
- Lietzmann, H., *An die Galater* (Hdb), 2 ed. (Tübingen 1923).  
 — *An die Römer* (Hdb), 4 ed. (Tübingen 1933).  
 — *An die Korinther I. II.* (Hdb), 4 ed. (Tübingen 1949).
- Lightfoot, J. B., *St. Paul's Epistles to the Colossians and the Philemon*, 3 ed. (London 1879).  
 — *St. Paul's Epistle to the Galatians*, 7 ed. (London 1881).
- Ligier, C., *Péché d'Adam et péché du monde* (Paris 1960).

- Limbeck, M., *Von der Ohnmacht des Rechts*. Untersuchungen zur Gesetzeskritik des Neuen Testaments (Düsseldorf 1972).
- Lindemann, A., *Die Aufhebung der Zeit*. Geschichtsverständnis und Eschatologie im Epheserbrief (Gütersloh 1975).
- Lindskog, G., *Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken* (Uppsala-Wiesbaden 1952).
- Lindier, C. H., *Het Begrip Sarx bij Paulus* (Assen 1952).
- Linton, O., *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung* (Uppsala 1932).
- Ljungmann, H., *Pistis*. A Study of its Presuppositions and its Meaning in Pauline Use (Lund 1964).
- Loening, E., *Die Gemeindeverfassung des Urchristentums*. Eine Kirchenrechtliche Untersuchung (Halle 1888).
- Lohmeyer, E., *Diathéke*. Ein Beitrag zur Erklärung des neutestamentlichen Begriffs (Leipzig 1913).
- 'Syn Khristōi', *Festgabe für A. Deissmann* (Tübingen 1927) 48-57.
  - *Grundlagen paulinischer Theologie* (Tübingen 1929).
  - *Gottesknecht und Davidsohn*, 2 ed. (Göttingen 1953).
  - *Probleme paulinischer Theologie* (Darmstadt-Stuttgart 1954).
  - *Die Briefe an die Philipper, Kolosser und an Philemon* (Meyer), 11 ed. Beiheft von W. Schmauch (Göttingen 1956).
  - *Kyrios Jesus*. Eine Untersuchung zu Phil. 2.5-11 (Darmstadt 1961).
- Lohse, E., 'Ursprung und Prägung des christlichen Apostolates', *ThZ* 9 (1935) 259-75.
- *Martyrer und Gottesknecht*. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung von Sühntod Jesu Christi (Göttingen 1955).
  - 'Christusherrschaft und Kirche im Kolosserbrief', *NTS* 11 (1964-65) 203-16.
  - *Der Brief an die Kolosser und an Philemon* (Meyer) (Göttingen 1968).
- Löwe, R., *Kosmos und Aion*. Ein Beitrag zur heilsgeschichtlichen Dialektik des urchristlichen Weltverständnisses (Gütersloh 1935).
- Lüdemann, H., *Die Anthropologie des Apostel Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre* (Kiel 1872).
- Lütgert, W., *Freiheitspredigt und Schwärmgeister in Korinth*. Ein Beitrag zur Charakteristik des Christuspartei (Gütersloh 1908).
- *Der Römerbrief als historisches Problem*. (Gütersloh 1913).
  - *Gesetz und Geist*. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Galaterbriefes (Gütersloh 1919).
- Luz, U., *Das Geschichtsverständnis des Paulus* (München 1968).
- Lyonnet, St., *La historia de la salvación en la carta a los Romanos* (Salamanca 1967).
- Maier, F. W., *Israel in der Heilgeschichte nach Röm. 9-11* (Münster 1929).
- Malévez, L., 'L'Eglise dans le Christ. Etude de Théologie historique et théorique', *RSR* 25 (1935) 257-91.
- 'L'Eglise, Corps du Christ, sens et provenance de l'expression chez saint Paul', *RSR* 32 (1944) 27-94.
- Maly, K., *Mündige Gemeinde*. Untersuchungen zur pastoralen Führung des Apostels Paulus im 1 Korintherbrief (Stuttgart 1967).
- Manson, T. W., *The Church's Ministry* (London 1948).
- Marchel, W., *Abba, Père! La prière du Christ et des Chrétiens*. Etude exégétique sur les origines et la signification de l'invocation à la divinité comme Père, avant et dans le Nouveau Testament (Roma 1963).
- Marsch, H. G., *The Origin and Significance of the NT Baptism* (Manchester 1941).

- Martin, R. P., *An Early Christian Confession*. Phil. II, 5-11 in Recent Interpretation (London 1960).  
 — *Carmen Christi*. Phil. II, 5-11 in Recent Interpretation and in the Seating of Early Christian Worship (Cambridge 1967).
- Marxsen, W., 'Die Nachfolge der Apostel. Methodische Überlegungen zur neutestamentlichen Begründung des kirchlichen Amtes', en *Der Exeget als Theologe* (Gütersloh 1968) 75-90.
- Masson Ch., *L'épître de Saint Paul aux Colosiens* (CNT) (Neuchâtel-Paris 1950).  
 — *L'épître de Saint Paul aux Ephésiens* (CNT) (Neuchâtel-Paris 1953).  
 — *Lex deux épîtres de Saint Paul aux Thessaloniciens* (CNT) (Neuchâtel-Paris 1957).
- Mattern, L., *Das Verständnis des Gerichtes bei Paulus* (Zürich 1966).
- Matthias, W., 'Der alte und der neue Mensch in der Anthropologie des Paulus', *EvTh* 17 (1957) 385-97.
- Mayer, B., *Unter Gottes Heilsratschluss*. Prädestinationsaussagen bei Paulus (Würzburg 1974).
- Mc Kelvey, R. J., *The New Temple*. The Church in the New Testament (Oxford 1969).
- Menoud, Ph. H., *L'Eglise et les ministères selon le Nouveau Testament* (Neuchâtel-Paris 1949).
- Merck, O., *Handeln aus Glauben*. Die Motivierungen der paulinischen Ethik (Marburg 1968).
- Mercklein, H., *Christus und die Kirche*. Die theologische Grundstruktur des Epheserbriefes nach Eph. 2, 11-18 (Stuttgart 1973).  
 — 'Zur Tradition und Komposition von Eph. 2.14-18', *BZ* (1973) 73-102.
- Mersch, E., *Le Corps mystique du Christ*. Etudes de théologie historique, I-II (Louvain 1933).
- Meurer, S., *Das Recht im dienst der Versöhnung und des Friedens*. Studie zur Frage des Rechts nach den Neuen Testament (Zürich 1972).
- Meuzelaar, J. J., *Der Leib des Messias*. Eine exegetische Studie über den Gedanken von Leib Christi in den Paulusbriefen (Assen 1961).
- Michaelis, W., *Der Brief des Paulus an die Philipper* (ThHk) (Leipzig 1935).  
 — *Die Versöhnung des Alls* (Bern 1950).  
 — *Das Ältestenamt der christlichen Gemeinde im Lichte der Heiligen Schrift* (Bern 1953).  
 — 'Die biblische Vorstellung von Christus als dem Erstgeborene', *ZST* 23 (1954) 137-57.
- Michel, J. H., *The Epistle of Paul to the Philippians* (Moffatt) (London 1928).
- Michel, O., *Paulus und seine Bibel* (Gütersloh 1929).  
 — 'Die Entstehung der paulinischen Christologie', *ZNW* 28 (1929) 324-33.  
 — 'Der Christus des Paulus', *ZNW* 32 (1933) 6-31.  
 — *Das Zeugnis des Neuen Testaments von der Gemeinde* (Göttingen 1941).  
 — 'Gnadengabe und Amt', *DTh* 6 (1942) 133 ss.  
 — 'Von Gott gezeugt', Festschrift Jeremias, 3-23.  
 — *Der Brief an die Römer* (Meyer), 4 ed. (Göttingen 1966).
- Minde, H. J. van der, *Schrift und Tradition bei Paulus*. Ihre Bedeutung und Fuktion im Römerbrief (München 1976).
- Minear, P. S., *Images of the Church in the New Testament* (Philadelphia 1960).  
 — *Bilder der Gemeinde* (Kassel 1964).  
 — *The Obedience of Faith*. The Purposes of Paul in the Epistle to Romans (London 1971).
- Mittring, K., *Heilswirklichkeit bei Paulus* (Gütersloh 1929).
- Molland, E., *Das paulinische Euangelion* (Oslo 1934).
- Monnier, H., *La notion de l'apostolat des origines à Irénée* (Paris 1903).

- Montagne, G. T., *Growth in Christ. A Study in Saint Paul's Theology of progress* (Freiburg Schw. 1961).
- Montgomery Hitchcock, F. R., 'The Pleroma as the Medium of the Self-realisation of Christ', *Exp* 24 (1922) 135-50.  
— 'The Pleroma of Christ', *ChQR* 125 (1937) 1-18.
- Morris, L., *The First and second Epistles to the Thessalonians* (NIC) (London 1959).
- Mosbech, H., 'Apostolos in the New Testament', *StTh* 2 (1948-49) 176-83.
- Moule, C. F. D., 'A reconsideration of the Context of maranatha (1 Cor. 16.22)', *NTS* 6 (1959) 307-10.  
— 'The Judgment Theme in the Sacraments', en Dodd, *Background*, 464-81.
- Müller, Ch., *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Untersuchung zu Römer 9-11* (Göttingen 1964).
- Müller, U. B., *Prophetie und predigt im Neuen Testament* (Gütersloh 1975).
- Müller, W., *Anstoss und Gericht. Eine Studie zum jüdischen Hintergrund des paulinischen Skandalon-Begriffs* (München 1969).
- Munck, J., *Paulus und die Heilsgeschichte* (Copenhage 1954).  
— *Christus und Israel. Eine Auslegung von Röm. 9-11* (Copenhage 1956).
- Mundle, W., 'Das Kirchenbewusstsein der ältesten Christenheit', *ZNW* 22 (1923) 20-42.  
— *Der Glaubensbegriff des Paulus* (Leipzig 1932).
- Murphy-O'Connor, J., *La prédication selon Saint Paul* (Paris 1966).  
— *L'existence chrétien selon Saint Paul* (Paris 1974).  
— *Paul and Qumran. Studies in New Testament* (Chicago 1968).
- Murray, J., *The Epistle to the Romans I Cap. 1-8* (NIC) (London 1960).
- Mussner, F., *Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes* (Trier 1955).  
— '«Volk Gottes» in Neuen Testament', *TThZ* 72 (1962) 169-78.  
— 'El pueblo de Dios según Efesios 1, 3-14', *Conc* 2 (1965) 99-108.  
— *Der Galaterbrief* (Freiburg-Wien 1974).  
— *Theologie der Freiheit nach Paulus* (Freiburg 1976).
- Neil, W., *The Epistles of Paul to the Thessalonians* (Moffatt) (London 1950).
- Neiryneck, F., 'Doctrina de S. Pablo sobre «Cristo en nosotros» y «nosotros en Cristo»', *Conc* 50 (1969) 610-19.
- Nestle, D., *Eleutheria. Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament* (Tübingen 1967).
- Neuenzeit, P., *Das Herrenmahl* (München 1960).  
— 'Eucharistie und Gemeinde. Eine notwendige Relation nach paulinischer Theologie', *US* (Niederalt.) 25 (1970) 116-30.
- Neugebauer, F., 'Das paulinische «in Christo»', *NTS* 4 (1957-8) 124-38.  
— *In Christus. Eine Untersuchung zum paulinischen Glaubensverständnis* (Göttingen 1961).
- Niederwimmer, K., *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament* (Berlin 1966).  
— *Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des Christlichen Glaubens* (Göttingen 1975).
- Nielen, J. M., *Gebet und Gottesdienst im NT* (Freiburg 1973).
- Nygren, A., *Der Römerbrief*, trad. alem. (Göttingen 1965).
- Oepke, A., *Die Missionspredigt des Apostel Paulus. Eine biblischtheologische und religionsgeschichtliche Untersuchung* (Leipzig 1920).  
— *Der Brief des Paulus an die Galater* (ThHK), 2 ed. (Berlin 1937).  
— 'Jesu und der Gottesvolkgedanke', *Luthertum* 42 (1942) 49-61.  
— *Die kleineren Briefe des Apostels Paulus* (NTD), 2 ed. (Göttingen 1949).

- *Das neue Gottesvolk im Schriftum, Schauspiel bildender Kunst und Weltgestaltung* (Gütersloh 1950).
- 'Leib Christi oder Volk Gottes bei Paulus?', ThLZ 79 (1954) 363-68.
- Oostendorp, W., *Another Jesus. A Gospel of Jewish-Christian Superiority in II Corinthians* (Kampen 1967).
- Ortkemper, F. J., *Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus* (Stuttgart 1966).
- Osten-Sacken, P. von der, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Theologie* (Göttingen 1975).
- Otto, G., *Die mit syn verbundenen Formulierungen im paulinischen Schriftum*. Dis. (Berlin 1952).
- Paulsen, H., *Überlieferung und Auslegung in Römer 8* (Neukirchen 1974).
- Pearson, B., *The Pneumatikos-Psychikos Terminology in I Corinthians* (Cambridge 1973).
- Percy, E., *Der Leib Christi (Sōma Khristōu) in der paulinischen Homologoumena und Antilegomena* (Lind-Leipzig 1942).
- Peterson, E., *Die Kirche* (München 1929).
- *Die Kirche aus Juden und Heiden* (Salzburg 1933).
- Pfammater, J., *Die Kirche als Bau*. Eine exegetischtheologische Studie zur Ekklesiologie der Paulusbriefe (Roma 1960).
- Pfister, W., *Das Leben im Geist nach Paulus*. Der Geist als Anfang und Vollendung des christlichen Lebens (Fribourg 1963).
- Pfleiderer, O., *Der Paulinismus*. Ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie (Leipzig 1873).
- Plummer, A., *A critical and exegetical Commentary on the second Epistle of St. Paul to the Corinthians* (ICC) (Edinburgh 1915).
- Pokorny, P., 'Sōma Khristōu im Epheserbrief', EvTh 20 (1960) 456-64.
- *Der Epheserbrief und die Gnosis*. Die Bedeutung des Haupt-Glieder-Gedankens in der entstehenden Kirche (Berlin 1966).
- Popkes, W., *Christus Traditus*. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament (Zürich 1967).
- Potterie, I. de la - Lyonnet, S., *La vie selon l'Esprit du Chrétien* (Paris 1965).
- Prat, F., *La theologie de Saint Paul*, I-II (Paris 1913).
- Preisker, H., *Die urchristliche Botschaft von der Liebe Gottes in Lichte der vergleichende Religionsgeschichte* (Giessen 1930).
- *Das Ethos des Urchristentums*, 2 ed. (Gütersloh 1949).
- 'Die historische Probleme des Römerbriefs', en *Wissenschaftliche Zeitschrift der Fr. Universität Jena* 1 (1952-53) 25-30.
- Preiss, Th., *La vie en Christ* (Paris 1951).
- Prümm, K., *Diakonia Pneumatos*. Der zweite Korinthebrief als Zugang zur apostolischen Botschaft (Freiburg Er. 1967).
- Rad, G. von, *Theologie des Alten Testaments*, I-II, 5 ed. (München 1966).
- Rauer, M., *Die «Schwachen» in Korinth und Röm nach den Paulusbriefen* (Freiburg 1923).
- Rawlinson, E. J., 'Corpus Christi', en A. Deismann - G. K. A. Bell (ed.), *Mysterium Christi* (Berlin 1931) 225-44.
- Reicke, B., 'Die Verfassung der Urgemeinde im Lichte jüdischer Dokumente', ThZ 10 (1954) 95-112.
- Rese, M., 'Die Vorzüge Israels in Römer 9.4f und Eph. 2.12. Exegetische Anmerkungen zum Thema Kirche und Israel', ThZ 31 (1975) 211-22.
- Reumann, J., *Creation and New Creation*. The Past, Present and Future of God's Creative Activity (Minneapolis 1973).
- Rey, B., 'L'homme nouveau d'après S. Paul', RSPHTh 48 (1964) 603-29.

- *Creados en Cristo Jesús*. La nueva creación según San Pablo (Madrid 1968).
- Ribera, P., *Cuerpo, Cabeza y Plenitud en las epistolas de cautividad*, Dis. (Roma 1955).
- Richardson, P., *Israel in the Apostolic Church* (Cambridge 1969).
- Ridderbos, H., *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia* (NIC), 2 ed. (London 1954).
- *Paul and Jesus* (Philadelphia 1958).
- *Paulus*. Ein Entwurf seiner Theologie (Wuppertal 1970).
- Rieder, K., 'Die Entstehung und geschichtliche Bedeutung des Kirchenbegriffes', *Festschrift R. Sohm* (München-Leipzig 1908) 39-72.
- Rigaux, B., *Saint Paul. Les Epîtres aux Thessaloniens* (Et. bibl.) (Paris 1956).
- Rissi, M., *Die Taufe für die Toten* (Zürich 1962).
- *Studien zur zweiten Korintherbrief* (Zürich 1969).
- Ritschl, A., *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, I-III, 2 ed. (Bonn 1882-3).
- Roberston, A. - Plummer, A., *A critical and exegetical Commentary on the of St. Paul to the Corinthians* (ICC), 2 ed. (Edinburgh 1914)
- Robinson, J. A. T., *The Body* (London 1952).
- Roetzel, C. J., *Judgment in the Community*. A Study of the Relationship between Eschatology and Ecclesiology in Paul (Leiden 1972).
- Roloff, J., *Apostolat-Verkündigung-Kirche*. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen (Gütersloh 1965).
- Rongy, H., 'Le Christ et l'Eglise (Col. 1.18-20)', *Relig* 31 (1939) 94-99.
- Rost, L., *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament* (Stuttgart 1938).
- Ruggieri, G., *Il Figlio di Dio Davidico*. Studio sulla storia delle tradizioni contenute in Rom. 1.3-4.
- Sahlin, H., 'The New Exodus of Salvation according of St. Paul', en *The Root of the Vine* (London 1953) 81-95.
- Salas, A., '«Primogenitus omnis creaturae» (Col. 1.15b). Estudio histórico-redaccional', *EstB* 28 (1969) 33-59.
- Sampley, J. P., *And the two shall become one Flesh*. A Study of Traditions in Ephesians V, 21-23 (Cambridge 1971).
- Sand, A., *Der Begriff «Fleisch» in den paulinischen Hauptbriefen* (Regensburg 1967).
- Sanday, W. - Headlam, A. C., *Critical and exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (ICC), 5 ed. (Edinburg 1902).
- Sandvik, B., *Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament* (Zürich 1970).
- Sass, G., *Apostelamt und Kirche* (München 1939).
- Satake, A., 'Apostolat und Gnade bei Paulus', *NTS* 15 (1968) 96-107.
- Scharling, C. I., *Ekklesiabegrebet hos Paulus og dets forhold til Jodisk Religion og Hellenistik Mystik* (Copenhage 1917).
- Schauß, W., *Sarx*, Der Begriff «Fleisch» beim Apostel Paulus unter besonderer Berücksichtigung seiner Erlösungslehre (Münster 1924).
- Schrenck, W., 'Der Römerbrief als Missionsdokument', en *Studien zu Paulus* (Zürich 1954) 81 ss.
- Schettler, A., *Die paulinische Formel «durch Christus»* (Tübingen 1907).
- Schille, G., *Liturgisches Gut im Epheserbrief*, Dis. (Göttingen 1952).
- *Früchristliche Hymnen*, 2 ed. (Berlin 1965).
- *Die urchristliche Kollegialmission* (Zürich 1967).
- Schlatter, A., *Die theologie des Neuen Testaments, I*. Das Wort Jesu (Stuttgart 1909).

- *Die Theologie des Judentums nach Bericht des Josephus* (Gütersloh 1932).
- *Der Glaube im Neuen Testament*, 5 ed. (Darmstadt 1963).
- *Gottes Gerechtigkeit*, 4 ed. (Stuttgart 1965).
- *Paulus der Bote Jesu. Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther*, 4 ed. (Stuttgart 1969).
- Schlier, H., 'Zum Begriff der Kirche im Epheserbrief', *ThBl* 6 (1927) 12-17.
- *Christus und die Kirche im Epheserbrief* (Tübingen 1930).
- 'Mächte und Gewalten im Neuen Testament', *ThBl* 9 (1930) 289-97.
- 'Die Bedeutung des Staates im NT', *ZwdZt* 10 (1932) 312 ss.
- 'Corpus Christi', *RAC* III (Stuttgart 1957) 437-53.
- *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* (Freiburg 1958).
- *Wort Gottes*, 2 ed. (Würzburg 1962)
- *Besinnung auf das Neue Testament* (Freiburg 1964).
- 'Zu den Namen der Kirche in den paulinischen Briefen', *Besinnung*, 294-306.
- 'Doxa bei Paulus als heilsgeschichtlicher Begriff', *Besinnung*, 307-18.
- *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, 5 ed. (Düsseldorf 1965).
- 'Das worauf alles wartet. Eine Auslegung von Römer 8.18-30', en *Interpretation der Welt*. Festschrift R. Guardini (Würzburg 1965) 599-616.
- *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, 5 ed. (Düsseldorf 1965).
- *Der Brief an die Galater* (Meyer), 4 ed. (Göttingen 1965).
- *Die Zeit der Kirche*, 4 ed. (Freiburg 1966).
- 'Über das Hauptanliegen des 1. Briefes an die Korinther', *Zeit*, 147-59.
- 'Die Verkündigung im Gottesdienst', *Zeit*, 244-64.
- 'Das Amts- und Autoritätsverständnis der Urkirche', Conferencia pronunciada en la Academia católica de Baviera (München, 10 abril 1969) ejemplar multicopiado.
- *El apóstol y su comunidad* (Madrid 1974).
- Schlier, H.-Warnach, V., *Die Kirche im Epheserbrief* (Münster 1949).
- Schmauch, W., *In Christus. Eine Untersuchung zu Sprache und Theologie des Paulus* (Gütersloh 1935).
- Schmidt, K. L., 'Die Kirche des Urchristentums', *Festgabe für A. Deismann* (Tübingen 1927) 258-319.
- 'Das Kirchenproblem im Urchristentum', *ThBl* 6 (1927) 293-302.
- 'Ekklesia', *ThW* III (1938) 502-39.
- Schmidt, Tr., *Der Leib Christi (Sôma Khristou)* (Leipzig 1919).
- Schmithals, W., *Das kirchliche Apostelamt* (Göttingen 1961).
- *Die Gnosis in Korinth*, 2 ed. (Göttingen 1965).
- Schmitz., O., *Die Christusgemeinschaft des Paulus in Lichte seines Genitivgebrauchs* (Gütersloh 1924).
- *Die Bedeutung des Wortes Bei Paulus* (Gütersloh 1927).
- Schnackenburg, R., *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus. Eine Studie zur paulinischen Theologie* (München 1950).
- 'Todes und Lebensgemeinschaft mit Christus. Neue Studien zu Röm. 6.1-11', *MThZ* 6 (1955) 32-53.
- *Die Kirche im Neuen Testament. Ihre Wirklichkeit und Theologische Deutung, ihr Wesen und Geheimnis* (Freiburg 1961).
- 'Wesenszüge und Geheimnis der Kirche nach dem Neuen Testament', en F. Holböck - Th. Sartory (ed.), *Mysterium Kirche, in Sicht der theologischen Disziplinen* (Salzburg 1962) 89-199.
- 'La Iglesia como pueblo de Dios', *Conc* 1 (1965) 105-13.
- 'Apostel vor und neben Paulus', en *Schriften zum Neuen Testament. Exegese in Fortschritt und Wandel* (München 1971).
- Schneider, G., *Kainé ktisis. Die Idee der Neuschöpfung beim Apostel Paulus und ihr religionsgeschichtliche Hintergrund* (Trier 1958).
- *Neuschöpfung oder Wiederkehr?* (Düsseldorf 1961).

- Schneider, J., *Die Taufe im Neuen Testament* (Stuttgart 1952).
- Schneider, S., *Die Passionsmystik des Apostels Paulus* (Leipzig 1929).
- Schniewind, J., *Die Begriffe Wort und Evangelium bei Paulus* (Bonn 1910).
- *Evangelion*. Ursprung und erste Gestalt des Begriffs Evangelium (Gütersloh 1927).
  - 'Die Leugner der Auferstehung in Korinth', *Nachgelassene Reden und Aufsätze*. Ed. por E. Kähler (Berlin 1952) 110-39.
  - 'Das Seufzen des Geistes, Röm. 8.26-27', *Nach. Red.*, 81-103.
  - 'Aufbau und Ordnung der Ekklesia nach dem NT', *Festschrift Bultmann*, 202 ss.
- Schoeps, H. J., *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (Tübingen 1949).
- *Paulus* (Tübingen 1959).
- Schottroff, L., *Der Glaubende und die feindliche Welt*. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seine Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium (Neukirchen 1970).
- Schrage, W., *Die konkrete Einzelgebote in der paulinischen Paränese*. Ein Beitrag zur neutestamentliche Ethik (Gütersloh 1961).
- '«Ekklesia» und «Synagogé»', *ZThK* 60 (1963) 178-202.
  - 'Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epiktet und in der Apokalyptik. Ein Beitrag zur 1 Kor. 7.29-31', *ZThK* 61 (1964) 125-54.
- Schrenck, G., *Die Weissagung über Israel im Neuen Testament* (Zürich 1951).
- Schulz, A., *Nachfolgen und Nachahmen*. Studien über das Verhältnis des neutestamentliche Jüngerschaft zur urchristliche Vorbildethik (München 1962).
- Schumacher, H., *Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil. 2.5-8: II Exegetisch Kritische Untersuchung* (Roma 1921).
- Schuster, R., *Evangelium und Wort*. Untersuchungen zur Frage nach dem Wortsinn des Evangeliums bei Paulus, Dis. (Marburg 1967-68)
- Schütz, J. H., *Paulus and the Anatomy of Apostolical Authority* (New York 1975).
- Schwantes, H., *Schöpfung der Endzeit* (Berlin 1963).
- Schwanz, P., *Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien* (Halle 1970).
- Schwegler, A., *Das nachapostolische Zeitalter* (Tübingen 1846).
- Schweitzer, A., *Die Mystik des Apostels Paulus* (Tübingen 1930).
- Schweizer, E., *Gemeinde nach dem NT* (Zollikon 1945).
- *Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Dienste* (Zürich 1946).
  - *Geist und Gemeinde im NT* (München 1952).
  - 'Gegenwart des Geistes und eschatologische Hoffnung bei Zarathustra, spätjüdischen Gruppen, Gnosticher und den Zeugnissen des Neuen Testaments', en *Background of the NT in honor of C. H. Dodd* (Cambridge 1956) 482-508.
  - 'Jesu Christus, Herr über Kirche und Welt', en *Libertas Christiana*. Festschrift F. Delekat (München 1957) 175-87.
  - *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament* (Zürich 1959).
  - 'Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologumena', *ThLZ* 86 (1961) 161-74.
  - 'Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Antilegomena', *ThLZ* 86 (1961) 240-56.
  - 'The Church as the Missionary Body of Christi', *NTS* 8 (1961) 1-11 = *Neotestamentica*, 317-29.
  - *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, 2 ed. (Zürich 1962).



- 'Soma', ThW VII (1964) 1.057-78.
- Schweizer, W., *Gotteskindschaft, Wiedergeburt und Erneuerung im Neuen Testament und seiner Umwelt*, Dis. (Tübingen 1943).
- *Die Herrschaft Christi und der Staat im Neuen Testament* (München 1949).
- Scott, E. F., *The Epistles of Paul to the Colossians, to the Philemon and to the Ephesians* (Moffatt) (London 1930).
- Scroggs, R., *The Last Adam* (Philadelphia 1966).
- Seeberg, A., *Der Kathecismus der Urchristenheit* (Leipzig 1903).
- Seesemann, H., *Der Begriff KOINONIA im NT* (Giessen 1933).
- Seidensticker, Ph., *Lebendiges Opfer (Röm. 12,1)*. Ein Beitrag zur Theologie des Apostels Paulus (Münster 1954).
- Shires, H. M., *The Eschatology of Paul in the Light of Modern Scholarship* (Philadelphia 1966).
- Siber, P., *Mit Christus Leben*. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung (Zürich 1971).
- Soden, A. H. von, 'Sakrament und ethik bei Paulus. Zur Frage der literarischen und theologischen Einheitlichkeit von 1 Kor. 8-10', en *Urchristentum und Geschichte*, I (Tübingen 1951) 254 ss.
- Soenberg, M. G., *The Notion of Uiothesia in the Pauline Writings*, Dis. (Roma 1958).
- Sohm, R., *Kirchenrecht*, I. Die geschichtlichen Grundlagen (Leipzig 1892).
- *Wesen und Ursprung des Katholizismus* (Leipzig 1909).
- Sokolowski, E., *Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus in ihren Beziehungen zu einander* (Göttingen 1903).
- Sommerlath, E., 'Kirche und Reich Gottes', ZSTh 16 (1940) 562-75.
- Spicq, C., *Vie morale et Trinité selon Saint Paul* (Paris 1957).
- *Agapé dans le Nouveau Testament*, II (Paris 1958).
- Staab, K., *Der Brief an die Epheser* (RNT) (Regensburg 1950).
- Stacey, W. D., *The Pauline View of Mann in Relation to its Judaic and Hellenistic Background* (London 1956).
- Staffelbach, G., *Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral*, Dis. (Fribourg 1932).
- Stählin, G., *Skandalon*. Untersuchungen zur Geschichte eines biblischen Begriffs (Gütersloh 1930).
- Stalder, K., *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus* (Zürich 1962).
- Stanley, D. M., *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, 2 ed. (Roma 1963).
- Steinmetz, F. J., *Protologische Heilszuverzicht*. Die Strukturen des soteriologischen und christologischen Denken im Kolosser- und Epheserbrief (Frankfurt 1969).
- Strachan, R. H., *The second Epistle of Paul to the Corinthians* (Moffatt) (London 1953).
- Strathmann, H., 'Laos', ThW IV, 29-57.
- Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis* (Roma 1963).
- Stuhlmacher, P., *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, 2 ed. (Göttingen 1966).
- 'Erwägungen zum ontologischen Charakter der kainé ktisis bei Paulus', EvTh 27 (1967) 1-35.
- *Das paulinische Evangelium*, I. Vorgeschichte (Göttingen 1968).
- 'Christliche Verantwortung bei Paulus und seinen Schülern', EvTh 28 (1968) 165-86.
- '«Das Ende des Gesetzes». Über Ursprung und Ansatz der paulinischer Theologie', ZThK 67 (1970) 14-39.

- Tachau, P., *«Einst und Jetzt» im Neuen Testament*. Beobachtungen zu einem urchristlichen Predigtschema in der neutestamentlichen Briefliteratur und zu seiner Vorgeschichte (Göttingen 1972).
- Tanneill, R. C., *Dying and Rising with Christ*. A Study in Pauline Theology (Berlin 1967).
- Tasker, R. V. G., *The second Epistle of Paul to the Corinthians* (Tyndale) (London 1958).
- Tena Garriga, P., *La palabra ekklesia*. Estudio histórico-teológico (Barcelona 1958).
- Theissen, G., 'Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von I Cor. XI.17-34', *Novt* 18 (1974) 179-206.
- 'Die Starken und die Schwachen in Korinth. Soziologische Analyse eines Theologischen Streites', *EvTh* 35 (1975) 155-72.
- Thornton, L. S., *The Common Life in the Body of Christ*, 3 ed. (London 1950).
- Thüsing, W., *Per Christum in Deum*. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen, 2 ed. (Münster 1969).
- Turrado, L., 'Carisma y ministerio en S. Pablo', *Salm* 19 (1972) 323-53.
- Twisselmann, W., *Die Gotteskindschaft der Christen nach dem Neuen Testament* (Gütersloh 1940).
- Ulonska, H., *Paulus und das Alte Testament* (Münster 1964).
- Unger, E., *Christus und der Kosmos*. Exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Kol. 1.15 ss., Dis. (Wien 1953).
- Verweij, P. G., *Evangelium und neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion* (Utrecht 1960).
- Vielhauer, Ph., *Oikodome*. Das Bild von Bau in der christlichen Literatur von NT bis Clemens Alexandrinus (Karlsruhe 1940).
- 'Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie?', *EvTh* 25 (1965) 24-72.
- 'Paulus und das Alte Testament', en *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation*. Festschrift E. Bizer (1969) 33-62.
- Vincent, M. R., *Critical and exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to the Philemon* (ICC) (Edinburgh 1897).
- Vischer, L., *Die Auslegungsgeschichte von I Kor. 6, 1-11*. Rechtsverzicht und Schlichtung (Tübingen 1955).
- Vogel, F. A., *Didonai, paradidonai im den Paulusbriefen*. Sühnehingabe Christi (Roma 1960).
- Vögtle, A., *Die Tugend und Lasterkataloge im Neuen Testament* (Münster 1938).
- 'Röm. 8.19-22: eine Schöpfungstheologische oder anthropologisch-soteriologische Aussage?', *Mélanges Rigaux*, 351-66.
- Völk, R., *Christ und Welt nach dem Neuen Testament* (Würzburg 1961).
- Volz, P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, 2 ed. (Tübingen 1934).
- Vollmer, H., *Die Alttestamentlichen Citate bei Paulus* (Freiburg 1895).
- Vos, J. S., *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur paulinischen Pneumatologie* (Assen 1973).
- Wagenführer, M. A., *Die Bedeutung für Welt und Kirche*. Studien zum Kolosser- und Epheserbrief (Leipzig 1941).
- Wagenmann, J., *Die Stellung des Paulus neben den Zwölf in den ersten drei Jahrhunderten* (Berlin 1926).
- Wagner, G., *Das religionsgeschichtlichen Problem von Römer 6.1-11* (Zürich 1961).
- Walter Wolf, H., *Iesaja 53 im Urchristentum*, 3 ed. (Berlin 1952).

- Warnach, V., 'Kirche und Kosmos', en E. Edmonds (ed.), *Enkainia* (Düsseldorf 1956) 170-205.
- Wegenast, K., *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen* (Neukirchen 1962).
- Weiss, J., *Der erste Korintherbrief* (Meyer), 10 ed. (Göttingen 1970).
- Weizsäcker, C., *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, 3 ed. (Tübingen-Leipzig 1902).
- Wend, H. H., *Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischer Spraschgebrauch* (Gotha 1878).
- Wendland, H. D., *Die Mitte der paulinischen Botschaft* (Göttingen 1935).  
 — *Geschichtsanschauung und Geschichtsbewusstsein im Neuen Testament* (Göttingen 1938).  
 — *Die Briefe an die Korinther* (NTD), 12 ed. (Göttingen 1968).  
 — *Ethik des Neuen Testaments* (Göttingen 1970).
- Wengst, K., *Christologische Formel und Lieder des Urchristentums*, Dis. (Bonn 1967).  
 — 'Das Zusammenkommen der Gemeinde und ihr «Gottesdienst» nach Paulus', *EvTh* 33 (1973) 547-59.
- Wenschkewitz, J., 'Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel. Priester und Opfer im Neuen Testament', *Angelos* 4 (1932) 77-230.
- Whiteley, D. E. H., *The Theology of St. Paul* (Oxford 1964).
- Wibbing, S., *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonder Berücksichtigung der Qumran-Texte* (Berlin 1959).
- Wikenhauser, A., *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach den Apostel Paulus* (Münster 1937).
- Wilckens, U., *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu I Kor. 1 und 2* (Tübingen 1959).
- Wildberger, H., *Jahwes Eigentumsvolk. Eine Studie zur Traditionsgeschichte und Theologie des Erwählungsgedankens* (Zürich-Stuttgart 1960).
- Willes, G. P., *Paul's Intercessory Prayers. The Significance of the Intercessory Prayer Passages in the Letters of St. Paul* (New York 1974).
- Windisch, H., *Der zweite Korintherbrief* (Meyer), 9 ed. (Göttingen 1924).
- Wissmann, E., *Das Verhältnis von pistis und Christusfrömmigkeit bei Paulus* (Göttingen 1926).
- Wobbe, J., *Der Charisgedanke bei Paulus. Ein Beitrag zur neutestamentliche Theologie* (Münster 1932).
- Wohlenberg, G., *Der erste und der zweite Thessalonicherbrief* (Zahn), 2 ed. (Leipzig 1909).
- Wolf, H. W., *Anthropologie des Alten Testaments* (München 1973).
- Zahn, Th., *Der Brief des Paulus an die Galater* (Zahn), 3 ed. (Leipzig 1922).  
 — *Der Brief des Paulus an die Römer* (Zahn), 3 ed. (Leipzig 1925).
- Zedda, S., *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo* (Roma 1952).
- Zeilinger, F., *Der Ersgeborene der Schöpfung. Untersuchungen zur Formalstruktur und Theologie des Kolosserbriefes* (Wien 1974).
- Zeller, D., 'Israel unter dem Ruf Gottes (Röm. 9-11)', *IntKZ* 2 (1973) 289-301.  
 — *Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief* (Stuttgart 1973).
- Ziesler, J. A., *The Meaning of Righteousness in Paul. A Linguistic and Theological Inquiry* (New York-London 1972).

## I N D I C E

|  |         |
|--|---------|
| PROLOGO. . . . .   | 5       |
| INTRODUCCION . . . . .   | 7       |
| 1.—Primera perspectiva: La unión de la iglesia. . . . .  | 7       |
| Notas: 1 a 22 . . . . .  | 201-206 |
| 2.—Segunda perspectiva: Constitución y misión de la iglesia  | 9       |
| Notas: 23 a 42 . . . . .   | 206-215 |
| 3.—Tercera perspectiva: Comunión de la iglesia. . . . .  | 12      |
| Notas: 43 a 127. . . . .   | 215-238 |
| PRIMERA PARTE.—EL OIKOS. LA COMUNION DE LA IGLESIA   | 21      |
| 1.— <i>La ekklesía kat'oikon</i> . . . . .   | 21      |
| Notas: 1 a 17 . . . . .  | 238-241 |
| 2.— <i>Padre</i> . . . . .   | 26      |
| 1-2 Tesalonicenses, 26; Gálatas, 27; 1-2 Corintios, 27; Romanos, 28; Colosenses, Efesios, 29; Dios creador, señor y consumidor, 30; Dios padre nuestro, 32.  |         |
| Notas: 18 a 31 . . . . .   | 242-252 |
| 3.— <i>Hijo</i> . . . . .  | 34      |
| 1-2 Tesalonicenses, 34; Gálatas, 35; 1-2 Corintios, 36; Romanos, 38; Filipenses, 40; Colosenses, 41; Efesios, 41; Jesús es el hijo, 42; Cristo, 43; Señor nuestro, 44.   |         |
| Notas: 32 a 78 . . . . .   | 253-292 |
| 4.— <i>Espíritu</i> . . . . .  | 46      |
| 1-2 Tesalonicenses, 46; Gálatas, 47; 1-2 Corintios, 47; Romanos, 49; Efesios, 50; El Espíritu desde el Padre por el Hijo, 50; Nos incorpora a la comunión del Hijo, 51; Nos arrastra al Padre por el Hijo, 52. |         |
| Notas: 79 a 93 . . . . .   | 292-307 |
| 5.— <i>Hijos y Hermanos</i> . . . . .  | 54      |
| Precedentes: «Santos» y «Hermanos», 54; 1-2 Tesalonicenses,  |         |

55; Gálatas, 56; 1-2 Corintios, 56; Romanos, 58; Efesios, 58; Hijos por adopción en el Hijo, 59; Hijos por configuración con el Hijo, 61; Hermanos por ser Hijos, 61.

Notas: 94 a 113. . . . . 307-326

|   |  |         |
|---|--|---------|
| SEGUNDA PARTE.—LA OIKODEME. LA EDIFICACION DE LA  |  |         |
| IGLESIA. . . . .  |  | 65      |
| 1.— <i>El Evangelio</i> . . . . .   |  | 65      |
| 1-2 Tesalonicenses, 66; Gálatas, 67; 1-2 Corintios, 67; Romanos, 68; Colosenses, Efesios, 69; En el Evangelio Cristo se anuncia, 70; En la palabra de la predicación, 71; Para la edificación de su Iglesia, 72.  |  |         |
| Notas: 1 a 24 . . . . .   |  | 326-341 |
| 2.— <i>Bautismo</i> . . . . .   |  | 73      |
| Precedentes, 73; Gálatas, 74; Romanos, 75; Colosenses, 76; Efesios, 77; En el Bautismo Cristo actúa, 78; En el signo bautismal, 79; Para la edificación de su Iglesia, 79.  |  |         |
| Notas: 25 a 41 . . . . .  |  | 342-357 |
| 3.— <i>Cena del Señor.</i> . . . . .  |  | 81      |
| 1 Corintios, 81; El Señor se entrega a sí mismo, 86; En el signo de la Cena, 87; Para la edificación de su Iglesia, 89; En un Cuerpo para el Reino, 90.   |  |         |
| Notas: 42 a 70 . . . . .  |  | 357-385 |
| 4.— <i>En Cristo</i> . . . . .  |  | 92      |
| Por Cristo, 92; Con Cristo, 93; En Cristo, 96; En el Señor, 97.   |  |         |
| Notas: 71 a 86 . . . . .  |  | 385-396 |
| 5.— <i>Servicios.</i> . . . . .   |  | 98      |
| 1-2 Tesalonicenses, 99; Gálatas, 100; 1-2 Corintios, 102; Romanos, 104; Colosenses, Efesios, 106; El Carisma originario, 107; El Carisma apostólico, 108; Los Carismas de la palabra, 110; Los Carismas de la responsabilidad comunitaria, 111; Los Carismas extraordinarios de la manifestación escatológica, 112; ¿Todo es carisma?, 112; Servicio apostólico y comunidad carismática, 113. |  |         |
| Notas: 87 a 125. . . . .  |  | 396-438 |
| TERCERA PARTE.—LA OIKONOMIA. LA REALIZACION DE LA   |  |         |
| IGLESIA. . . . .  |  | 117     |
| 1.— <i>Desde antes.</i> . . . . .   |  | 117     |
| Dios nos eligió, 118; A los que de antes conoció, 119; En el misterio de Cristo, 120; Predestinándonos a la adopción, 121.  |  |         |
| Notas: 1 a 21 . . . . .   |  | 438-451 |

|   |         |
|---|---------|
| 2.— <i>Entonces</i> . . . . .   | 123     |
| I. <i>En Adán todos murieron</i> : Los hechos del pecado, 123; Los poderes del pecado, 126; El hombre bajo los poderes, 129; Adán, 132; II. <i>Abraham, nuestro padre</i> , 135; <i>La Ley, nuestro pedagogo</i> , 141.   |         |
| Notas: 22 a 100. . . . .  | 451-505 |
| 3.— <i>Ahora</i> . . . . .  | 147     |
| I. <i>El nuevo Pueblo</i> , 148; A) Reflexión cristológica (Cristo, simiento de Abraham; Cristo, roca en el desierto; Cristo, fin de la ley), 149; B) Reflexión eclesiológica (el nuevo pueblo de la promesa; el nuevo pueblo de la ley; el nuevo pueblo del culto espiritual), 152.  |         |
| Notas: 1 a 31 . . . . .   | 505-527 |
| 4.— <i>La nueva humanidad</i> . . . . .   | 157     |
| A) Reflexión cristológica (más allá del «Cristo según la carne»; Cristo, el nuevo Adán, como imagen; Cristo, el nuevo Adán, como primogénito), 157; B) Reflexión eclesiológica (todos sois uno; transformados en la misma imagen; en una nueva creación; en un hombre nuevo), 161.  |         |
| Notas: 32 a 55 . . . . .  | 527-555 |
| 5.— <i>El Cuerpo de Cristo</i> . . . . .  | 167     |
| Notas: 56 a 64 . . . . .  | 556-569 |
| 6.— <i>Hasta que venga</i> . . . . .  | 192     |
| I. <i>Cristo, Señor del universo</i> (el Señor, que viene pronto; el Señor, cosmocrátor designado; el Señor, cosmocrátor entronizado; el Señor, cosmocrátor que encabeza el universo; el Señor, cosmocrátor que encabeza el universo en la comunidad), 192; II. <i>La Iglesia en el Señor Jesús Cristo</i> (la comunidad de la obediencia de la fe; la comunidad del servicio en el amor; la comunidad de la lucha en la esperanza), 183. |         |
| Notas: 1 a 62 . . . . .   | 569-631 |
| SELECCION BIBLIOGRAFICA. . . . .  | 633     |

# BIBLIOTHECA SALMANTICENSIS

## ESTUDIOS Y TEXTOS

1. Varios autores, *Lex Ecclesiae. Estudios en honor del Prof. M. Cabreiros de Anta*, 698 pp., 550 pts.
2. G. Del Olmó Lete, *La vocación del líder en el Antiguo Israel*, 468 pp., 500 pts.
3. Varios autores, *Iglesia y Comunidad Política*, 252 pp., 450 pts.
4. P. Linehan, *Iglesia española del s. XIII y el Papado*, 300 pp., 600 pts.
5. A. García y García - F. Cantelar Rodríguez - M. Nieto Cumplido, *Catálogo de manuscritos e incunables de la Catedral de Córdoba*, lxxx-746 pp., 1500 pts.
6. F. Sánchez Abellán, *Canon Romano. Fuentes, paralelos literarios y comprobantes arqueológicos*, 164 páginas 200 pts.
7. J. S. Garijo, *Antonio Zambrana de Bolaños (1616-1705)*, 104 pp., 100 pts.
8. J. L. González, *Origen biológico de los saberes lógico-matemáticos*, 200 páginas, 250 pts.
9. V. Muñiz Rodríguez, *Significado de los nombres de Dios en el Corpus Dionysiacum*, 172 pp., 350 pts.
10. Varios autores, *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, 268 pp., 500 pts.
11. Varios autores, *Genethliakon Isidorianum: Miscellanea I. Rodriguez oblata*, 586 pp., 1.000 pts.
12. Varios autores, *Mesianismo y escatología. Estudios en memoria del Prof. L. Arnaldich*, 270 pp., 400 pts.
13. A. Gonzáles Montes, *Razón política de la fe cristiana*, 244 pp., 400 pts.
14. J. L. Cunchillos, *Cuando los ángeles eran dioses*, 172 pp., 350 pts.
15. S. Talavera Tovar, *Pasión y Resurrección en el IV Evangelio*, 278 pp., 400 pts.
16. Varios autores, *Las conferencias episcopales hoy*, 350 pp., 500 pts.
17. Varios autores, *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, 2.º, 400 páginas, 750 pts.
18. P. Borges, *El sistema del envío de misioneros a América durante la época española*, 596 pp., 1600 pts.
19. Varios autores, *Commentationes philologicae. Estudios en honor del Prof. J. Campos*, 600 pp., 1.000 pts.
20. M. Legido López, *La Iglesia del Señor*, 660 pp., 1.500 pts.

### Pedidos:

Departamento de Publicaciones  
Universidad Pontificia  
Salamanca (España).