

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION
BIBLICA LATINOAMERICANA

Nº 20

QUITO, ECUADOR
1995

Consejo Latinoamericano
de Iglesias

CLAI

CENTRO DE DOCUMENTACION



Contenido

EDITORIAL.....	5
PABLO, EL COMPROMISO DE LA FE (Para una “Vida de Pablo”) <i>Néstor O. Míguez</i>	7
RELECTURA DE PABLO - DESAFIO PARA LA IGLESIA <i>Sebastiao Armando Ganekeura Soares</i>	35
PABLO Y LA CRUZ DE JESUS..... <i>José Comblin</i>	65
¿CÓMO ENTENDER LA CARTA A LOS ROMANOS?..... <i>Elsa Tamez</i>	75
LA CRUZ EN 1 Y 2 CORINTIOS (Cartas desde la práctica de las comunidades) <i>Rolando López</i>	99
LA PRÁCTICA DE PABLO: SUS OPCIONES FUNDAMENTALES <i>Pablo Richard</i>	115
LA IDOLATRÍA: UNA CLAVE DE INTERPRETACIÓN DE 1 CORINTIOS (La militancia de la fe y sus adverarios) <i>Eduardo de la Serna</i>	131
PABLO: ¿UN MILITANTE MISOGINO? (Teoría de género y relectura bíblica) <i>Irene Foulkes</i>	149
Recensiones	
“NUEVAS INTERPRETACIONES DE LA TEOLOGIA PAULINA <i>Néstor O. Míguez</i>	167

EDITORIAL

Néstor O. Míguez

En este número de RIBLA nos hemos concentrado en la persona de Pablo. El “Apóstol de los Gentiles” es un personaje discutible y discutido en muchos círculos teológicos. Acusado de conservador, espiritualista, misógino, o alabado por su profundidad teológica, por su creatividad pastoral o por su fidelidad y constancia como formador de comunidades. Ha sido tanto ponderado como el verdadero intérprete del hecho de Cristo, o considerado el deformador del sentido original del movimiento de Jesús.

Los autores de este número de RIBLA hemos tomado distintas facetas del Apóstol y procurado entrar en su pensamiento y acción, no tanto para defender o atacar a Pablo como para indagar en el aporte paulino para la reflexión bíblica y teológica de hoy, para su servicio a la Iglesia en América Latina.

En los trabajos se han aunado cuestiones de introducción, elementos de exégesis y propuestas hermenéuticas. La intención es que se puedan usar estos artículos como un pequeño manual sobre la obra paulina. Por eso algunos articulistas se han detenido en la consideración de cuestiones tales como composición, unidad, género, estructura, que no suele ser el tema de los escritos de RIBLA. En ese sentido han sido los textos de 1 y 2 Co los más estudiados, pues ofrecen un panorama más complejo, como también son complejos los temas que Pablo enfrenta en esa comunidad.

La visión de Pablo elaborada desde América Latina tiene sus particularidades. No fue uno de los autores bíblicos más citados en los primeros tiempos de la teología de la liberación en nuestro continente. Pero en los últimos años las obras sobre interpretación paulina en América Latina han crecido. Las circunstancias en las que se ha



desarrollado la vida y la lucha de nuestros pueblos también nos han abierto los ojos hacia Pablo como creador de una simbólica contrahegemónica en ámbitos marcados por una opresión que se ha manifestado poderosa y tenaz. La dimensión apocalíptica de Pablo ha sido revalorizada como parte de una nueva lectura de la apocalíptica, no ya como literatura de evasión sino también en lo que contiene de protesta y esperanza.

El hecho de ser Pablo un hombre de la ciudad que habla a hombres y mujeres de ciudades es también un elemento significativo en el proceso de urbanización que ocurre en nuestro continente. El ambiente y los lugares de este artesano urbano resuenan, pese al tiempo, más cercano a los habitantes de nuestras grandes urbes latinoamericanas, que el ambiente campesino de las parábolas de Jesús.

Algunos importantes temas de la teología y vida paulina nos quedaron sin tratar. En algunos casos, fueron considerados en anteriores números de nuestra Revista. En otros, los mismos autores que presentamos en este número han escrito obras más extensas que se extienden sobre otros aspectos de la tarea del Apóstol. Sin embargo, sabemos que el debate sobre Pablo ha de continuar. Esperamos haber contribuido a una lectura de Pablo bajo otras claves, que lo hacen más relevante en nuestra situación continental, y haber puesto en manos de nuestros lectores un material que permita recorrer la obra paulina conociendo algunas de las circunstancias que le dieron origen, para continuar este diálogo a través de los siglos con las primeras comunidades de cristianos gentiles, como lo somos la mayoría de nosotros hoy.

Recensiones



NUEVAS INTERPRETACIONES DE LA TEOLOGIA PAULINA

Néstor O. Míguez

Dos nuevas líneas de interpretación de la teología paulina han surgido recientemente de estudiosos norteamericanos. Apartándose de los caminos recorridos por la hermenéutica tradicional de la obra del Apóstol, estos estudios ofrecen interesantes perspectivas también para la teología latinoamericana. Creo que son enfoques que pueden entrar en diálogo con nuestras propias preocupaciones. Surgidas en contextos diferentes, estas interpretaciones de Pablo pueden aportar elementos tanto críticos como constructivos para otras lecturas de la literatura paulina. Ciertamente las condiciones reales de nuestros pueblos darán más relevancia a algunas cuestiones que a otras, pero en la búsqueda de claves hermenéuticas que abran nuevamente el texto bíblico, estos aportes pueden resultar productivos.

La primera de las obras a la que haré referencia es el trabajo de Vincent I. Wimbush: *Paul, The Worldly Ascetic*. (Mercer University Press, Macon GA, 1987, pp. xii+116). El autor, de la comunidad negra norteamericana, profesor de Nuevo Testamento en Nueva York, propone leer en Pablo un nuevo tipo de ascetismo: un ascetismo mundano. El subtítulo de este trabajo; *Respuesta al mundo y autocomprensión según 1 Corintios 7*, enuncia el programa de la obra.

El estudio de Wimbush comienza con una comprensión del ascetismo y su significación en el mundo de la antigüedad. Obviamente el fenómeno del ascetismo no era (ni es) unívoco, y significó un espacio para una pluralidad de experiencias religiosas, que modificaron la comprensión de la religiosidad en Occidente. El cristianismo, en sus distintas variantes, debe entenderse dentro de ese marco de surgimiento



de nuevos fenómenos religiosos y de tendencias ascéticas en ellos. Este ascetismo aparece como una respuesta al “mundo”, especialmente de quienes han sido despojados de su lugar en el mundo, de los excluidos de los círculos de patronazgo y poder. Esta negación del mundo es también una forma de entender el mundo, y por lo tanto de autocomprensión.

El cristianismo paulino formó parte de este fenómeno. Pero esto es solo el comienzo de la respuesta: ¿qué comprensión específica y qué actitud particular tomaron Pablo y sus comunidades entre las distintas “ofertas de ascetismo” de su tiempo? ¿En qué medida esas mismas corrientes formaban parte de los distintos grupos/orientaciones que entran en conflicto en la comunidad cristiana de Corinto? Wimbush señala la respuesta paulina frente a los diferentes tipos de “ascetismo” en la Iglesia de Corinto. Una orientación sería la de las élites de sabiduría – o gnósticas–, cuyo grupo estaría formado por los “espirituales” que proponían una ruptura total con el mundo, que rechazan las instituciones sociales –el matrimonio y la familia como el paradigma de todas– proponiendo un ascetismo sexual como señal de este rechazo: “Para los pneumáticos de Corinto, lo que se hacía con el cuerpo era un reflejo de su radical oposición a las ideas y costumbres dominantes en la sociedad urbana greco-romana”¹. La otra orientación estaría dada por lo que Pablo llama “de los débiles”. Este grupo, de gentes más sencillas, planteaban su crítica del mundo en forma más simple, más transparente: no comer, no tocar, abstenerse de los otros espacios cúlticos y mundanos. Era una separación de espacios físicos y sociales, pero que no llegaba a cuestionar las instituciones básicas como la familia, el uso del cuerpo, etc. Ambos grupos plantean un ascetismo, pero su comprensión de la distancia del mundo refleja distinto grado de elaboración. Desde el punto de vista de su crítica del mundo Pablo parece simpatizar más con la radicalidad de la élite, pero su amor a los más débiles y más simples le lleva a una formulación distinta.

Como centro de elaboración de esa respuesta Wimbush propone el “como si no” que tiñe el capítulo 7 de 1 Co. “En el contexto de 1 Co 7, ‘como si no’ sugiere un rechazo tanto de la radical indiferencia al mundo de las élites pneumáticas y como de la negación simple y absoluta al contacto mundano básico de las no-élites. Pablo confirma al mundo

¹ Vincent Wimbush: “The Ascetic Impulse in Ancient Christianity”, *Theology Today*, Vol I, N° 3, 1993, p 424. Cito este artículo ya que en él Wimbush resume y explica algunas de las cuestiones que ha planteado en el libro.

² Wimbush, “The Ascetic Impulse...”, p. 427.



como la esfera de la existencia (como lo muestra su renuente aceptación del matrimonio y otras formas de contacto social), pero rechaza al mundo como la fuente de valor e identidad”².

Tras un detallado recorrido exegético por 1 Co 7, esp. 29-35, Wimbush llega a la conclusión de que “el argumento relativizador (ws me = amerimnos) no es usado para negar sino para aceptar la participación en las estructuras mundanas, siempre y cuando la preocupación por ‘las cosas del Señor’ tenga la prioridad”³. El ascetismo, que relativiza toda fidelidad a las cosas (y estructuras) de este mundo, aparece como una forma de protesta de quienes, sin condiciones de poder para modificarlas, se distancian de ellas. “Para quienes la fe cristiana exige y es sinónimo de un programa mundano de agresivos cambios sociales, los caminos de Pablo y la comunidad paulina aparecerán vergonzosamente débiles e irrelevantes. Para quienes la fe cristiana demanda en primer y principal lugar un desarrollo de la piedad interior, el camino de Pablo y la comunidad paulina aparecerá por debajo de la medida, un acuerdo mundano”⁴. Será en el “como si no”, propone Wimbush, que Pablo encuentra un camino distinto, que no es una ética conservadora de mitad camino, sino una plena participación, pero con título de provisoriedad. Lo que se pide no es un ascetismo ultramundano, ni la abstención física, sino una renuncia intra-mundana (espiritual)”⁵.

El estudio de Wimbush ofrece interesantes perspectivas para considerar las distintas formas de posicionamiento cristiano frente a las problemáticas históricas, no solo sociales, sino también en cuanto a la sexualidad, la familia, la comunidad eclesial. Si bien ya algunos estudiosos habían propuesto la anajoresis cristiano-primitiva como una forma de contra-cultura y protesta social, el uso del concepto de ascetismo en este sentido y la cuidadosa fundamentación exegética de Wimbush permiten ampliar y fundamentar más claramente esta interpretación. En esta línea es posible también revalorar el rigorismo ético paulino no solo como una cuestión de moral represiva, sino como una opción de diferenciación frente a la opción de enajenación del cuerpo contenida en la economía esclavista y a la estructura patronal-patriarcal de la familia y sociedad greco-romana del siglo I. Creo que la hermenéutica bíblica en América Latina puede aprovechar críticamente estas lecturas en nuestra condición actual.

³ Wimbush: Paul. The Worldly Ascetic, p. 96.

⁴ Wimbush: Paul. The Worldly Ascetic, p. 97.

⁵ Wimbush: Paul. The Worldly Ascetic, p. 79.

El otro libro que quiero comentar es *Sacred Violence*. Paul's Hermeneutic of the Cross, de Robert G. Hamerton-Kelly (Fortress Press, Minneapolis, 1992, pp x+230). Este libro propone una lectura de la teología paulina en diálogo con las propuestas del antropólogo R. Girard. La primera parte del libro está dedicada a exponer y explicar las teorías girardianas sobre la mimesis conflictual, la violencia por transferencia y la traspolación de la violencia social al ámbito de lo sagrado.

Construyendo sobre esta concepción, Hamerton-Kell y señala a la religiosidad judaica y especialmente a la naturaleza legal de la misma como un paradigma de esta violencia. La religiosidad encubre y transfiere al ámbito de lo sagrado la violencia sacrificial que anida en las prácticas sociales. El núcleo de esta violencia, en la religiosidad judaica, estaría contenido en "la Ley". La Ley tendría, por lo tanto, una función social más que psicológica (como ha pretendido la interpretación luterana tradicional de la cuestión de Ley y Evangelio). La Ley establece una frontera que marca la comunidad religiosa y que excluye. Pero no se trata simplemente de una cuestión sectaria que separa diversas comprensiones religiosas: "Pablo sufre una 'pérdida de su mundo' cuando pasa del lado del verdugo al lado de la víctima, porque desde el punto de vista de su 'nuevo mundo' él percibe la interpretación usual de la ley mosaica como una distorsión del mandamiento divino en las estructuras de la violencia sagrada del viejo mundo"⁶. La ley, propuesta como una forma de contener la violencia mimética, termina por ser la ocasión y la justificación de la violencia que quería conjurar y contener.

La cruz de Cristo, verdadera metonimia de todo el Evangelio, pone en evidencia esta función sacrificial de la Ley: Jesús muere según la Ley. La cruz es la más radical denuncia de la injusticia del orden que mata "justamente", legalmente. De esa manera expone la lógica sacrificial de la Ley, que equivale a decir la lógica sacrificial de lo religioso. La lógica de la violencia sagrada se dinamiza como venganza: la cruz de Cristo es la respuesta de lo verdaderamente divino que elimina la venganza. El amor de Cristo, expuesto en la cruz, quiebra la ley de la reciprocidad vengativa, y por lo tanto la base de la violencia (rivalidad) mimética. El deseo se transforma, no ya en deseo del otro, sino en deseo de la presencia de Dios como compleción de un nosotros: "ya no vivo yo sino que Cristo vive en mí, y la vida que hoy vivo en la carne, la vivo por la fe en el Hijo de Dios que me amó y se entregó por mí" (Ga 2,20). "Esta

⁶ Hamerton-Kelly: *Sacred Violence*, p. 145.

⁷ Hamerton-Kelly: *Sacred Violence*, p. 169.



restauración viene por la reorientación provista por la identificación mimética con la afirmación que Cristo hace de mí por mi afirmación de Cristo”⁷.

De esa manera “la hermenéutica paulina de la Cruz provoca una ruptura no solo con el judaísmo sino con el mundo como un orden de realidad prevaleciente. Es una alternativa a la interpretación dominante de la realidad. Por esto no puede establecer una relación de conjunción con la interpretación judaica de la Torah o con cualquier otra construcción religiosa exclusiva. Es un esto o aquello, la verdadera hermenéutica herética que deconstruye el texto dominante de la cultura. Hacer del cristianismo paulino a ‘Moisés para las masas’ (...) es perder lo más interesante que — esto es, su crítica radical de la cultura. (...) Como hermenéutica de la Cruz, es la primera y más radical aproximación en el pathos de la empresa humana, creíble precisamente por su incredulidad”⁸.

La exposición de Hamerton-Kelly tiene algunos puntos bastante discutibles, pero su propuesta hermenéutica puede resultar productiva. Las teorías de R. Girard han tenido algunos seguidores en la teología latinoamericana. La principal crítica es su a-historicidad, su dificultad para identificar a las víctimas reales en el plano estructural, más allá de la literatura. La obra de Hamerton-Kelly no se salva de esta crítica. Su preocupación constante de no ser tildado de “antisemita” pese a su crítica de la religión judaica lo lleva a reiterados circunloquios que no agregan mucho a su propuesta de fondo.

Sin embargo, pese a estas limitaciones, creo que es un buen interlocutor para la hermenéutica latinoamericana. La vivencia de sociedades de exclusión, de victimación legalizada, de justificación sagrada de la violencia nos ayudará a ver la relevancia de estas propuestas, y poder superarlas desde una lectura a partir de las víctimas, seguramente más cercana a la lectura paulina de la experiencia de la Cruz. La antítesis violencia-ágape puede leerse como un dato histórico inscrito en el recorrido de esperanza de los pueblos humildes latinoamericanos. Los pueblos originarios pueden hablar de su experiencia de la “violencia de lo sagrado” desde el lugar de las víctimas, aportando historicidad a las experiencias de una teología de la Cruz. La crítica a la cultura dominante, entonces, será una empresa teológica hecha en un diálogo entre Biblia y realidad, a partir de historias de vida, donde la presencia planificadora de Cristo pueda recuperar la dimensión agápica de la experiencia humana.

⁸ Hamerton-Kelly: Sacred Violence, p. 188.

Néstor O. Míguez
Camacú ~~187~~
1406 Buenos Aires
Argentina



PABLO, EL COMPROMISO DE LA FE

Para una “Vida de Pablo”

Néstor O. Míguez

La vida y obra de Pablo no pueden separarse porque ambas nacen de una misma fuente: su compromiso con el Crucificado. Este compromiso es la clave de lectura que permite distinguir, más que una teología paulina una visión paulina del mundo y de la vida de la comunidad creyente. Las epístolas de Pablo (1 Ts, 1 y 2 Co, Flp, Flm, Ga) son examinadas a partir de este enfoque. Pablo es visto como un hombre apasionado por su misión pero que también está atento a los conflictos y situaciones de la vida cotidiana. En esa tensión construye una simbólica de la fe que resulta contrahegemónica a la ideología del Imperio.

The life and work of Paul cannot be separated, since both grow out of the same source: his commitment to the Crucified one. This commitment is the reading clue that allows us to recognize, more than a Pauline Theology, a Pauline vision of the world and the life of the believing community. Paul's epistles are examined from this perspective. Paul is seen as a man who is zealous for his mission but at the same time conscious of the situations and conflicts of every day life. In this tension he constructs a symbolism of faith that results anti-hegemonic to the ideology of the Empire.



Olvidemos por un momento, si es posible, de quien hablamos. Consideremos algunos datos objetivos: una persona que se reconoce portadora de violencia y odio en su juventud, apegado a un tradicionalismo oficialista, intolerante y persecutorio. Luego cambia violentamente y se une a una secta disidente. Como parte del nuevo grupo ha estado preso varias veces, tanto en su nación como en otras, fue condenado a distintos tipos de penas por autoridades judiciales tanto en su país como afuera, por lo menos ocho veces. También tuvo conflictos con los dirigentes de su nuevo grupo, disputas por el liderazgo y reconocimiento. Acostumbrado a convocar multitudes, por lo menos una vez estuvo a punto de ser apedreado. Varias veces huyó en secreto cuando era buscado por las autoridades. Por lo menos tres veces estuvo condenado a muerte. Una de ellas escapó de noche, con la ayuda de unos amigos, de la ciudad donde era buscado. En otra no sabemos bien, pero liberado probablemente por un indulto festivo luego de ardua lucha, y finalmente el último juicio, según parece, terminó en su ejecución. Todos estos datos (excepto el último) reconocidos por esta misma persona en cartas a sus amigos. No parece la biografía de un inocente y disciplinado ciudadano, o de un intelectual de torre de marfil. En nuestra experiencia solo podría tratarse o bien de un jefe de una poderosa banda de delincuentes o de un activista político sumamente combativo. No es usual que la Iglesia llame “santo” ni a unos ni a otros.

Pero efectivamente se trata de Pablo. Estos datos son extraídos de sus cartas, principalmente del capítulo 11 de 2 Co. Pero no son muchos más los que nos da. Reconstruir una *vida de Pablo* no es tarea fácil. Los datos que nos brinda el propio Pablo son escasos. En sus cartas otras cosas son las que le interesan y solamente alude a elementos de su propia vida cuando son parte de argumentos referidos a otros asuntos. Por otro lado tenemos la información que nos brinda el libro de Los Hechos de los Apóstoles, atribuido a Lucas, algunos de cuyos datos parecen dudosos, y lo que aportan algunos libros apócrifos (p. ej., *Hechos de Pablo y Tecla*), más dudosos aún. No es sencillo (y a veces hasta imposible) hacer concordar la versión lucana con lo que dice Pablo en sus cartas. Un problema son las fechas. Los viajes que nos relata Lucas son, con los medios de transporte del mundo antiguo, jornadas larguísimas, que duran meses, aunque en el libro de Hechos parecieran breves. Esto dificulta la posibilidad de que los itinerarios paulinos concuerden con las actividades que demuestran las cartas de Pablo. Según Hechos da la impresión que Pablo es capaz de establecer comunidades duraderas, integradas tanto por judíos como gentiles, en estadías de

apenas unas semanas en algunas ciudades. Los encuentros y desencuentros con otros apóstoles no coinciden en ambas fuentes. Hay datos sobre los mismos acontecimientos que son contradictorios. Por ejemplo, en ocasión de la huida de Pablo de la ciudad fortificada de Damasco, Lucas atribuye la persecución a un acuerdo tomado por los dirigentes judíos (Hch 9,23-25). Sin embargo el propio Pablo nos dice que fue el gobernador del Rey Aretas (nabateo) el que quería prenderlo (2 Co 11,32-33). No es detalle sin importancia para comprender a Pablo y su misión discernir si la persecución viene de los judíos o de un rey pagano, vasallo del Imperio.

Tampoco es posible establecer un acuerdo sobre las fechas, ocasión y condiciones en que escribió las cartas. Las disputas se extienden a la autoría directa o indirecta de algunas de ellas y a la autenticidad de otras. Es decir que reconocemos que en esta construcción nos encontramos trabajando siempre sobre conjeturas, algunas más firmes que otras, pero todas igualmente sujetas a revisión. Se hace bastante difícil, en estas condiciones, poder establecer en forma fehaciente una biografía e itinerario de Pablo. Se han hecho varios intentos, pero siempre hay detalles que no encajan (el artículo de P. Richard en esta misma revista nos muestra uno de los más coherentes)¹.

Pero si ha resultado objeto de discusión el reconstruir una biografía de Pablo, mucho más conflictivo resulta su ubicación en la historia de la Iglesia y la interpretación de su teología. Desde sus disputas en vida con Pedro, Santiago y otros hasta las lecturas de Pablo en el presente siglo, la misión y teología paulina ha sido objeto de inspiradoras renovaciones pero también de ardua controversia (ver art. de Sebastião Gameleira Soares en este número). Aún en tiempos neotestamentarios los escritos paulinos eran leídos con ópticas distintas (2 P 3,15-16). La escisión marcionita, tan importante en la historia de construcción del canon neotestamentario, incluye la interpretación de Pablo como eje de controversia. Pablo ha sido visto por algunos como el intérprete privilegiado del hecho de Cristo, el primero en entender realmente la dimensión soteriológica de la cruz y resurrección, y por lo tanto el verdadero eje canónico del Nuevo Testamento. Para otros, en cambio, Pablo es el gran traidor que domestica el mensaje revolucionario de Jesús de Nazaret para adaptarlo a la ideología e intereses dominantes, colaborando al sometimiento de los esclavos, de las mujeres, quitándole al Evangelio la fuerza contestaria de su humilde origen

¹ Un estudio exhaustivo de todas las cuestiones, dificultades y variantes para establecer una cronología de la actividad de Pablo en R. Jewett: *Dating Paul's Life*. SCM Press, Londres, 1979.

campesino para hacerlo funcional a la espiritualidad del más allá que justifica dominio, sometimiento e injusticia.

Podríamos seguir enumerando las controversias que en la Iglesia (y fuera de ella) se han suscitado en torno de esta figura. En todo caso, es una prueba más de que no se la puede entender sin su apasionamiento, que despierta el nuestro. Ahora bien, es posible entender, aún con las limitaciones impuestas, cómo concibe Pablo su misión, cómo se transforma en militante? Al responder a esta pregunta el recurso a la *conversión* de Pablo es lo más obvio. Sin embargo, Pablo mismo no parece atribuirle al momento de la conversión un lugar único en su vida. El no lo relata en ninguna de sus cartas, haciendo solo alusión indirecta (1 Co 15,8; Ga 1,12-15; Flp 3,6-8). Es Lucas quien lo introduce tres veces en Hechos, y las tres veces se alteran ciertos detalles en el relato. La comprensión que Pablo tiene no descansa solo en ese momento puntual. Especialmente en el relato de la carta a los Gálatas parece claro que Pablo se comprende a sí mismo en la imagen de algunos profetas vetero-testamentarios: la elección desde el vientre de su madre (como Jeremías), la resistencia inicial a cumplir con su vocación definitiva (como Jonás), su vocación para trascender las fronteras de Israel (como Isaías). Más que el “converso iluminado”, que ha sido una de las claves preferidas para leer a Pablo, habría que pensar en el profeta reclamado por Dios, arrojado por el fuego del Espíritu a una tarea absorbente, única, donde se juega la misma fe. Pablo parece entenderse, como lo ha señalado O. Cullmann, como el profeta de los últimos tiempos. Si Jesús ha resucitado y es reconocido como el Cristo de Dios, los últimos tiempos han comenzado, y Pablo ha sido designado su profeta entre los gentiles. Su vida ha quedado absorbida en el compromiso de la fe².

A partir de esta información que él mismo nos proporciona vamos a considerar la vida de Pablo³. Es decir, procuraremos superar ciertas imágenes y estereotipos que presentan a Pablo como un misionero desen-

² También desde el punto de vista de la sociología de la religión es posible ver a Pablo como profeta: “...el profeta[...] pretende producir y distribuir bienes de salvación de un nuevo tipo y adecuados para desvalorizar los anteriores, carente de todo capital [religioso] inicial y de toda caución o garantía fuera de su ‘persona’, dependiendo de la aptitud de su discurso y de su práctica para movilizar los intereses religiosos virtualmente heréticos de determinados grupos o clases de laicos gracias al afecto de consagración que ejerce el sólo hecho de la simbolización y de la explicitación y a contribuir a la subversión del orden simbólico establecido (i.e., sacerdotal) y a la puesta en orden simbólico a la subversión de ese orden, i.e., a la desacralización de lo sagrado (i.e., de lo arbitrario ‘naturalizado’) y a la sacralización del sacrilegio (i.e. de la transgresión revolucionaria).” (P. Bourdieu, “Genese et structure du champ religieux”, *Revue Française de Sociologie*, N° XII, 1971, p. 321-322. Mi traducción).

³ La misma óptica adopta Elsa Tamez en su libro *Contra toda condena*, DEI, San José de Costa Rica, 1991. Cf. pp. 62-65, donde detalla las circunstancias de Pablo como prisionero y las cuestiones legales vinculadas.



tendido de los asuntos del mundo, o un intelectual dedicado a la construcción de un sistema teológico, o un pastor mediador en los conflictos que surgen en la iglesia naciente, o de un prejuicioso constructor de ortodoxias. Sin duda hay en Pablo elementos de cada una de estas cosas. Pero al considerar el conjunto de su vida y sus cartas pareciera que todas estas cosas quedaran vinculadas a una experiencia determinante: asumir la fe como un compromiso total, como una proyección global de la vida en la cual se empeña hasta el último esfuerzo. Pablo organiza todo su mundo vital a partir de un amor abarcador “que todo lo sufre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta”. El Pablo que se manifiesta en las cartas es un hombre apasionado que se encuentra tan entregado a su misión que a veces hasta se le desdibujan los límites. Es un convencido que arrastra con su fuerza buscando plenitudes. Pero al mismo tiempo es un hombre consciente de su mundo, de los problemas de la gente común, que se desvela por los conflictos que surgen en las comunidades que ha creado, sensible a las dificultades que surgen por la vivencia de la nueva fe en medio de la cultura dominante.

Es a partir de esta imagen del hombre plenamente entregado a una misión, diríamos *ilimitadamente* entregado a una misión (que es a su vez una visión) que nos proponemos acercarnos a la vida de Pablo. Este compromiso de la fe se ofrece como una clave interpretativa a partir de la cual se puede entender como se generan las otras dimensiones de la obra paulina. En lo que probablemente sea una de las controversias más arduas de Pablo (contenida en 2 Co 10-13; la otra es la que aparece en Ga) Pablo se define como un militante que renuncia a “las armas de la carne” para usar armas “poderosas en Dios” (2 Co 10,3-4; cf. 1 Ts 5,8-9; ref. a Is 59,16-18; también Sb 5,15-23). Es interesante notar que estas *armas de Dios* en las referencias veterotestamentarias son las “poderosas en Dios” *armas del creyente* en la metáfora paulina. En la literatura deutero-paulina se retoma esta imagen: Ef 6,13-17 acude nuevamente a la armadura del creyente, y en 2 Tm se atribuye a Pablo: “He peleado la buena batalla, he corrido la buena carrera, he guardado la fe” (4,7). Si bien el lenguaje militarista no resulta frecuente en Pablo también le sirve para expresar la idea de militancia como entrega total a una misión (que se vale también de otras metáforas) como examinaremos a lo largo de sus escritos.

Como todo militante Pablo se ve obligado a darse una estrategia, a establecer un proyecto de acción (un proyecto misionero, en este caso), y a la vez a construir un centro de coherencia que permita integrar la inteligencia de una pluralidad de situaciones en ese proyecto. En este segundo sentido, Pablo se transforma en un intelectual, en un “creador de



cultura”, en un organizador del discurso de un nuevo sector socio-religioso, emergente como contrahegemónico en el campo cultural. Así es como aparecen las facetas profético-pastorales por un lado y teológicas por el otro. Pero ambas encuentran su integración en la dimensión misionera, en la pasión comprometida. En ese sentido su teología es praxica: surge de una reflexión sobre y desde la praxis; las situaciones prácticas que se originan en la tarea misionera constituyen la materia y la forma en que elabora sus supuestos teológicos.

La naturaleza combativa y contrahegemónica de la misión paulina la veremos a través de sus propios escritos. Haremos un recorrido por la literatura paulina (al menos por aquellas cartas que han encontrado un cierto consenso en cuanto a su indudable origen paulino - 1 Ts, 1 y 2 Co, Flp, Flm, Ga, Rm). Iremos dando cuenta de cómo se expresan en Pablo sus condiciones de hombre comprometido por la fe y la figura o modelo de vida que él conscientemente crea y ofrece a la Iglesia.

1. Primera carta a los Tesalonicenses

La inmensa mayoría de los estudiosos están de acuerdo en señalar a este escrito no solo como la primera carta paulina que nos ha llegado, sino también como el más antiguo escrito del Nuevo Testamento. Este lugar de privilegio lo constituye en un testigo invaluable de las enseñanzas paulinas y de la teología cristiana a veinte años de la muerte de Jesús.

Todos los datos parecen coincidir (ver tabla al final) en que Pablo debía establecerse en Tesalónica hacia el año 48. No sabemos exactamente cuanto tiempo pasó allí. La propia carta nos cuenta que viene de Filipos, donde su estancia fue accidentada, y nos deja entrever que en la propia Tesalónica no tuvo diferente fortuna: “anunciamos el Evangelio de Dios en medio de gran oposición” (2,2). La misma situación azarosa se le presenta a sus lectores (3,4). Esta situación no es creada solo por la oposición judía, como pretende Lucas (Hch 17,3), sino por las propias autoridades tesalónicas (2,14). La salida de Pablo parece haberse

⁴ Varios autores (P. Grimal, K. Wengst, Alistair McIntyre entre otros) han examinado la profunda relación entre el Panteón romano y la política imperial. Una exposición extensa de este tema puede verse en mi tesis doctoral (*No como los otros, que no tienen esperanza*) próximamente a ser editada por el DEI.

⁵ Los más oprimidos y pobres en la formación social del Imperio Romano debe buscarse entre los esclavos de las minas, remeros, o latifundios rurales. También algunos “hombres libres” (y sus familias) sin oficio, desplazados del campo, que mendigaban en las ciudades. Para algunos de ellos vender como



decidido en forma intempestiva (en esto coincide con Hch), tanto que el Apóstol teme que esto haya significado el fin de la comunidad (3,5).

En Tesalónica Pablo se ha ubicado como un artesano entre artesanos. Asume su condición de humilde trabajador que debe esforzarse por ganarse la vida (2,9). Desde ese lugar, ciertamente carente de todo poder económico, político o social, Pablo comienza a combatir la simbólica dominante en el Imperio (1,9-10)⁴. La experiencia desde la cual Pablo anuncia el mensaje de Cristo, su evangelio, no es desde un espacio privilegiado ni a un sector privilegiado de la sociedad. Es un artesano entre artesanos, gente que, si bien no era la más pobre o sometida en la estructura económico-social del Imperio, apenas lograba sostenerse en el nivel de subsistencia⁵. Cuando uno lee las recomendaciones paulinas a esclavos, mujeres, o con respecto a las autoridades, conviene tener en cuenta que Pablo no habla desde un lugar patronal o desde una posición oficial, sino que habla a sus compañeros de trabajo, desde una experiencia que él mismo vive. Es un militante que ha probado el hambre y el látigo, el trabajo y la cárcel. Esta primera epístola cristiana nace, justamente, porque le es impedido volver a Tesalónica (2,18 –Satanás sea probablemente una alusión al poder gobernante en Tesalónica, que habría dado orden de captura sobre Pablo en caso de presentarse en la ciudad–).

En esa lucha, crear una nueva simbólica religiosa no es simplemente incorporarse al mercado de las religiones. No es un predicador de religiones extrañas, que también abundaban en aquel tiempo, que lucra adulando a sus oyentes (2,3-7). Pablo reconoce –y lo reconocen sus enemigos también– que el Evangelio que anuncia marca una distancia con el poder dominante. Anuncia otro Reino, otro Señor (2,12, cf Hch 17,7) y se deja determinar por él. La comunidad que se crea se maneja con otras formas de relación humana, diferenciado del modo patronal-clientelar dominante que constituye la trama ideológica y relacional de la sociedad del Imperio (4,1-12). Esta comunidad incluso debe marcar claramente su frontera con el resto del Imperio, con “los otros, que no tienen esperanza” (4,13). El Imperio está amenazado de destrucción: el

esclavos a sus familias y a ellos mismos, era una solución para poder comer (y no siempre lograban venderse). Pero de allí a que los artesanos ciudadanos constituyeran una “clase media” acomodada, como han sostenido algunos exégetas, hay una gran distancia. La prueba está en que Pablo necesitaba “doble jornada” para sostenerse (trabajaba día y noche) y aún así necesitó de la ayuda de sus hermanos de Filipos mientras estaba en Tesalónica (Flp 4,15-16). Para más datos ver G. de Ste. Croix: *La lucha de clases en el mundo Griego Antiguo*, Crítica, Barcelona, 1988.

⁶ Sobre la función de la apocalíptica como protesta ver el No. 7 de RIBLA (1990), dedicado totalmente a ese tema. Allí estudio detalladamente la apocalíptica de Pablo en 1 Ts como lenguaje de esperanza.

lema de sus legiones –Paz y Seguridad– solo anuncia su ruina (5,3), porque el verdadero Señor se manifestará convocando a los suyos (4,13-18). Ciertamente a nuestra mentalidad de hoy este anuncio que aparece como más allá de la historia nos suena a escapismo. Pero el lenguaje apocalíptico en Pablo no es un lenguaje de escapismo sino de protesta social, de último grito desde el no-poder acerca de la corrupción del poder existente y del clamor por la justicia⁶.

Esta primera carta muestra la estrategia de Pablo como formador de comunidades y su función como intelectual plasmando una nueva simbólica relacional, que aparece como contrahegemónica. Inserto entre los artesanos urbanos, en contacto con los sectores productivos bajos de la ciudad, convoca a diferenciarse de las prácticas dominantes en lo social, económico y político. El núcleo humano que se forma de sus esfuerzos misioneros pasa a ser modelo para otros similares (1,7). Se genera desde un espacio de no-poder un desafío a la cultura clientelar, honorífica, propia del esclavismo romano. Esto suscita oposición y persecuciones por parte de las autoridades. Pablo por un lado reafirma a la comunidad en sus contenidos esenciales. Por el otro, y esto se verá más claramente en otras cartas, quiere evitar que un conflicto más frontal con el poder de la ciudad termine por aniquilar al grupo naciente. En esta media agua (tantas veces criticada) entre mantener su identidad contestataria y al mismo tiempo preservar a la comunidad de una persecución aniquiladora o del desencanto (3,4-5) debe navegar Pablo. Allí se muestra la dimensión –incluso ambigua– del compromiso de la fe: totalmente entregado a su causa aún poniendo en juego su propia vida, pero a la vez sensible a los riesgos y condiciones que deben asumir sus hermanos y hermanas en esta lucha y a las limitaciones que esto significa para la expresión total de esta fe.

2. La correspondencia con Corinto

La correspondencia entre Pablo y la Iglesia de Corinto es la más abundante literatura paulina de la que disponemos. Numerosas cartas y mensajeros se cruzaron en uno y otro sentido. No nos detendremos en una enumeración de las varias propuestas para reconocer las distintas cartas que se cruzan y mezclan en la actual 1 y 2 Co (ver artículos de P. Richard y de E. de la Serna y R. López). Las alternativas de subdivisión y oportunidad en que fueron escritas las actuales cartas son objeto de controversia entre los exégetas (p. ej., en los artículos de P. Richard y R. López se proponen, dos soluciones distintas). También es motivo de debate la identificación de



los adversarios que Pablo enfrenta, especialmente en la colección que hoy conocemos como 2 Co. Los artículos de E. de la Serna y P. Richard y R. López abarcan cuestiones específicas de estas cartas, y los de I. Foulkes y J. Comblin también hacen referencia a importantes aspectos de las mismas. Resulta imposible en un resumen como éste internarnos en otros importantes temas que aparecen en esta literatura. Desde la óptica que propongo aquí importa descubrir, sobre todo, en qué lugar y de qué manera Pablo se ubica, dado el contexto amplio del conjunto social en el que vive y en la comunidad de cristianos que se ha formado.

Al llegar a Corinto Pablo se ubica nuevamente en el sector de los artesanos manuales y se dispone a ganar su propio sustento. Si bien el dato es del libro de Hechos (18,1-3), la propia literatura paulina parece confirmarlo (1 Co 4,12; 9,1-17; 2 Co. 11 y 12). De ser cierto lo que consigna Hechos en cuanto al oficio de Pablo, un cosedor de carpas encontraba trabajo en el mercado (reparando toldos y cobertizos de los comerciantes) y en el puerto (cosiendo velas de los barcos y carpas de almacenamiento). En ambos casos Corinto ofrecía importantes posibilidades de trabajo y múltiples relaciones. Esa práctica de trabajo seguramente lo llevaría tanto al puerto como al ágora (plaza central de la ciudad, donde funcionaba el mercado) donde se relacionaría con comerciantes, con otros artesanos y con desocupados por igual. Esto probablemente dio origen a una comunidad mucho más heterogénea que las de las otras ciudades y aquí sí encontraremos indicios de una presencia de gentes de mejor posición económica y mayor figuración social, pero difícilmente pudiera pensarse en la presencia de los sectores más altos.

Quizás justamente por eso Pablo hace cuestión de honor el no tener dependencia económica de nadie en Corinto. Para la cultura mediterránea del s. I. este dato es importante. No ha establecido una relación clientelar, y por lo tanto también en este caso se siente libre de las subordinaciones y sistema de honores que tal relación clientelar acarrea. Tampoco quiere ser patrón de nadie, por lo cual minimiza hasta sus responsabilidades bautismales (1 Co 1,12-17). Lo que le interesa es mantener su libertad profética y mostrar la posibilidad de una ética

⁷ El sociólogo P. Bourdieu destaca justamente que lo que diferencia al *profeta* del mago, por un lado, y del clero oficial por el otro es que marca su distinción, entre otras cosas, por su negativa a hacer de lo religioso su medio de vida (“Genese et structure...”, pp. 321-322).

⁸ La expresión de Amós “no soy profeta ni hijo de profeta” destaca este carácter no profesional de su vocación, diferenciándose de los profetas oficiales que poblaban las cortes reales de Israel, al modo de los adivinos de otras cortes orientales. Cf también el caso de Miqueas ben Imla, en 1 Re 22,8-28.



relacional y económica distinta. El ascetismo propuesto en 1 Co 7 formaría parte de esta construcción (ver en las reseñas bibliográficas la propuesta de V. Wimbush).

Su posibilidad profética descansa, justamente, en que está libre de toda autoridad institucional y de toda dependencia económica⁷. No depende de nadie, ni reclama otro derecho que el de ser llamado por Dios y de someterse al juicio de Dios (1 Co 4,1-4; el tema reaparece en Ga). Su compromiso con la fe de Jesucristo lo lleva a tratar de despojarse de todo otro compromiso social o económico. En ese sentido su profetismo es como el de Amós (Am 7, 14-15⁸). Es un trabajador convocado por Dios, y no un “profesional de la religión”. Es un militante de la fe cuya única gloria (y posibilidad) consiste en consignar el mensaje que le ha sido confiado, en construir una comunidad que muestre una forma de vida que descansa en esa libertad.

Justamente la preocupación de Pablo en la *Primera carta a los corintios* parece marcarse por su consigna por diferenciar la comunidad cristiana de las formas culturales y de las estructuras de poder de la sociedad y cultura del Imperio. Si uno estudia cada uno de los problemas que se tratan en esta epístola, encuentra un común denominador: *no como en el mundo*. “Lo que en el mundo no es (no tiene poder) elige Dios para que sea” (1,27-28). Los príncipes de este tiempo (*Princeps* era el título oficial de orden político civil del César⁹; Emperador era un título militar romano) no tienen la sabiduría de Dios (2,7-8) mientras que la comunidad de fe tiene “*el nous*” de Cristo (2,16). “El que quiere la sabiduría debe hacerse ignorante, ya que la sabiduría de este mundo es insensatez” (3,18-19). Si bien los creyentes no pueden eludir el contacto con el mundo, lo que deben evitar es que las prácticas que lo caracterizan entren en la comunidad (5,9-13). Podríamos seguir enumerando capítulo por capítulo expresiones similares, cuando se trata el tema de la idolatría (cf. art. de E. de la Serna), del lugar de la mujer (ver el art. de I. Foulkes), del conflicto en torno de la Mesa del Señor (11,32), etc.

Esta búsqueda por diferenciarse de las prácticas hegemónicas implica también desconocer el poder de los magistrados en el seno de la comunidad creyente. Quizás la más fuerte oposición al poder de las autoridades romanas de toda la literatura paulina se encuentra en 1 Co

⁹ G. Alföldy: *Historia social de Roma*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 138.

¹⁰ W. Stegemann: “War der Apostel Paulus ein römischer Bürger”, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, v. 77, 1986, pp. 220-229.

6,1-11. Pablo desautoriza como injustos y no confiables a los magistrados civiles encargados de los pleitos. Es más, probablemente haya que interpretar la lista de los vs. 9 y 10 como una caracterización que Pablo hace de las costumbres de la clase decurional del Imperio (que proveía los magistrados de las ciudades) ya que encontramos bastante similitud con la caracterización que hace en Rm 1,22-31 de los que “pretenden ser sabios” (los mismos que juzgaron a Jesús, según 1 Co 2,7-8). Si alguno tenía ese poder –y esas prácticas– ya no es así en la comunidad de los que siguen a Cristo. Quienes detentan el poder en este siglo han de ser juzgados por quienes ahora son débiles, los que sufren la injusticia juzgarán a los injustos cuando se manifieste el Reino.

Sin duda surge la pregunta: ¿si éste es el caso, por qué Pablo no produce un levantamiento social, por qué exhorta a los esclavos a permanecer como están, por qué limita el derecho de las mujeres? Creo que, con la brevedad que nos impone este artículo, deben considerarse dos razones conexas: por un lado, Pablo conoce el poder del Imperio y de sus protegidos, ya que eventualmente él mismo lo fue (si Pablo fue o no ciudadano romano es un dato que brinda *Hechos* y que debe ser tomado con cierta reserva¹⁰). Ahora ya no descansa en ese poder, si no que lo ha experimentado como adversario, lo padece. Pablo sabe que el Imperio puede, en tanto poder “del presente siglo malo” fácilmente aplastar una revuelta de esclavos, diezmar una nación, aniquilar a sus enemigos, y aún crucificar al Rey de Gloria. El tiempo de manifestar la oposición frontal no ha llegado. Conviene no llamar inútilmente la atención de las autoridades y no justificar la persecución.

Pero junto a este elemento de estrategia práctica aparece algo más profundo, la apocalíptica paulina. Sin duda esta dimensión apocalíptica que subyace toda la carta y que se expresa con mayor claridad en el capítulo 15, sostiene su opción. Soportamos por un tiempo este dolor e injusticia porque llegará pronto la reversión de lo existente, lo que hoy nos oprime ya no existirá. Se puede vivir en este mundo anticipando la forma de vida del Reino porque la llegada de Cristo es inminente. La convicción apocalíptica de Pablo¹¹ no es ajena a su fervor militante: le provee su pasión, su seguridad y su límite, el único que reconocerá. Es su

¹¹ Ha sido objeto de mucho debate en la historia de la interpretación paulina el carácter de su escatología, su comprensión del final de los tiempos, su visión de la historia. Personalmente me inclino a ver en Pablo un apocalíptico (en el sentido de su esperanza de una manifestación súbita, plena y universal del Cristo en un futuro próximo), siguiendo la línea desarrollada, entre otros, por J. C. Beker: *Paul's Apocalyptic Gospel. The Coming Triumph of God*, Fortress Press, Philadelphia, 1982.

¹² Elsa Tamez: *Contra toda condena*, passim, esp. pp. 179-182.

urgencia, pero también su descanso. El juicio y la elección de Dios se han hecho ya presentes en Cristo, en su cruz y Resurrección. El creyente por la fe se ha adherido a ese juicio pues se reconoce él mismo juzgado y condenado y perdonado en él, y de esa manera libre ya de toda posterior condena. Pero a la vez reconoce la condena sobre todo sistema de exclusión y muerte¹², los sistemas que, basados en la sabiduría, el poder y el prestigio de este mundo someten a los débiles. Y procura diferenciarse en la vida interna de la comunidad. De esa manera Pablo espera que la comunidad experimente y ejerza esa libertad profética comportándose como un cuerpo (1 Co 12). La “paciencia” que Pablo tiene para con las estructuras de este mundo (soportar la injusticia, tolerar la esclavitud, no resistir a los magistrados) no la puede tener hacia la propia comunidad cristiana, por que se pierde el sentido de su presencia, deja de ser el signo escatológico del Reino. De allí que aparezca cierto rigorismo ético en su comprensión de la vida cotidiana de la comunidad creyente, llegando incluso a la excomunión (1 Co 5). La vida interna de la comunidad debe poner totalmente en cuestión la forma de vida del poder mundano. Quien no es capaz de diferenciar, y come y bebe como en el mundo (sin esperar a los más necesitados y compartir con ellos) “sin discernir el cuerpo del Señor” (esto es, para Pablo, la comunidad creyente) vuelve a hacerse merecedor del juicio de la ira divina (1 Co 11,28-34), porque introduce el sistema mundano de exclusión de los más necesitados en la vida de la comunidad.

Si las divisiones que Pablo señala en la llamada *Primera Corintios* amenazan la proyección liberadora del evangelio, los sucesos que le siguieron resultaron mucho más peligrosos para su estrategia, y la correspondencia reunida en la *Segunda epístola a los Corintios* muestra la faceta combativa hacia adentro de la Iglesia del Pablo militante. La misma pasión con que desarrolla su tarea misionera hacia afuera de la Iglesia se mostrará cuando debe resolver en el frente interno. Es que ambas dimensiones no están separadas en su estrategia: la vida interna de la comunidad es el sustento de su capacidad misionera. Y si los modos de conformarse de la Iglesia se asemejan a las estructuras externas de poder y provocan divisiones en base a jerarquías, prestigios, o símbolos de diferenciación (p. ej., la circuncisión), la tarea de anuncio del Reino se hace vana.

Así se provocan las páginas más encendidas de su literatura, en cuanto a su apasionamiento, en cuanto a “jugarse totalmente”. Tanto es

¹³ Ver: G. Alföldy: *Historia social...*, pp. 138 y 146-148.



así que la carta contenida en 2 Co 10-13 constituye un verdadero panegírico de su ministerio con un tono irónico sobre las jerarquías (los superapóstoles) o las diferenciaciones y dependencias económicas. En su afán de mostrar que es en la entrega, y no en el bienestar, donde se hacen los “méritos” del ser humano comprometido con Dios por la fe, nos proporciona los datos consignados al principio de este escrito. El que lo soportó todo en este mundo por cumplir con su ministerio, no puede soportar que se ponga en duda la integridad de su evangelio y su libertad para anunciarlo.

Es en este contexto que Pablo habla de su militancia (2 Co 10,3-4) como una apropiación de las armas de Dios en oposición a las que provee la ideología del mundo. Las palabras usadas en este contexto vuelven a mostrar las opciones que ya estaban al principio de 1 Co: sabiduría-locura, fortaleza-debilidad, gloria (o prestigio, nobleza)-humildad. No son un acaso: sabiduría, riqueza, prestigio, mando, son los elementos que constituían la base de la ideología romana del poder¹³. Pablo defiende su ministerio en base a lo indefendible: es verdadero porque su sabiduría es locura, porque su fortaleza es su debilidad, porque su prestigio es su situación de humillado, porque no tiene mando ni aspira a riqueza. A nadie tiene para que lo proteja o sostenga. Pablo pone en funcionamiento una forma de argumentar que requiere haberse distanciado totalmente de los esquemas del poder como funcionaban en la sociedad de su tiempo. Su teología de la Cruz (cf. artículos de R. López y de J. Comblin) también se manifiesta en esta forma de sostener su militancia.

Pablo experimenta la fragilidad de su condición (2 Co 4,7-18). Y también de su posición. Su única arma de victoria en este conflicto es que el mismo Espíritu que lo sostiene y le da libertad (2 Co 3,17) sostenga y libere a la comunidad. En el caso de la Iglesia de Corinto parece ser que el argumento, reforzado por la presencia mediadora de Tito (2 Co 7,13-15; 12,18), surtió efecto. Pablo no solamente logra sostener su posición en Corinto, sino que puede reintegrar a sus ofensores mediante el perdón (2,5-11). Esto asegura su estrategia. Permite suturar la herida producida en la comunidad y recobrar la iniciativa misionera. La ofrenda para los pobres de Jerusalén (caps. 8 y 9) será otro paso en este mismo sentido. Manifestar la unidad interna es también una preocupación vinculada con su estrategia. La solidaridad interna de la Iglesia es también un símbolo y una práctica contrahegemónica en el mundo antiguo greco-romano, donde la dadivosidad fuera de la relación clientelar era vista como una debilidad y



necesidad.

De esa manera teología, ética y vida se entretienen en Pablo de una manera decisiva. El epistolario paulino con la Iglesia de Corinto pone de manifiesto más claramente esta profunda interrelación. Pablo hace del conflicto el espacio creativo para profundizar su teología, y para sostener su militancia. No lo busca ni lo crea (por lo menos esa es su intención), pero tampoco lo evita: lo vive como una oportunidad de mostrar la obra del Espíritu en él y en la comunidad. En ese sentido, Pablo, a pesar de haber sido leído muchas veces como un individualista, o incluso como el prototipo del surgimiento del subjetivismo occidental, se muestra como “comunitario-céntrico” (2 Co 3,2-5, cf. 1 Ts 3,6-8): sin la comunidad que se forma por el Espíritu, desaparece el sentido de su propia militancia. Su integridad y vocación son los datos que la comunidad puede reclamarle, y a su vez los ofrece como construcción de sentido para la comunidad creyente. De esa manera busca eludir el juego institucional y afirmar el centro de la comunidad en la comunicación del mensaje evangélico. En ese sentido, introduciendo una diferenciación de carácter sociológico, podríamos decir que en la estrategia paulina era más importante construir la comunidad creyente que la Iglesia, pero no ignora que necesita de la Iglesia para hacerlo.

3. La situación en Filipos

Pablo se había establecido en Filipos en su primera incursión misionera en Europa. Allí logró conformar una comunidad con la cual mantendrá una muy particular y afectiva relación a lo largo de toda su vida. Sin embargo, no fue un terreno fácil. El relato lucano en Hch 16,11ss. muestra una penetración rápida en la comunidad judía en esa *colonia romana*. Pero por primera vez menciona una confrontación con las autoridades romanas y la condena a látigo y prisión. El relato continúa con la conversión del carcelero tras la milagrosa apertura de la cárcel, y una rápida salida de la ciudad tras el encarcelamiento. Si bien el relato es en primera persona (lo cual señalaría una fuente documental más confiable) hay datos que muestran la reformulación redaccional del episodio. Por ejemplo, el rápido reconocimiento de la ciudadanía romana de Pablo y el pedido de disculpas de los magistrados de Filipos, que resultan poco probables. En todo caso, Pablo nos relata que tuvo serias dificultades en Filipos (1 Ts 2,2) pero no que tuvo luego reconocimiento alguno.

Por otro lado, el relato lucano pareciera resolver el tema de la for-



mación de la comunidad en pocos días. La carta (o cartas, como veremos más adelante) a los filipenses muestra una comunidad bien establecida, organizada y relativamente amplia, integrando judeo y pagano-cristianos. Eso nos obliga a sospechar que esa primera pasada de Pablo por Filipos fue más prolongada. Por otro lado parece cierto que la comunidad de Filipos poseía algunos recursos más amplios que la de Tesalónica, ya que en varias oportunidades aportaron ofrendas para el ministerio de Pablo (Flp 4,15-16). Esto no impide que Pablo hable de la “profunda pobreza” de las Iglesias de Macedonia (Filipos y Tesalónica como los dos centros principales) en comparación con la comunidad de Corinto (2 Co 8,1-7). De esta cita surge también que estas Iglesias siguen padeciendo “tribulación” (¿persecuciones? ¿dificultados políticas y legales?). El mismo dato nos lo da Flp. 1,19, que señala que los cristianos de Filipos han “padecido por Cristo” del mismo modo que Pablo ¡y esto lo escribe Pablo desde la cárcel!

Estos escasos datos nos permiten entrever la actividad de Pablo en Filipos. Al entrar en Europa, se establece en este lugar. El hecho de que sea colonia romana no es un dato insignificante: el status de colonia comportaba una condición jurídico-legal significativa para la ciudad. Las ciudades consideradas colonia romana se regían por las leyes romanas y su gobierno era considerado extensión directa del de Roma, por lo cual sus magistrados tenían atribuciones de las que carecían otros gobiernos locales. Era asiento de soldados retirados que recibían tierras en esas ciudades y regiones como compensación por los años de servicio. Esto acentuaba la romanidad de este medio y seguramente el uso del latín era más frecuente que en otros lugares de la región. También Corinto tenía el status de colonia, y las inscripciones en latín halladas correspondientes a ese período son tantas como las de lengua griega, lo cual podría ser un indicador de la composición poblacional de las colonias.

Pablo logra formar una comunidad en esta colonia, pero pronto surge la tensión entre su praxis y las dinámicas sociales del lugar. El conflicto de Pablo con las autoridades romanas de Filipos cobra así

¹⁴ Esto ha sido estudiado por varios antropólogos culturales. Un resumen de estos elementos puede verse en B. Malina: *The New Testament World. An Insight from Cultural Anthropology*. John Knox Press, Atlanta, 1981.

¹⁵ Algunos autores sostienen que ambos grupos podrían ser en realidad uno solo, de un gnosticismo judaizante (W. Marxsen: *Introducción al Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1983, pp. 74-76). Por otro lado, habría una tercera carta –4: 10-20–(que en realidad habría sido la primera en ser escrita) que sería un acuse de recibo por la ofrenda que los creyentes de Filipos enviaron a Pablo para sostenerlo durante su prisión.

particular significación, especialmente si fuera cierto el relato de *Hechos* en el sentido de que fue acusado de “contrariar costumbres romanas” (Hch 16,21). Se habría puesto inmediatamente de manifiesto, ni bien la actividad de Pablo tomó cierto estado público y afectó intereses locales, que su mensaje y praxis tenía un sentido opuesto a las formas que establecía la hegemonía romana (o las costumbres griegas, que para el caso eran similares).

Sin embargo, es claro que elementos de lucha por el prestigio del entorno cultural han quedado dentro de la comunidad. La cultura mediterránea era una cultura profundamente agonística, donde la competencia por el honor y el prestigio tenía la totalidad de las acciones¹⁴. La comunidad cristiana de Filipos se ve afectada por este “espíritu mundano”, lo cual ha provocado contiendas o envidias que parecen afectar al propio Pablo. La correspondencia filipense muestra dos tipos de conflicto en la comunidad (que probablemente correspondan a dos cartas diferentes, luego fusionadas): cierto orgullo y competencia entre los creyentes, y la presencia de predicadores que ponen en cuestión el mensaje paulino, judeocristianos que predicán la circuncisión, por un lado, y protognósticos libertinistas por el otro¹⁵.

En realidad, la correspondencia de Pablo a los filipenses parece componerse de tres cartas. La primera es lo que tenemos en Flp 4, 10-20: un acuse de recibo por la ofrenda que los creyentes de Filipos enviaron a Pablo para sostenerlo durante su prisión. Esta ofrenda fue enviada con Epafrodito, y Pablo se apura en expresar su gratitud por ella. Probablemente por Epafrodito el Apóstol se entera de ciertas desavenencias en la comunidad de Filipos. Mientras tanto su situación jurídica se ha agravado, y es posible una sentencia de muerte (1,20-23; 2,17; ¿2 Co 1,8-9?). Epafrodito enferma gravemente. En medio de ese clima trágico Pablo envía una segunda carta (Flp 1,1-3,1 y 4,1-7) con Epafrodito (en tren de recuperarse), dejando como legado un mensaje de unidad y humildad en el sentir de Cristo. Si el resultado de su audiencia fuera adverso, la fidelidad que demuestre la comunidad creyente aún frente a su muerte será lo que Pablo pueda exhibir en “el día de Cristo” (2,14-18). Finalmente liberado, Pablo ha sabido de la presencia de los “enemigos de la cruz de Cristo” (3,18) en Filipos y manda la tercera carta (3,2-21 y 4,8-9). El colofón final (4,21-23) puede pertenecer a cualquiera de las tres cartas, pero probablemente haya que pensar en la segunda, ya que la mención de gente de la “casa del César” indicaría conversos entre los esclavos del pretorio romano (1,12-13).

En el tratamiento de estas cuestiones, pero especialmente en lo que



hace al tema de la segunda carta (contiendas y orgullos), Pablo elabora una teología donde se demuestra la fuerza profética de la cruz. No es casualidad que en este contexto Pablo cite el himno –probablemente preexistente en la Iglesia– de 2,5-11. El estudio de la estructura poética de este párrafo muestra que la expresión “y muerte de Cruz” sea probablemente un agregado. No sería extraño que esa frase sea una glosa paulina, introducida por el Apóstol para destacar el sentido de humildad y entrega que es el sustento de la nueva fe. El hecho de la Cruz impacta la teología paulina: el instrumento de muerte, la condena, transformada en señal de vida, en dato de salvación. Pablo está encarcelado esperando una sentencia que puede ser de muerte. Pero tiene un dato nuevo: a la Cruz de Cristo le ha sucedido la resurrección de Cristo. La entrega no se hace sin dolor, pero ese dolor no queda sin gloria, sin triunfo. Esta es la naturaleza de la convicción de la fe. Esa gloria tiene dos expresiones: el Reino definitivo de Cristo, el día de Cristo, por un lado, y por el otro, la existencia de la comunidad que vive y anticipa el Reino.

Es en esta conducta que desafía la circulación de valores impuesta por los crucificadores y condenadores donde se plasma el Evangelio (1,27-29). Lo radicalmente nuevo, en el contexto del Imperio –y de nuestra sociedad competitiva y meritocrática– es el modo de comportarse enunciado en 2,3-4: de ello depende el Evangelio (notar el condicional de 2,1). La construcción de una poderosa fuerza del no-poder, de una gloria de la humildad, de una solidaridad entre despojados, de una seguridad de los amenazados, se hace imposible en la búsqueda de prestigios y señales de este mundo. Si bien el problema será distinto en el caso de la tercera carta, el resultado de confiar en la circuncisión, en los méritos raciales o legales, o satisfacerse con una práctica hedonista, es el mismo: resultan enemigos de la cruz de Cristo. Pablo no puede considerar todo eso sino basura, el lastre que impide vivir la conducta comprometida que trastoca y revierte los poderes de este tiempo.

¹⁶ Epafra es mencionado en la carta a los colosenses, así como varios de los otros colaboradores de Pablo que figuran en la carta a Filemón. Esto dio lugar a pensar que Filemón sería habitante de Colosas, lo cual coincidiría con el hecho de que Onésimo haya sido capturado en Efeso (centro importante cercano a Colosas). Si bien Col ha sido considerada como “deutero-paulina” ello no quita validez al hecho que los nombres mencionados no hayan sido incluidos para dar más fuerza a la referencia a Colosas. De hecho Epafra liberado parece haber tenido un ministerio especial encomendado por Pablo en esa ciudad (Col 1,7 y 4,12).

4. La nota a Filemón

La fecha de esta esquela es difícil de precisar, como así también el lugar desde el cual fue escrito, aunque la referencia a la prisión de Pablo nos remite a una situación similar a la de la correspondencia con los filipenses. Pese a la brevedad de la nota, es de una gran riqueza en cuanto ciertas informaciones de la vida de la comunidad y del propio Pablo. Además tiene la frescura de una nota casi personal y muestra rasgos de la cotidianidad que nos resultan interesantes.

Al escribir esta nota Pablo está en prisión junto con Epafras. Por otro lado cuenta con otros cinco compañeros y colaboradores (Timoteo, v. 1, y Marcos, Aristarco, Demas y Lucas, v. 24) con los cuales puede mantener buen contacto, y que no están presos. No deja de llamar la atención la situación en que, por razones de su fe (compañero de prisión por *Cristo Jesús* v. 23) haya dos misioneros presos, y otros estrechos colaboradores estén libres. De alguna manera esto está indicando que la actividad de Pablo ofende a las autoridades de una forma que va más allá del hecho de “ser cristiano”, como ocurrirá posteriormente. Todo parece indicar de que es Pablo, su persona, su militancia, su acción y mensaje los que provocan a la acción de los magistrados encargados del orden ciudadano (probablemente, como vimos para el caso de Flp, en Efeso). No es difícil suponer que Epafras¹⁶ haya sido apresado por estar junto con Pablo en el momento del incidente (desconocido) que haya dado lugar a su captura. Pero alguien tan cercano como Timoteo tiene, por el contrario, oportunidad de ser co-redactor de esta carta (v. 1) sin estar él mismo preso.

¹⁷ Es cierto que, durante el tiempo del Principado, el grueso de la producción económica contabilizable del imperio, en términos cuantitativos, descansa sobre los grandes latifundios, las minas y canteras imperiales y el trabajo cautivo en la construcción. Pero ello no quita que para la mayor parte de los habitantes la organización de la economía fuera doméstica. Incluso las posesiones en tierra de medianos productores estaban organizadas en las *villae*, sobre la estructura de la casa amplia (familia extensa más esclavos domésticos, más esclavos administradores –*vilicus*–, y labriegos, ya sea jornaleros asalariados o esclavos). La producción de artesanías, y esto es especialmente significativo para la naciente iglesia urbano-europea de la misión paulina, dependían básicamente de la industria hogareña. Fuera de algunos grandes talleres destinados básicamente a equipar al ejército imperial (industria de armas, equipamiento militar de carpas, vestido, pertrechos), la mayor parte de los utensilios de la vida cotidiana eran fabricados por artesanos independientes (o esclavos artesanos en las grandes propiedades), en pequeños talleres familiares.

¹⁸ No solamente en el Cristianismo. El caso era conocido también entre los filósofos cínico-estoicos, probablemente la escuela filosófica más “popular” (en el doble sentido de la palabra) de aquél tiempo. Así se sabe que el maestro cínico Simón “el zapatero” dialogaba con sus discípulos en su taller mientras ejercía su oficio.

Otro dato aparece en el v. 2, donde nuevamente Pablo define el trabajo apostólico como una militancia, ya que llama a Arquipo “nuestro compañero de milicia”. Vale la pena destacar, de paso, que esto muestra el sentido escasamente (o en ninguna forma) clerical con que se concibe la acción misionera. Los colaboradores de Pablo son compañeros en una militancia, no sacerdotes o clérigos, no funcionarios de una organización religiosa. De hecho, el naciente cristianismo paulino no se concibe a sí mismo como una organización religiosa, en los términos en que se entendía la religión en aquellos tiempos, sino como un pueblo, es decir, como una organización política.

El hecho de que la *ekklesia* esté en casa de Filemón (v. 2) es un dato que refuerza esta idea. La casa (el *oikos*) es la estructura base de la ciudad, si bien el poder de la casa y el poder político entran muchas veces en disputa (como confrontación del interés público y el privado). La casa es, en la ciudad, la estructura productiva y de consumo, la agencia económica por excelencia¹⁷. Construir la *ekklesia* cristiana sobre la base del *oikos* helénico es una opción paulina que no queda sin consecuencias. Pero también el *oikos* griego tradicional, sobre el cual se conforma la iglesia, será trastocado por la nueva fe. Esta breve nota a Filemón es una muestra clara y profunda de la subversión del orden *oiko-*

¹⁹ Cuando hoy leemos que algunos hombres libres pobres vendían a sus hijos como esclavos nos parece una práctica aterradora. Sin embargo, desde un punto de vista práctico, estos esclavos aprendices estaban mucho mejor que la mayoría de los hombres libres sin oficio. Es cierto que la condición de esclavitud es inhumana. Pero dentro del sistema esclavista romano las condiciones reales de todos los esclavos no eran las mismas. Había esclavos administradores más poderosos –y aún más ricos– que muchos hombres libres, que supervisaban las tareas de otros esclavos. En el otro extremo, esclavos que trabajaban en minas, canteras, o como remeros, eran extenuados hasta dejar sus vidas en pocos meses de labor. Los esclavos domésticos, o los que tenían un oficio, podían tener una situación un poco más aliviada, y no era infrecuente que fueran liberados después de los 25 años, aunque ya lo mejor de su vida productiva había pasado –la esperanza de vida de los estratos poblacionales bajos del Imperio podía llegar a los 35 años–. Tan poco se diferenciaban en la práctica ciertos esclavos de los hombres libres pobres que con el tiempo (hacia el siglo II) la legislación romana los unificó en la categoría de *humiliores*, en contraste con ricos y nobles (*honestiores*). Para mayores datos ver: S. Staerman: *La schiavitù nella Italia Imperiale*. Editori Reuniti, Roma, 1975. También G. de Ste. Croix: *La lucha de clases...*

²⁰ Así supone P. Lampe: “Keine ‘Sklavenflucht’ des Onesimus”, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 76 (1-2, 1985)

²¹ Esta figura nos parece mucho más coherente. La carta supone que Onésimo no es fugitivo (por eso puede servir a Pablo y éste puede retenerlo o enviarlo). Es imposible suponer, como lo hacen la mayoría de los exégetas tradicionales, que un esclavo fugitivo podía servir a alguien en la cárcel, o que está encarcelado y otro prisionero pudiera retenerlo o enviarlo. La fuga de esclavos normalmente terminaba en la muerte. Un esclavo fugitivo jamás se presentaría en una cárcel donde alguien pudiera reconocerlo. Por eso resulta necesario suponer algún incidente que haya demorado el regreso de un esclavo que circula libremente. Por otro lado esto refuerza la imagen de una casa restringida, con pocos esclavos, antes que la idea de un hombre rico con muchos esclavos.

nómico que produce el cristianismo naciente.

La mayor parte de los comentaristas nos trazan esta imagen: Filemón es un hombre rico (tiene casa, esclavos...), probablemente de Colosas, convertido por Pablo cuando Filemón hizo algún viaje de negocios a una de las ciudades donde Pablo estaba misionando. Onésimo, un esclavo, huye de casa de Filemón, probablemente robándole algún dinero en su fuga. Es capturado y arrojado en prisión, donde va a dar cerca de Pablo encarcelado. Escucha la predicación de Pablo en la cárcel y reconoce en las palabras del Apóstol la nueva fe de su amo. Se convierte y pide a Pablo que interceda por él, pues sabe que en caso contrario un esclavo fugitivo es condenado a muerte (generalmente por crucifixión). Pablo accede y escribe la carta que hoy tenemos.

Pero esta imagen puede ser alterada en varios puntos. En primer lugar, no es necesario suponer a Filemón como un hombre rico. Muchos pequeños artesanos tenían en su taller algunos esclavos jóvenes. Resultaba más barato (los esclavos tenían un precio relativamente bajo en esa época) que contratar jornaleros libres. Filemón podría ser, muy bien, uno de estos tantos artesanos urbanos con un taller en la planta baja y una pieza-habitación en la planta alta, con dos o tres esclavos aprendices. Que esos talleres-hogar eran un lugar donde se originaron comunidades cristianas parece cierto en los casos que ya hemos visto en Tesalónica y Corinto¹⁸.

Onésimo podía ser uno de sus esclavos. Estos esclavos actuaban como aprendices, haciendo las tareas de apoyo que son necesarias en varias artesanías (amasar la arcilla o mantener el horno de los alfareros, mantener la fragua de herreros o artesanos del cobre, lavado y teñido de lana de tejedores, etc.). Incluso, si la familia no tenía descendientes naturales estos esclavos eran a veces adoptados y recibían el taller en herencia¹⁹. En algunos casos estos esclavos recibían alguna compensación económica con la cual formaban un *peculium* para poder comprar su libertad. No era excepción que estos esclavos fueran enviados a hacer compras de material de trabajo, o a vender el producto del taller a otros mercados cercanos.

Sin necesidad de suponer una fuga (la palabra no aparece para nada en la carta) es posible pensar que a Onésimo le fuera encomendada una tarea de ese tipo, y en esas circunstancias haya perdido algún dinero de su patrón²⁰. Por eso teme regresar y se demora en volver. Mientras tanto se entera que el amigo de su patrón está en la ciudad y busca recurrir a él para que Filemón modere su enojo. Le encuentra en la cárcel, y en el diálogo con Pablo es “engendrado en Cristo” por el



Apóstol. Le sirve a Pablo en la cárcel, pero finalmente éste decide reenviarlo con Filemón para aclarar las cosas²¹.

Si este fuera el caso, no tendríamos por delante el pedido de clemencia de Pablo, intercediendo ante un hombre rico por un pobre esclavo. Se trataría más bien de repensar la situación de un trabajador subordinado que comparte las horas y esfuerzos en el mismo lugar de trabajo que su patrón. Se equivocó y ahora teme enfrentar las consecuencias. Pablo se pone en su lugar (vss. 12 y 17). En una palabra, le pide a Filemón que no ejerza el poder que tiene sobre Onésimo. Que descubra en su subordinado a un igual. Es interesante el uso de la palabra “hermano” en esta carta. Por un lado es una forma de llamar a todos los de la fe. Pero el eje del pedido de Pablo a Filemón es que considere hermano también a Onésimo (v. 16), porque ya es hermano de Pablo. La casa, que en el mundo greco-romano es en su aspecto económico (relación patrón-esclavo) una organización jerárquica sobre la cual se estructura la comprensión de cargos y honores, se ha transformado en un espacio igualitario. El esclavo ha recuperado su humanidad.

En esta propuesta Pablo se encuentra teniendo que aplicarse a sí mismo su planteo. Aunque él tendría algún derecho sobre Filemón por haberlo atraído a la fe (Filemón se le debe a Pablo v.19) se obliga a hablarle como a un igual. Un hombre libre frente a otro hombre libre. Es la única manera de plantear el derecho a la libertad de un tercero. Pablo renuncia su jerarquía sobre Filemón y se pone en lugar del esclavo, para que el esclavo pueda tener el lugar de Pablo. Quizás sea ésta la más clara ejemplificación paulina de la significación de la cruz en la vida social, en las relaciones cotidianas. El compromiso de Pablo con la causa de Jesucristo no se explicita en una revolución social que acaba con la esclavitud. Tampoco se limita al plano de una subjetividad que apela a una emocionalidad clemente. No hay ninguna palabra hacia los “buenos sentimientos” de Filemón para que se apiade de Onésimo. Se plantea, en cambio, el hecho de que desde Cristo las relaciones humanas, especialmente las relaciones basadas en el poder, se han modificado en todos los planos. Llamar “hermano” a un esclavo es impensable para la cultura grecorromana. Pablo no se propone iniciar un movimiento para liberar a todos los esclavos. Tal cosa resultaba imposible en el Imperio, como lo comprobó Espartaco. Pablo descubre, sin embargo, que el hecho

²² Hay quienes sostienen que esta enfermedad, vinculada con el enceguecimiento que sufrió en su experiencia de conversión, lo acompañó toda la vida, es su debilidad y “aguijón en la carne”. Las “grandes letras con que escribo de mi mano” (Ga 6,11) estarían vinculadas con esta condición de su vista. Las



de Cristo socava toda la cultura del poder, y lo aplica al tema de la esclavitud, no como institución general, sino en el caso particular de cada esclavo y cada patrón.

5. El conflicto en Galacia

¿Qué pasaría si nosotros recibiéramos la *Carta a los Gálatas*? En un taller bíblico en Uruguay una vez elaboramos una carta de respuesta a Pablo como si el grupo fuera una de las congregaciones de Galacia. Recuerdo que la respuesta decía algo así: “Por favor, pónganse de acuerdo entre los dirigentes y no nos desorienten más. De parte de Pedro y Santiago, indudables discípulos de Jesús, nos dicen una cosa. Tú, nuestro apóstol, amigo y padre en la fe nos dices lo contrario. Qué podemos hacer nosotros, que para conocer a Cristo hemos dependido de Ustedes. Agradecemos tu carta, nos ayuda mucho tu invitación continua a ser libres en Cristo. Pero con esa misma libertad les pedimos a ustedes mayor amor y unidad en sus enseñanzas”... y continuaba. Cito esta experiencia porque nos muestra la particularidad de esta epístola paulina. Es la única que revela un desacuerdo directo con otros apóstoles, y es la más auto-biográfica. Aquí se muestra Pablo en una creatividad teológica que brota de su evangelio, de un compromiso con Cristo entendido en términos tan propios que lo confrontan aún con los más cercanos seguidores de Jesús. Como veremos, para Pablo, Jesús sólo puede entenderse como el *Cristo* (cf. 2 Co 5,16). Pero esa elaboración lo aleja de quienes no han sacado conclusiones cristológicas de la vida de Jesús. Pablo va a entender que este paso –que es el paso por la cruz– es lo que permitirá liberar al evangelio de las ataduras de tradiciones, privilegios y legalismos. Es el paso necesario para que Cristo sea verdaderamente liberador. Pero no es un paso que no todos en la Iglesia primitiva (ni en la de hoy) estaban en condiciones de captar, de acompañar, de seguir.

condiciones de trabajo de un cosedor de tiendas habrían contribuido a agravar este cuadro. El hecho de que dictara sus cartas y que necesitara siempre algún secretario puede ir en la misma línea. De ser ciertas estas conjeturas el gran apóstol sería, también, parcialmente discapacitado. Por eso su apariencia débil y su continua necesidad de quienes lo ayuden.

²³ Qué significa Pablo por este término (griego: *stoijeia tou kosmou*, Ga 4,3,9) ha sido ampliamente debatido. Las soluciones propuestas van desde los dioses míticos paganos o los signos zodiacales, pasando por los rudimentos de las ciencias físicas, los elementos naturales, hasta incluir a la misma Torah hebrea como saber preliminar. En todo caso lo que debe destacarse es que son demasiado “débiles y pobres” como para ser base de libertad, y la sujeción a ellos esclaviza.

La pasión de Pablo lo llevó a escribir esta carta a los *Gálatas*, que nos revela la realidad de una Iglesia que desde sus comienzos vivió conflictos y desacuerdos. La búsqueda del camino de la fe no fue nunca algo fácil y sin ambigüedades. Pablo no lo oculta. El es un hombre de convicciones y sostiene con decisión su comprensión porque entiende que ese es el evangelio mismo. No es casualidad, a mi entender, que esta carta contenga en su primer capítulo la más extensa autobiografía paulina con que contamos. Su propia vida es la muestra de lo que Cristo hace en los seres humanos. Su misión y el evangelio se le hacen indiferenciables. Quien pretende modificar el último pone en riesgo al primero.

En cuanto a la carta en sí misma, no podemos tener certeza en algunos aspectos y los estudiosos no se han puesto de acuerdo en muchos puntos. Exactamente a quiénes fue dirigida, en qué momento fue escrita, quiénes eran exactamente los adversarios de Pablo en esta oportunidad, y qué conocimiento tenía él de su teología, son cuestiones todas debatibles. Es la única carta que no tiene una ciudad sino una región como destinatario. No tenemos información de cuándo y cómo fue que Pablo misionó en esa región, ni cuales eran las comunidades a las que alcanza. Sí sabemos que son comunidades creadas por él (Ga 1,6-9), y que evangelizó cuando debió detenerse en ocasión de una enfermedad (4,13), probablemente de los ojos (4,15)²². Hay quienes creen que esta carta debe ser una de las primeras de Pablo. Sin embargo, parece que Pablo ha realizado una segunda visita antes de la carta: 4,13 habla de “la primera vez”, lo que implica que posteriormente hubo una segunda visita, quizás en ocasión de levantar la colecta para los pobres de Jerusalén (1 Co 16,1, cf Ga 2,10), lo que ya habría cumplido. A su vez debe haber transcurrido cierto tiempo para que, después de esta visita, se hayan introducido estas nuevas tendencias y Pablo haya tenido noticias de ellas. Por otro lado, la cercanía teológica con *Romanos* así como el hecho de que usa las mismas alegorías, me inclinan a pensar que debe ser cercana a ésta, que ciertamente fue la última.

Los enemigos que han atacado el evangelio paulino aparecen, según distintos estudiosos, como judaizantes de Jerusalén, gnósticos libertinistas, protognósticos judíos como los de Filipos, etc. No es intención de este artículo entrar en esa polémica. Tampoco es claro hasta qué punto Pablo conocía exactamente a los “invasores” de sus comunidades gálatas, o reacciona asociándolos a los que conocía de otras situaciones. Lo cierto es que a partir de esta polémica Pablo nos permite conocer algo de su vida personal y conversión, y su distancia de la gente de Jerusalén. Nos brinda su versión del llamado “Concilio de Jerusalén”



de Hch 15, así como su posterior polémica con Pedro en Antioquía, y el cuestionamiento que hace de la autoridad e integridad de Pedro. Por otro lado clarifica dos puntos esenciales de su comprensión del Evangelio: la relación con la ley y la ética de la libertad.

Presentamos a Pablo como un hombre comprometido con el Evangelio de Cristo. En esta carta aparece como negándose a cualquier compromiso de ese evangelio con cualquier variante que signifique un “Cristo y...” (Cristo y la raza, Cristo y la ley, Cristo y la circuncisión, Cristo y los elementos del mundo²³, Cristo y el calendario astral, etc.). Cualquier cosa que se añada a la cruz de Cristo la anula. Sólo hay gloria en la Cruz de Cristo (6,14, parte ológrafa). Esta carta parece girar en torno de esta consigna. Quien tiene a Cristo tiene todo: no necesita ser reconocido ni autorizado por los “dueños” del mensaje, no necesita –ni puede– separarse de los hermanos por cuestiones de pureza, ya es libre de la tutela de la ley, no hay calendarios ni elementos del mundo que regulen su vida. Tener a Cristo es poder liberarse de todos los “y...” que se transforman en impedimento de la plenitud de la promesa de Dios.

La ley se presenta como el ejemplo típico de esa limitación a la cruz de Cristo, y por ende, a la vida humana liberada. Pero la ley no es abolida sino superada por la acción de Cristo. El juego de palabras esclavitud-libertad nos recuerda a la situación de Onésimo y Filemón. No se propone Pablo abolir la esclavitud mediante el ejercicio de un poder que imponga un nuevo ordenamiento, sino superarla por la invitación a un compromiso irrestricto del amor por parte de Filemón. La ley no hay que abolirla, lo que terminaría imponiendo una nueva ley, sino superarla por el amor que nos hace libres. Así cumplió Cristo su ministerio: se hizo maldito ante la ley, lo que muestra que la voluntad de justicia de la ley, encerrada en el pecado humano, se vuelve injusticia que termina condenando al inocente (3,10-13). La cruz de Jesús se vuelve así el lugar donde se manifiesta la libertad del amor, que supera al mandamiento. Por lo tanto poner algún otro elemento junto a la cruz es desconocerla, es retroceder y anular lo único que queda en pie de la ley: el amor al prójimo (5,14).

La cruz descalifica cualquier “y...” que se quiera añadir al evangelio, o cualquier distinción que se introduzca entre los seres humanos. La cruz no trae ni admite prestigio, ni sabiduría, ni riqueza, ni orgullos raciales. La cruz era el modo de muerte de los esclavos y rebeldes, la más denigrante de las condenas, la condena propia de los malditos. Es por lo tanto incompatible con cualquier pretensión de poder, con cualquier señal de mérito. Quien está clavado en la cruz para morir



en ella es porque no encontró protección o salvaguarda. Pablo se considera a sí mismo en esa condición (2,20), junto con Jesús. Como nada ni nadie puede rescatarlo de esa cruz, de nada ni de nadie se hace deudor, a nada ni nadie queda sujeto. Es en la extrema maldición de la cruz que se alcanza la libertad más grande. Ni la ley, ni la circuncisión, ni elementos o potestades, pueden reclamar nada del que se encuentra crucificado, porque no le pueden dar nada. Sólo depende de la promesa de Dios. Se hace “hijo de la promesa”, dejando de ser “esclavo de la ley”. La búsqueda de seguridades en cumplimiento de fiestas o rituales, en el socorro de ángeles o potestades, o en las señales de pureza racial o prescripción legal anulan esa libertad que se conquistó a precio de Cruz, vuelve a crear dependencias.

Nada se puede poner al lado de la cruz de Cristo sin anularla. Porque esa cruz, a su vez, anula toda diferencia creada por la ley y las tradiciones, por las asimetrías del poder o los prejuicios humanos. Al estar bautizado en Cristo (experiencia de la cruz incorporada a su propia vida), se anula para el creyente la diferencia entre judío y griego, entre esclavo y libre, entre varón y mujer (Ga 3,27-28). En Cristo todos son uno, y nadie vale más que uno, esté o no circuncidado, sea cual sea su condición económico o social, sea cual sea su género. Este es el empuje liberador del Evangelio de Pablo, del cual él mismo a veces no termina de sacar todas sus consecuencias (ver artículo de I. Foulkes).

Así se pasa a la ética de la libertad. Liberado de toda asimetría social, del peso de las tradiciones, de los condicionamientos sexuales, de los prejuicios culturales, el creyente enfrenta al mundo con nuevas perspectivas, pero sin poder sobre otros. ¿Qué hace con esa libertad? ¿Cómo transforma esa libertad de en una libertad para? Allí aparece la respuesta paulina: el otro, el prójimo, es la verdadera ocasión de mi libertad en Cristo. El tan repetido refrán liberal: “mi libertad termina donde comienza la del otro” se contrapone con el evangelio paulino: El otro, el amor al prójimo, es la verdadera dimensión de la libertad. Porque en ese amor se crea comunidad, es la forma de hacer realidad el ser uno en Cristo (5,13-15). Esa es la vida del Espíritu, contrapuesta a la vida de la carne. La ambición y el deseo sobre el otro es la deformación y muerte de esa libertad porque anula la obra de la cruz (5,24-26). Por el contrario, para gloriarse de sí mismo el creyente deberá mostrar la obra de su amor, no su poder sobre otros (6,4). La libertad se conserva en el hacer el bien sin necesidad de ley (6,7-10).

Pablo cierra la carta de su propio puño y letra (6,11-17). Allí ratifica en breves frases el núcleo de lo que acabamos de señalar: la



centralidad de la experiencia y las marcas de la Cruz. Esa es la fuente y proyección del evangelio liberador de Pablo. Por eso no puede acordar con Pedro, a pesar de que Pedro cumple con el acuerdo: Pablo a los gentiles, Pedro y Santiago a los judíos (2,9). Pero cuando en el cumplimiento de ese acuerdo Pedro diferencia las comunidades (2,12), para Pablo, aún cuando el acuerdo subsiste, el evangelio cae (2,21).

La carta es una buena muestra del proceder teológico de Pablo: se refiere al problema concreto, y se plantea la cuestión pastoral encerrada en el mismo; a partir de allí elabora teológicamente. En su reflexión profundiza las consecuencias del Evangelio, para extenderlo más allá de la situación que originó su reflexión, y crear desde ese espacio concreto una propuesta de vida abarcadora. En esa vida se compromete.

6. Pablo, modelo de vida

Elsa Tamez nos presenta en esta entrega de RIBLA un artículo sobre la lectura de la Epístola a los Romanos en una línea similar a la que nos guía en este escrito, de manera que damos por hecha la referencia a ese texto. Pablo parece extraer en él datos significativos de lo que fue elaborando en sus cartas anteriores, y ordenarlos en virtud de una nueva etapa en su labor misionera. No sabemos qué pasó después de que Pablo escribiera la Carta a los Romanos, sino por fuentes de terceros. Nos narra Hechos una prisión en Jerusalén y Cesarea, con posterior envío a Roma, donde queda prisionero en una casa; el autor deja su relato en este punto. Escritos posteriores hablan de una eventual liberación y viaje a España, según su intención al escribir Romanos. Allí habría sido encarcelado nuevamente y traído prisionero otra vez a Roma donde fue martirizado. Otras fuentes, a mi entender más creíbles, hablan directamente de su martirio tras la primera prisión romana, en ocasión de la persecución neroniana del 60. El dato de su martirio parece cierto también de las inscripciones de las catacumbas, y según algunos interpretan, de Ap. 11,3-8. Colosenses, y Efesios en mayor medida, aún si fueran escritos hechos bajo la dirección paulina muestran ya otra aproximación y forma de elaboración teológica. No nos detendremos tampoco en estos escritos, ya que en algún próximo número de RIBLA tendremos oportunidad de internarnos en los textos llamados “deutero-paulinos”.

A modo de conclusión de la presente reflexión nos interesa mirar nuevamente a Pablo como posible “modelo de vida”. La idea de “vidas



ejemplares”, o “modelos a imitar” no es una idea ajena a la ética de la antigüedad. Por el contrario, muchas enseñanzas éticas se construían sobre la idea de imitación de los grandes hombres (los héroes, Sócrates u otros de los grandes filósofos, etc.). Lo que llama la atención es que Pablo se proponga a sí mismo en forma directa como tipos de vida para sus iglesias (1 Ts 1,6; 1 Co 4,16; 11,1; Ga 4,12; Flp 3,17). En el caso de Gálatas, o de 2 Co 10-13, refuerza este argumento a través de su propia biografía. También en la breve carta a Filemón se ofrece como modelo de conducta en lo que sugiere a su amigo, y como garantía por el esclavo reenviado. Con lo cual, si excluimos Romanos, vemos este esquema en la correspondencia con todas sus iglesias. ¿Es esto una presunción paulina que desmiente la supuesta modestia con que evita “hacer su propia adulación” (2 Co 10,1.12.18 etc.)?

Quizás lo que Pablo nos dice en esta particular forma se refiere a la unidad entre vida y teología. Su teología se podrá comprender a la luz de la experiencia de vida del Apóstol, ya que su teología y su misión, su vida, se encuentran de tal manera entrelazadas que sólo verlas como una unidad nos permitirá acceder a lo que para él es “el compromiso de la fe”. Ciertamente no es la reconstrucción de una cronología paulina lo que puede ayudarnos en ese sentido. No se comprende la herencia de Pablo al enumerar sus viajes y peripecias y fijar los itinerarios y las fechas con mayor o menor exactitud. Si bien las circunstancias, como vemos en el caso de las cartas, juegan un papel significativo, la clave no está en fijar rígidamente su sucesión sino descubrir las fuerzas que se ponen en juego en cada caso. Después de todo, entre la primera y última de las cartas que tenemos median apenas 7 años. No es mucho como para hablar de una “evolución” de la teología paulina. No son los años sino los acontecimientos los que generaron en Pablo, como exponente individual de un autor colectivo, como nos recuerda Elsa, la teología que nutrió la misión de la Iglesia entre los gentiles, en aquél segundo tercio del s. I.

Si Pablo ha de ser modelo de vida no es porque construyamos un mapa, una hoja de ruta con su biografía para luego seguirlo o imitarlo. En 1 Co 7,7 aparece otra vez la idea de que quisiera que todos fueran como él. Pero en este caso reconoce que se trata de una cuestión de decisiones y dones personales (permanecer soltero) y que no tiene derecho alguno a exigir este camino. La verdad de Dios no tiene que ver con la imitación de estas decisiones: allí Dios ha creado y permitido distintas formas de vida, igualmente dignas. Después de todo, Pablo tampoco imita a Cristo en cuanto a la vida cotidiana, y la vida terrena de Jesús no aparece con una fuerza modélica en la teología paulina.

Por otro lado la “imitación de Pablo” que el Apóstol mismo nos propone no es sin limitaciones. Hay cláusulas que generalmente acompañan esta exhortación a imitarlo. En un caso es la referencia a Cristo: “como yo de Cristo” (1 Co 11,1). En 1 Ts 1,6 también es la mimesis de Cristo incluida en la expresión. En 1 Co 4,6, el apóstol se ofrece como ejemplo junto con Apolo. En Ga 4,12 la imitación proviene de una reciprocidad con las comunidades. En Flp 3,17 la exhortación está vinculada con un modo de conducta ascético frente a quienes se hacen “enemigos de la cruz de Cristo”. Es decir, que de un examen de las citas de la mimesis apostólica queda en claro que esta imitación es afirmada en tres motivos: o por seguimiento de Cristo, o por identidad con la

RELECTURA DE PABLO

Desafío para la Iglesia

Sebastião Armando Gameleira Soares

La Teología de la Liberación ha trabajado bastante en cristología y en ética socio-política. Todavía falta enfrentar la cuestión eclesiológica. Nos resulta claro que “optar por los oprimidos” implica luchar por el establecimiento de prácticas democráticas en la sociedad. Ahora bien, la iglesia es parte de la sociedad y debe estar ahí como luz y sal en el caminar de los pueblos. Estar en comunión con los oprimidos va exigiendo de la iglesia un modo democrático de ser, es decir, un estilo comunitario, que es la característica del discipulado de Jesús (Marcos 10,42-45). Para reconstruir la iglesia, se impone la relectura de Pablo. En verdad, en el vocabulario y en el pensamiento paulinos se fundamenta la doctrina y la teología cristiana. Los grandes momentos del cristianismo han sido momentos paulinos: Pablo, Agustín, Lutero. ¡Frente a nosotros, el reto de releer a Pablo hoy! Tal vez reencontrarlo puede servirnos de estímulo para continuar con la Reforma. Solo que los gentiles de hoy exigen que la consumación de la Reforma avance por los caminos de la unidad de la iglesia, en el reconocimiento fraterno de las diferencias, acogidas como riqueza reveladora de la multiforme gracia trinitaria de Dios. Unidad como milagro de comunión de la diversidad.

The Theology of Liberation has done a great deal of work on Christology and social-political ethics. It remains for it do deal with the ecclesiological question. It is clear to us that “opting for the oppressed” entails fighting for the establishment of democratic practices in society. Now, the Church is part of society and ought to be present as light and salt on the people’s journey. To be in communion with the oppressed now requires of



the Church a democratic way of being, that is, a communitarian way of being, which is a characteristic of the discipleship of the followers of Jesus (according to Mark 10,42-45). In order to reconstruct the Church, a rereading of Paul is needed. In truth, Christian doctrine and theology are founded on Pauline vocabulary and thought. And the great moments of Christianity have been Pauline moments: Paul, Augustine, Luther. Before us, the desire to reread Paul today! Who knows? A new encounter with him might be the stimulus that is necessary for us to consummate the Reformation. It is just that today's gentiles will demand that the consummation of the Reformation advance in the direction of Church unity, unity in the fraternal recognition of differences, accepted as the revealing richness of the multiform Trinitarian grace of God. Unity as the miracle of the communion of multiplicity.

Una de las cosas buenas de mis tiempos de colegio fue haber sido estimulado para conocer al apóstol Pablo. Leía los Hechos para saber de su vida apostólica, de sus famosas aventuras misioneras. Leía las cartas para conocer su pensamiento, su manera de hablar de la iglesia, de Jesús, de la espiritualidad cristiana. Y, desde el comienzo, su figura me encantaba, porque irradia un brillo que me fascina. Es como si hubiese de mi parte una simpatía por su modo de ser y de pensar.

A lo largo del tiempo, creció esa fascinación. Los estudios de teología me sirvieron para profundizar todavía más esa “amistad”, y para percibir que en Pablo están las raíces de la doctrina de la iglesia. Me sentí feliz con la coincidencia de poder celebrar mi boda con Magdalena exactamente el día 25 de enero, fiesta de la “conversión” del apóstol Pablo. Siento que mi relación con el Apóstol siempre fue mucho más que pura afinidad intelectual o teológica, afinidad espiritual y, tal vez, quien sabe, síquica. No solo su pensamiento, sino su figura humana, su personalidad me encantan. Me gusta decir, entre bromas y en serio, que es mi santo patrono, a pesar de llevar el nombre de otro valeroso santo mártir.

1. Pablo, nuestro modelo

A lo largo de veinte siglos, a través de los cuales el cristianismo se fue adaptando a la sociedad, a la cultura y hasta a los imperios, llegamos



hoy, en el occidente, a un tiempo de nuevo paganismo y de pluralismo religioso. Ya no es natural ser cristiano. Es necesario ser cristiano por opción. La tradición y la costumbre ya no son suficientes.

En este contexto reaparece la figura del apóstol Pablo como modelo ejemplar.

No es cristiano de nacimiento, ni siquiera convivió con Jesús. Su encuentro con el Evangelio sorprende y desconcierta fuera y dentro de las comunidades. Hasta es visto con desconfianza (cf. Hch 9, 26-30). Para él, el Evangelio no es “natural”. Lo siente como algo que se le impone, un yugo del que ya no le es posible apartarse (cf. Flp 4,3), aguijón contra el cual es inútil revelarse (cf. Hch 26,14). Se adhiere al Evangelio después de haber perseguido “hombres y mujeres seguidores del camino” (Hch 9,2). Se siente como un aborto (cf. 1 Co 15,8). Su experiencia es la de ser llamado directamente por el Señor y comprende su vocación como contribución original en la construcción de la iglesia. Esa experiencia provoca su iniciativa. Hace todo lo que le es posible para mantenerse en comunión con los otros apóstoles y discípulos y con la iglesia de Jerusalén, pero no está dispuesto a renunciar jamás a lo que juzga ser su vocación estrictamente personal, que le fue dada directamente por el Señor: abrir la iglesia a los gentiles. El defiende su autonomía misionera hasta el fin, enfrentando serios conflictos y arriesgando su vida, fuera y dentro de la iglesia (cf. Hch 13,50-52; 14,4-7; 16,19-26; 19,23-40; 21-28; 2 Co 4,7-15; 10-12; Flp 1).

En un tiempo en que necesitamos asumir con valentía espiritual y autonomía nuestros dones y carismas al servicio del pueblo y nuestras propias responsabilidades delante de Dios, Pablo se nos presenta afirmando la libertad como la condición propia de la vida cristiana. Lucha intrépidamente hasta el fin para defender su propia libertad de iniciativa. Con su manera de ser, su personalidad y su vida, nos deja la lección de que las instituciones son importantes y hasta necesarias, pues no son otra cosa que la organización de las relaciones humanas concretas. Pero el cristiano necesita madurar en la fe para llegar a comprender que ellas son relativas. Pertenecen al mundo de la ley y están sujetas a la caducidad. Su única utilidad está en ser “pedagogo para Cristo”. Tienen que servir a la libertad y al amor y, por lo tanto, su destino está en ser superadas por éstos (cf. Ga 3).

Otro rasgo importante de la figura del Apóstol es la integración que consigue realizar en su vida entre ser anunciador del Evangelio con la autoridad de Cristo (cf. Rm 1,1; 2 Co 10,8; 11-12) y escuchar atentamente el pulso de la vida de las comunidades. Proclama y ordena



(cf. 1 Co 4,14-21), pero al mismo tiempo escucha y confía. Sus cartas son testimonio de eso (cf. Flp y 1 Co). Se siente como padre, guía, apoyo y estímulo, pero nunca dueño de las comunidades que funda. Solo siervo de todos por amor de Cristo (cf. 1 Co 4,1; 2 Co 6,1-10). Pone el fundamento, que es Cristo, sabiendo que otras personas van a construir sobre él, conducidas sobre el mismo Espíritu, o peligrosamente expuestas al juicio de Dios (cf. 1 Co 3,10-15). No se siente con el control de la palabra o del nombre de Jesús. Cuando está preso, aunque otros estén rezando motivados por rivalidad o envidia, lo que le importa es “que Cristo sea anunciado” y continúe actuando en aquellos que escuchan su nombre (cf. Flp 1). En sus momentos de duda y desaliento, lo que le conforta y reanima es la fe y la firmeza de las comunidades. Ellas le hacen recobrar ánimo y alegría. Llega a decir que las buenas noticias llegadas de las comunidades lo *evangelizan*, son para él como anuncio del Evangelio, es decir, le proclaman que Cristo está bien vivo y operante y, así, lo reaniman para llevar adelante el encargo del ministerio (cf. 1 Ts 3,6-10).

Finalmente, Pablo es modelo de síntesis entre acción apostólica intensa y actitud mística profunda, entre acción y oración. Su actividad misionera se dio en un permanente sentimiento de presencia de Dios. Camina “como si viese lo invisible”, elogio que la Biblia hace a Moisés, el amigo de Dios por excelencia (cf. Hb 11,27). Vive la transparencia contemplativa de los verdaderos místicos. Su trabajo ministerial no es solo el ejercicio de un dedicado servicio al pueblo, sino el testimonio de la experiencia de Dios, transbordamiento, como energía que se irradia de un eje en intensa rotación. No logra pensar ni escribir sin orar. Sus cartas comienzan siempre con oraciones y están impregnadas de ellas. Antes de todo, está la acción de gracias y de alabanza a la obra de Dios.

Cuando nos sentimos llamados a elaborar teología a partir de las necesidades concretas de nuestro pueblo, buscando responder a sus angustias e interrogantes, ¿no aparece Pablo como nuestro modelo? Toda su reflexión nace de la práctica apostólica. Su punto de partida son siempre las necesidades, las dudas, los conflictos y hasta las preguntas

concretas que le dirigen las comunidades. Su teoría tiene como estrategia fundamental su estrategia pastoral. Eso es evidente, por ejemplo, en la epístola a los Romanos, escrita en el momento en que pretende iniciar su trabajo misionero en el occidente gentil. La reflexión paulina corresponde a lo que hoy nos agrada considerar como teología a partir de la práctica.

2. Los grandes momentos del cristianismo son momentos paulinos

2.1. Pablo, el cristianismo más allá del judaísmo

Llama la atención que los grandes momentos del cristianismo occidental hayan sido momentos paulinos. Sin Pablo es imposible comprender el desarrollo del cristianismo en la historia del Occidente.

Cuando Jesús, según el lenguaje de Pedro en el inicio de los Hechos, es “arrebataado” (Hch 1,22), sus discípulos y discípulas no tienen claro qué hacer. El final de la narración evangélica nos presenta un cuadro bastante desolador. Algunas personas continúan buscando el cadáver de Jesús (cf. Jn 20). Otras están escondidas en Jerusalén, por miedo a las autoridades del Sanedrín (cf. Jn 20,19). Algunas emprenden el camino de retorno: para Emaús (cf. Lc 24,13-35), para la Galilea. Quien era pescador tenía la sensación de haber perdido mucho tiempo en aquella loca aventura de acompañar a un profeta que parecía haber fracasado vergonzosamente (cf. Jn 21,2-3).

Es verdad que estaban haciendo la experiencia de que la vida de Jesús está más allá de la muerte. Sentían cada vez más claramente que al referirse a El ya no es adecuado hablar de muerte. Su “fin” iba siendo comprendido como su último y extremo gesto de vida. En ellos y en ellas se va fortaleciendo la seguridad de que “vivir” significa caminar y morir como El. Por eso es necesario seguirlo. Esa experiencia se confirma en la medida en que perciben que, en la comunidad, participan de un Espíritu nuevo, de un nuevo modo de ser, cuya única explicación es que están poseídos por el mismo Espíritu de Jesús que a todos fortalece para permanecer firmes en el propósito de retomar su misión (cf. Hch 4,32-35; Jn 14,15-21). Confesar a Jesús resucitado era, por eso mismo, declarar con seguridad que su camino había sido aprobado por Dios (cf. Hch 2,22-37). Solo hay una dirección a seguir: retomar su camino y recomenzar su obra misionera, como el propio Jesús recomenzará la tarea misionera y profética de Juan Bautista (cf. Mc



1,14-15; 16,7).

Aun así, todo estaba pensado dentro del encuadre tradicional del judaísmo. Esa es la primera impresión que tenemos al leer los primeros capítulos de los Hechos de los Apóstoles. Solo hay una novedad importante: Jesús de Nazaret es el Mesías prometido al pueblo de Israel. Es decir, no hay propiamente novedad eclesiológica. *Aqahal yhwah*, “la asamblea de Dios” continúa siendo Israel. La novedad es la cristológica, que comienza a esbozarse con la defensa de mesianidad del crucificado, formulada con las categorías apocalípticas de la época. La comunidad de Jerusalén no pone en duda ni la ley de Moisés, ni el Templo. Al contrario, lo frecuentan en las horas prescritas (cf. Hch 2,46; 3,1). La ley continúa siendo observada: la circuncisión, las prescripciones alimenticias y las obras de piedad (Hch 11,3.19; 15,1; Ga 2,11-14).

De repente fue como si un relámpago cortase los cielos. Pablo asume el apostolado y revela a la iglesia nuevos horizontes de su tarea misionera, y nueva estrategia pastoral. Los gentiles no tienen que esperar el final de los tiempos para participar de la herencia de Israel, como los profetas y toda la tradición pensaban. No. Los gentiles ya pueden tener acceso a las promesas desde ahora.

Pero en eso no está todavía la gran novedad, pues algunas corrientes del judaísmo lo reconocían. Los misioneros fariseos estaban acostumbrados a captar adeptos para aproximarlos a las sinagogas de la diáspora (cf. Mt 23,15). Ya había gentiles convertidos, personas “temerosas de Dios” o “aproximadas” (prosélitos que quiere decir “los que se aproximan”) del pueblo escogido (cf. Hch 13,43;16,14). Pero los gentiles solo se volvían “próximos” en la medida que se sometían a la ley de Moisés. Esa era también la manera de pensar de la comunidad de Jerusalén. Apartarse de esta mentalidad fue la novedad de Pablo.

Los gentiles tienen acceso directo a las promesas de Dios mediante la fe y no por someterse a las prescripciones de la ley (cf. Rm 3,21-24). Pablo estaba convencido de que el judaísmo era algo bueno, excelente y querido por Dios (cf. Rm 3,1-2). Pero era el caminar de un determinado pueblo, el conjunto de sus valores peculiares, su cultura. La buena nueva, el evangelio, estaba más allá de eso y podía perfectamente encarnarse en otras culturas. El gentil podía ser discípulo de Jesús conservando, diríamos hoy, su identidad propia. Podría hasta comer carnes inmoladas a los ídolos (“los ídolos ¡nada son!”), si eso no provocase escándalo y repugnancia en los hermanos judíos y no representase una peligrosa tentación de volver atrás (cf. 1 Co 8-10). ¡Qué osadía!

De esa convicción nace toda su estrategia misionera: recorrer las



variadas regiones del imperio, de oriente (Siria, Asia Menor) a Occidente (Grecia, Roma, España), evangelizando los centros metropolitanos y estableciendo allí comunidades, cual focos de irradiación en toda la región circundante. Su proyecto es difundir, diseminar por cada comunidad pagana “células” de gente transformada, “nuevas criaturas”, para que el evangelio pudiese, así, ejercer su energía transfiguradora de la vida (cf. Rm 1,16-17). ¿Cómo eso iría a tocar, más allá de las relaciones interpersonales y sociales, también las estructuras de la sociedad? Cuestión que nos interesa vivamente hoy. A esa pregunta Pablo ciertamente no sabría responder. El contexto sociológico en que vive, de pequeñas comunidades al margen del imperio, no le facilita pensar en categorías político-estructurales. En cuanto a eso, está del lado de los profetas y del propio Jesús.

Estaba plenamente convencido de que a través de él algo nuevo se estaba manifestando a la iglesia, se siente portavoz de la revelación de un “misterio” escondido hasta entonces, encubierto a las generaciones pasadas. No se vanagloria de eso, se llama “el menor de todos los santos”, pero tiene plena conciencia de su papel decisivo en el caminar de la iglesia (cf. Hch 9,15; 11; 15; 17; 28; Ga 1-2; Col 1,24-29; Ef 3,1-13).

Las epístolas a los Colosenses y a los Efesios, tenidas por muchos como obras de discípulos suyos, dan una clara impresión de una reflexión sobre el significado de la obra extraordinaria del Apóstol para la iglesia, como también los Hechos de los Apóstoles.

Esos escritos nos lo presentan bajo la figura de cofundador del cristianismo. Jesús es el fundamento puesto una vez para siempre. Pero Pablo, mejor que cualquier otro, había percibido lo que estaba implícito en la vida y en el mensaje de Jesús. El había abierto el cristianismo a su máxima universalidad: judíos y gentiles forman un único pueblo, todos igualmente reyes delante de Dios y todos salvados por Cristo (cf. Rm 1,16-17). Fue derrumbado el muro de la separación y de la enemistad, ya no hay más pueblos “distantes”, todos fueron constituidos próximos (cf. Ef 2).

El ministerio de Pablo fue el primer gran cambio radical en la vida de la iglesia y en sus estructuras. Fue la primera vez en que aparece con lucidez inaudita la distinción entre fe y cultura. Y es increíble pensar que hasta hoy fue la única experiencia seria, profunda y amplia de inculturación del evangelio. Eso quiere decir que hasta el día de hoy, el

¹ Cf. «Releer os profetas», en *Estudios Bíblicos* N° 4, 198, p. 8-32.

cristianismo solo hizo una única experiencia de síntesis cultural, con Europa¹. Y ese mérito se debe atribuir al genio del apóstol Pablo. Fue una síntesis tan profunda que mucha gente llega a creer que el cristianismo es una religión europea. El antiguo presidente de Senegal, Leopoldo Senghor, gustaba recordar eso a quien le preguntaba si había posibilidad de que el cristianismo tomase las características africanas: “¿No fue posible encarnarse en Europa? ¿O estamos olvidando que el cristianismo es una religión asiática?”.

Pues bien, el primer gran momento del cristianismo fue la experiencia paulina. Y la figura del Apóstol fue tan marcante que se debe hablar de corriente o “escuela” paulina en el seno de la iglesia.

Las llamadas epístolas deutero-paulinas (Col, Ef, 2 Ts, 1 y 2 Tm y Tt) atestiguan la fuerza de su influencia. En el ambiente de las iglesias fundadas por Pablo, sus discípulos continúan la elaboración y la actualización de su pensamiento y de su testimonio, teniendo en cuenta nuevas cuestiones que surgen de la realidad eclesial. La 1 Pedro y los Hechos de los Apóstoles son también obras de discípulos suyos.

Un testimonio importante de su influencia decisiva ya en el siglo II, lo encontramos en la 2 Pedro. Allí se reconoce que Pablo es leído y seguido por muchos, y que su pensamiento es debatido y controvertido. Es más: sus escritos ya se ponen a la misma altura de las Escrituras: “en sus cartas se encuentran algunos puntos difíciles de entender, que los ignorantes y vacilantes interpretan torcidamente, como hacen con las demás escrituras, para su propia perdición” (2 P 3,15-16).

Hay hasta quien defiende que la redacción final de los tres evangelios sinópticos tiene la marca del ambiente de las iglesias paulinas².

La tradición llegó a atribuir a Pablo la propia epístola a los Hebreos, documento, en verdad, bien distante de su pensamiento.

La literatura cristiana de los primeros siglos tiene en Pablo un punto de referencia constante, desde Clemente Romano, Ignacio de Antioquía, Policarpo de Esmirna, y hasta los apologetas (Atenágoras, Justino, Taciano, Teófilo de Antioquía o el autor de la carta a Diogneto) e Ireneo de Lyon.

Los herejes –gnósticos y marcionitas– reivindican su doctrina como palabra legitimadora de su manera de concebir la fe y la iglesia. Los pensadores ortodoxos, por su lado, trabajan en el sentido de

² Cf. P. Benoit y M.-E. Boismard, *Synopse des Quatre Evangiles*, v. 2. París, Du Cerf, 1972.



mantener la herencia de Pablo como parte integrante del grande y normativo testimonio apostólico, reconociendo, sin exclusivismos, la autoridad de sus escritos junto a los evangelios y a los demás documentos apostólicos.

Todo eso muestra muy bien como la figura, la obra y la doctrina de Pablo fueron punto de referencia y objeto de controversia desde el inicio de la iglesia.

2.2. Agustín, el cristianismo más allá del imperio

En el siglo IV ya se vivía la crisis del imperio romano y se anunciaba un nuevo momento para la historia mundial, con la caída de Roma y la llegada de nuevos pueblos venidos de las regiones del norte, aquellos a los que los Romanos pretenciosamente llamaban “bárbaros”. En ese tiempo confuso, viviendo entre los siglos IV y V, Agustín fue el gran genio al tomar en sus manos los hilos del tejido social, consiguiendo imprimir al cristianismo trazos que perduran hasta hoy. Ni Santo Tomás, que siempre se consideró discípulo del doctor de Hipona, llegó a ser tan genial. Basta pensar que solo en el siglo X, San Anselmo de Cantébury sería el primero en osar contradecirlo en su doctrina sobre el pecado y la ¡concupiscencia!. ¡Casi seis siglos después!

Pablo había enfrentado un momento histórico crítico a partir del mundo judaico. El fermento de la revuelta se diseminaba siempre más. Las diversas corrientes luchaban en la búsqueda desesperada por afirmar la propia identidad. Roma se preparaba para aplastar a los judíos y dispersarlos. Era como si un mundo llegase al fin. Al final, Jerusalem nunca caería, era la morada de Dios, el centro del universo. Por eso solo era concebible de escribir la caída de Jerusalem y la destrucción del templo en términos apocalípticos de fin del mundo (cf. relatos apocalípticos de Mc 13, Mt 24 y Lc 21). La crisis hacía nacer una nueva figura del mundo. Era necesario abrirse a los gentiles o aislarse en el gueto nacionalista.

Agustín enfrenta una situación semejante. El imperio, oficialmente cristiano, se despedaza en el oriente y en el occidente. Nuevos “gentiles” se hacen presentes para desafiar la capacidad evangelizadora de la iglesia. Esta se encuentra dividida en múltiples corrientes que forman de hecho iglesias paralelas. Los *arrianos* niegan la Trinidad Santa por no admitir la divinidad de Jesús. Este sería apenas la más perfecta de las criaturas de Dios, su sabiduría. Gente poderosa los estimula y sustenta, pues Jesús-Señor (*Kyrios* era título del emperador) es amenaza



permanente a las pretensiones absolutistas del poder. Los *maniqueos*, siguiendo la herencia de gnósticos y marcionitas, radicalizan el dualismo espíritu-materia, desprecian todo lo que es corporal, el mundo y la historia, rechazan el antiguo testamento y llegan a hablar de una doble divinidad: la de la ira, que se manifiesta en el Antiguo Testamento, y la del amor, que se revela en el Nuevo Testamento. Los *donatistas* se creen puros y fieles, desprecian a los pecadores y no aceptan de regreso a los que por ventura hayan flaqueado durante la persecución. Por eso, los que se adhieren a ellos deben ser rebautizados para, así, integrar una iglesia de puros, de la cual la misericordia y el perdón son definitivamente desterrados. Los *pelagianos*, originarios del movimiento monástico, niegan la eficacia salvífica de la obra de Jesús y reducen su vida a ejemplo máximo de fidelidad y obediencia a Dios. El pecado de Adán habría sido apenas un mal ejemplo para su descendencia. La naturaleza humana es buena y capaz de operar por sí misma en vista de la propia salvación. La persona humana se salva por su propio esfuerzo ascético y por las buenas obras.

Cerca de 40 años, el obispo africano enfrenta el combate “como un apasionado campeón de la verdad. Una lucha en la cual sus adversarios recurren a continuos ataques incluso a mano armada y a la violencia física. También Agustín fue víctima del terrorismo practicado por los *circumcilliones*, un grupo armado y clandestino al mando de los donatistas”³. Como el Apóstol, los enfrenta con el riesgo de la propia vida (cf. Hch 23).

La personalidad y las circunstancias de su vida lo acercan íntimamente a Pablo. También él tiene una personalidad fuerte, impetuosa, de gran vigor intelectual y de una voluntad paradógica, combativa al extremo y, al mismo tiempo, extremadamente sensible. Genial. Como Pablo, es un “convertido”, alguien que tuvo la fuerte experiencia de ser tocado por una luz inextinguible. Como substrato de su intensa acción apostólica, carga, como el Apóstol, la experiencia mística de sentirse transportado, atraído irresistiblemente por la belleza “tan antigua y siempre nueva” de Dios. Es memorable la experiencia mística de Ostia⁴.

Fue predicador de la palabra, pero su gran genio lo aplicó a la obra de redactar tratados y cartas en los cuales el vigor de la doctrina contrasta con su apariencia física, “pues no había nada en su persona física que

³ Cf. Carlos Cremona, Agostinho de Hipona, Petrópolis, Editora Vozes, 1990, pp. 151.

⁴ Cf. *Confesiones* IX-X; 2 Co 12; Flp 1.

⁵ Cf. Carlos Cremona, *ibid*, p. 152.

contribuyese para imponerse al auditorio. Podía, a pesar de ello, servirse de su cuerpo, pequeño y frágil, y de voz débil, para solicitar con humildad el recogimiento y el silencio del auditorio. (...) sus hermanos lo convidaban para rezar en sus diócesis distantes y no osaban tomar la palabra en su presencia”⁵. ¿Quién no se acuerda de Pablo, refiriéndose a los acusaciones y a la ridícula palabrería por parte de sus adversarios? (cf. 2 Co 10,1.8-12; 1 Ts 1,5).

A partir de la práctica monástica, animada por la lectura contemplativa de las Escrituras, también para Agustín, diversamente de lo que sucede en la sociedad greco-romana (y era un intelectual, ¡un profesor universitario!), el trabajo manual es un valor y significa ejercicio de la libertad personal y de la solidaridad comunitaria, más allá de ser un medio privilegiado de aprender con la naturaleza y los instrumentos, y de practicar la ascesis y la disciplina personal.

Al leer las *Confesiones*, ¿quién no se transporta inmediatamente a Rm 7, donde Pablo describe de manera magistral el drama humano del conflicto profundo, el combate entre el “hombre carnal” y el “hombre interior”? También un obispo puede ser un hombre dividido: entre el cuerpo y el alma (tributo a su formación neo-platónica y a su pasado maniqueo), entre el intenso deseo de dormir abrazado al cuerpo de la mujer amada y el ideal monástico de celibato vivido en la comunidad fraterna, entre el pasado de pecador y el hoy de convertido, entre las fatigosas andanzas de la tarea apostólica y la concentración en los estudios y la meditación, entre “odiar el pecado y amar al pecador”. “El alma ordena a la mano y esta se mueve con prontitud; ordena a sí misma y encuentra resistencia”, evidente paráfrasis de Rm 7. “La tempestad de mi alma me había llevado allá donde ninguno podía impedir la lucha encarnizada conmigo mismo”, es el testimonio de un hombre despedazado. Carlos Cremona lo comenta así: “Las imágenes son dramáticas. Como un animal que lucha, moviéndose en todas las direcciones, para contrarrestar la corriente que, aunque frágil, lo asegura y lo amarra”⁶.

Agustín es llamado en la iglesia el “doctor de la gracia”. Su experiencia personal y profunda de pecador, de alguien que durante años intentó cuando pudo “oponerse contra el aguijón”, en lucha entre los placeres y la gloria del mundo y el desafío del evangelio, esa sufrida experiencia lo lleva a probar en su propia carne el misterio de la gracia.

⁶ Ibid, p. 96.

⁷ Cf. Carlos Cremona ibid p. 173.

⁸ Cf. Sermón 141,9.

⁹ Cf. El Cristo Total, en *Carlos Cremona*, ibid p. 172-180.

Enfrenta el desafío de leer los textos de Pablo, particularmente la epístola a los Romanos, y de él recibe las armas y el escudo para la lucha contra los donatistas (los puros) y pelagianos (los auto-suficientes). Llama a la iglesia para que regrese al núcleo del “evangelio de Pablo”, que es simplemente el núcleo del evangelio: “Donde abunda el pecado, sobreabunda la gracia” (Rm 5,20). Para él lo que define al cristiano no es la pureza de delitos de los que se juzgan sin pecado y, por eso, son incapaces de misericordia, ni el esfuerzo de las obras que envanidece y “exalta el corazón” orgulloso, sino la acogida a la gracia salvadora mediante la fe. Y el dinamismo de la gracia es *inclusivo*, abarca lo universal.

Por eso su concepto de iglesia es audaz. “La propia humanidad o es iglesia o no es humanidad digna.” (...) Su parte vital es interior y escondida: “muchos parecen iglesia y no lo son; muchos otros parecen estar fuera, pero en realidad están dentro”⁷. Y retoma de Pablo la imagen del cuerpo de Cristo: “Ustedes son el cuerpo de Cristo y sus miembros” (1 Co 12,27). ¡Todos juntos somos miembros y cuerpo de Cristo! Y no solo apenas nosotros que estamos en esta basílica, sino todos los hombres de la tierra; ni siquiera solo aquellos de nuestro tiempo, sino - ¿cómo puedo explicarme? - en resumen, ¡desde Abel, el justo, hasta aquellos que han de nacer hasta el fin del mundo, todos los justos que pasaron por esta vida, todos forman un único cuerpo de Cristo!”⁸.

Así, la iglesia no es “una casta privilegiada, ni un puritanismo moral o dogmático, ni un integrismo histórico-teológico”⁹. El cristianismo, antes de ser ascetismo, es mística, es acción misteriosa del Espíritu de Dios, obra divina de salvación, que es puro don gratuito. Los sacramentos son señales corpóreas y terrestres de la gracia invisible.

Por la fe nos adherimos al evangelio que nos anuncia la gracia mediante la cruz de Cristo. Al recibir el bautismo, somos incorporados en su muerte y en su resurrección. Por la caridad que nos comunica el Espíritu, se construye la unidad de la iglesia, cuerpo de Cristo. Agustín formula su doctrina de los sacramentos a partir de las categorías del pensamiento paulino.

Lo mismo sucede con la eucaristía. El solo consigue concebirla como el sacramento de Cristo que es la iglesia: “Si queréis entender el cuerpo de Cristo, oíd lo que dice el apóstol a sus fieles: “ahora vosotros sois el cuerpo y miembros de Cristo”. Si, entonces, sois el cuerpo y

¹⁰ Cf. Sermón 272.



miembros de Cristo, es el misterio de vosotros mismos que está puesto sobre la mesa del Señor, y recibís el misterio de vosotros mismos. Aquellos que sois respondéis “amen”, y al responder os aproximáis. Sed miembros del cuerpo de Cristo para que el amén sea verdadero”¹⁰.

Y los gestos humanos-agua, aceite, vino, pan, oferta ... - se vuelven señales de la gracia invisible, cuando a ellos se les suma la palabra de Dios que revela el misterio de la salvación como gesto divino: “Se suma la palabra al elemento, y, entonces, se hace el sacramento”.

Para Agustín, como para Pablo, la iglesia ya no es simplemente una sociedad religiosa. Es dinamismo del evangelio infundido por Dios en el mundo para transformarlo en su reinado, hasta que los pueblos todos se vuelvan pueblos de Dios. Las comunidades están ahí como testimonios de ese propósito de Dios e instrumento de su acción transformadora. ¿No es esa intuición paulina la que ilumina su famosa obra sobre “La Ciudad de Dios”?

Entre el crepúsculo del mundo antiguo y el surgimiento de la Edad Media, Agustín es el segundo momento paulino, decisivo para la redefinición del cristianismo y de su tarea en la historia occidental.

2.3. Lutero, el cristianismo más allá del mundo feudal

Durante la Edad Media parecía que se recaía en el pelagianismo. La práctica cristiana se hallaba intensamente basada en obras de piedad, mucha gente pensando ganar la salvación eterna por el culto a las reliquias de los Santos, por limosnas, por el alistamiento voluntario en las cruzadas, por las abultadas donaciones de dinero para que se construyeran templos y catedrales.

En el siglo XI, del seno de un intenso movimiento de renovación espiritual, se levanta un Papa, Gregorio VII, monje de Cluny, y emprende una reforma general de la cristiandad. Reforma tan importante que muchos la consideran la primera revolución en occidente, bajo el lema de “libertad de la iglesia”¹¹. Pero el deseo de autonomía eclesiástica a la vista del poder laico - el poder laico eran en verdad los laicos representativos de la época, los príncipes cristianos - resultó de hecho una afirmación definitiva del poder clerical. El clero y su “obras”, mediación necesaria entre Dios y su pueblo. Solo el clero estaba capacitado para operar la salvación. Al pueblo no le cabía ningún poder.

¹¹ Cf. José Comblin, *Théologie de la Révolution - Théorie*, París, 1970, p. 121-125.

Progresivamente, no obstante, va surgiendo un movimiento de retorno al evangelio que refleja sobre todo las aspiraciones del laicado pobre. Las personas estaban ávidas por vivir la alegría de la gratuidad, de la simplicidad y de la libertad que contemplaban en la manera de ser de Jesús. Las personas deseaban impacientemente vivir un cristianismo centrado en la alegría de la buena nueva de la gracia y no en la angustia de las obras.

Ya en la reforma de Gregorio VII, lo que se pretendía, más allá de la autonomía eclesiástica, era la renovación evangélica: liberar al Papa, a la jerarquía y al clero del yugo del poder temporal, del poder mundano; combatir la simonía (negociación con los cargos eclesiásticos) y la sed de poder y riquezas de obispos, sacerdotes y religiosos; acabar con la vida disoluta de obispos y sacerdotes.

En los siglos XII y XIII, algunos profetas laicos, Pedro Valdo y Francisco de Asís, entre muchos otros, asumirán esa bandera de renovación evangélica, creando los más variados movimientos de adhesión al mensaje de Cristo, entendido como adhesión a la pobreza voluntaria, como valorización de los pobres y de sus expresiones religiosas y, consecuentemente, como contestación a la sed de riqueza y a la vida disoluta de papas, obispos, sacerdotes y religiosos. Es el llamado Movimiento de los Pobres de la Edad Media.

Lo curioso es que casi todos esos movimientos de renovación evangélica, con raras excepciones, fueron declarados heréticos por la autoridad eclesiástica y como tales condenados, perseguidos y eliminados. En verdad, ni el franciscanismo escapó. Pues es cierto que la corriente de los hermanos franciscanos, liderados inicialmente por Elías de Cortona, que mitigaron las exigencias de la pobreza evangélica de Francisco, fue bendecida y prestigiada por los papas. Pero la corriente de los hermanos franciscanos, los llamados “espirituales”, que pretendían permanecer fieles a la radicalidad de Francisco, fueron sistemáticamente condenados y expulsados de la Iglesia Católica Romana.

Se sabe que grupos populares del movimiento medieval de los pobres sufrieron toda la influencia del monje Joaquim de Fiore (1130-1202), considerado como el gran profeta del siglo XII, que pronosticó que el año de 1260 marcaría el inicio de la última edad de la historia: la época del espíritu, del evangelio eterno, de la libertad y del amor.

Fue en la onda de la reforma gregoriana y de las profecías de Joaquim de Fiore que se multiplicaron, en los siglos XII y XIII hasta mediados del siglo XIV, los grupos populares de renovación evangélica,

que, considerados conjuntamente, proclamaban las siguientes exigencias: pobreza evangélica, valorización de los pobres, autonomía de los laicos, acceso de los laicos a la Biblia (mediante la traducción del latín a la lengua del pueblo), poder a los laicos para anunciar la palabra de Dios, denuncia de la simonía, de la sed de riqueza y de vida libertina de la jerarquía y del clero.

Los pobres de Lyon, liderados por Pedro Valdo, considerado como precursor de Francisco de Asís; los pobres de la Lombardía, ramificación italiana de los pobres de Lyon; los Cátaros o Albigenses del sur de Francia; los “espirituales”, franciscanos que se consideraban fieles al espíritu de Francisco y en cuyo movimiento militaron ilustres teólogos, como Pedro Olivi, Ubertino de Casale y Angelo Clareno; los “fraticelli”, que constituirán la corriente más popular del movimiento franciscano radical; los “apostólicos” de Gerardo Segarelli, que tuvo como sucesor a Frei Dolcino, especie de Antonio Conselheiro medieval - son algunos ejemplos más consistentes de las muchas expresiones populares que dieron rostro al Movimiento de los Pobres de la Edad Media.

Ciertamente, en la doctrina de la fe cristiana, proclamada por esos grupos, hubo exageraciones y algunas distorsiones de orden intelectual y moral. Pero parece evidente, por lo que se sabe a través de la historia, que fueron otros los motivos por los cuales la autoridad eclesiástica decretó su exterminio, a través de los instrumentos de la inquisición y también a través de la lucha armada, como fue el caso de la cruzada del Papa Inocencio III, para destruir al pueblo albigense del sur de Francia, y de la batalla financiada por el Papa Clemente V, para exterminar a los millares de “apostólicos”, refugiados bajo la dirección de Frei Dolcino en Monte Zebello, en el norte de Italia. En verdad, el motivo mayor de esa persecución fue el hecho de que la jerarquía eclesiástica y la autoridad civil sintieran que ese movimiento de renovación evangélica, fundamentado en la valorización de los pobres y en la autonomía de los laicos, era una amenaza a su poder de control social.

Considerando las mencionadas exigencias evangélicas y populares de esos movimientos y las razones históricas por las cuales fueron duramente perseguidos, no se puede negar que se trataba, en verdad, del movimiento popular de la época.

Todo eso se fue acumulando y como río caudaloso desfogó en la reforma del siglo XVI. La genialidad y el carisma de Lutero residen en su sensibilidad para conseguir captar las ondas en las cuales se jugaba la

¹² Cf. Gerhard Ebeling, *Lutero, un volto nuovo*, Brescia, 1970, p. 219-222.

problemática fundamental de su tiempo y en haber vuelto al punto de confluencia de las aguas, encrucijada de los caminos, en los cuales tanta gente ya se movía penosamente con sudor, lágrimas y sangre desde el siglo XII.

En un ambiente donde el lenguaje escolástico todavía permanecía en plena hegemonía, Lutero tuvo la sensibilidad para percibir que el mundo comenzaba a hablar de otra manera. Su punto de referencia ya no son más las esencias abstractas, sino la existencia y la condición real de los seres. Su interés no se concentra más en el hombre “animal racional”, sino en la realidad del “hombre pecador”. De allí su atención a la conflictividad de la existencia. Si la problemática de la antropología cristiana está centrada en la libertad, es inevitable enfrentar el conflicto con la realidad establecida, “la ley de los miembros”. Por eso no se contentará con un lenguaje de carácter metafísico. Comenzará a hablar un lenguaje existencial, dinámico, dialéctico, que tiene como punto de partida no el “ser”, sino sus *relaciones* concretas y vitales. Esos dos niveles de lenguaje dieron origen a interminables conflictos y equívocos, cuyas secuelas cargamos hasta el día de hoy¹². Su manera de hablar está en continuidad con la manera de hablar del apóstol Pablo en su epístola a los Gálatas y en el capítulo 7 de Romanos. Por eso no debe sorprender que todo su pensamiento y su lenguaje sean expresados por antinomias que se vuelven clásicas: fe y filosofía; letra y espíritu; ley y evangelio; persona y obra; fe y amor; reino de Cristo y reino del mundo; justo y pecador; libertad y servidumbre...

Ahora bien, nada de eso sucede por casualidad. Lutero era monje *agustino*. Se identificaba con el maestro en su historia de convertido, atormentado por la angustia de la condición de pecador y con él aprenderá que la libertad solo se alcanza por la gracia. A través de la experiencia agustiniana conoce a Pablo, y, al encontrarlo, propone a la iglesia volver a sus fuentes. Para él, en Pablo se expresa de manera lapidaria el núcleo del evangelio cristiano. Es decir, para Lutero Jesús es la salvación “para toda persona que cree, independientemente de las obras de la ley”, por decisión puramente gratuita de fidelidad y de misericordia de Dios. Esa buena nueva nos es dada por la cruz de Cristo. Una vez más se identifica con el apóstol “al no querer saber de otra cosa, a no ser de Cristo crucificado”. Basta de doctrinas humanas, de filosofía, de escolástica ... Se trata de anunciar la palabra de la cruz¹³. Es evidente la inspiración paulina, de la Primera Carta a los Corintios.

¹³ Cf. Gerhard Ebeling, *ibid*, p. 71, 209-210, 237.

¹⁴ Cf. A. M. Ramsey, *El evangelio y la Iglesia Católica*, Santo Domingo, 1964.



Nadie puede negarlo. A pesar de los muchos problemas que nos pueda traer, la reforma tiende a ser reconocida como un gran momento profético del cristianismo: la traducción de las Sagradas Escrituras en la lengua comprendida por el pueblo; el restablecimiento práctico de la autoridad de la Biblia en la iglesia; una hermenéutica inspirada por los principios expuestos en 2 Co 3: pasar de la letra al espíritu y tener a Cristo como el centro de toda la Escritura; el redescubrimiento de la libertad cristiana como condición típica de la filiación divina; la comunidad como forma de ser de la iglesia, fundamentada en la igualdad, en la dignidad y en el sacerdocio común de todo el pueblo de Dios; el acceso directo a Dios por la fe y por la oración, relativizándose la mediación del clero...

A partir de la reforma, la iglesia de occidente ya no es la misma. Se dividió en dos grandes ramas, la “católica” y la “evangélica” o protestante. Designaciones impropias, es cierto, pues ser “católica” y ser “evangélica” es la vocación misma de la iglesia¹⁴. Se llega hasta a hablar, como si fuese posible, de varias “iglesias”. Así, pasados cuatro siglos, entendemos más claramente que la iglesia de Cristo es una sola: “todos los que en todo lugar invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo” (1 Co 1,1). Una multiplicidad de comunidades locales viviendo un único misterio de salvación e invocando y anunciando el mismo nombre “sobre todo nombre”. ¿No es esa la doctrina de las epístolas, particularmente de Colosenses y Efesios? La diversidad se hace de tradiciones espirituales, litúrgicas, doctrinales, prácticas diferentes. Las denominaciones son muchas, hay diferentes énfasis, hasta “confesiones” diversas, pero todas son “congregaciones religiosas” de la única iglesia de Cristo, en la cual todos nosotros somos bautizados y participamos del mismo cuerpo del Señor que opera en nosotros la unidad de un solo cuerpo. Las tres corrientes fundamentales de la cristiandad - la episcopal, la presbiteriana y la congregacional - están llamadas a ser complementarias, por vocación y responsabilidad al evangelio y al mundo. La reforma siempre será posible, de manera particular, convocar a toda la iglesia a proclamar, sin lugar a dudas, el evangelio de la gracia.

Después de Agustín, la reforma es el tercer momento paulino de la historia cristiana occidental. Y no se puede volver a Pablo impunemente, sin “revolucionar el mundo entero” (Hch 17,6).

2.4. Hoy: releer a Pablo, desafío para la iglesia

Hoy sentimos que el cristianismo se encuentra de nuevo en una en-



crucijada histórica. La “cristiandad”, como régimen socio-político y hasta como civilización, tiene su dinamismo agotado y casi acabado. Se terminan los “estados cristianos”, la “cultura cristiana” se despedaza, y pese a los últimos esfuerzos para hacer resurgir la “Europa Cristiana”, guía de la civilización ... el mundo se diversifica y amplía cada vez más.

Los países llamados cristianos van dejando de ser el eje del mundo. La población mundial se concentra en las regiones donde el cristianismo no es mayoría y tiene que conformarse necesariamente con otros valores de civilización y de creencia. Y no se trata de cualesquiera valores, sino de modos de vida inspirados por religiones con inmenso número de adeptos y hasta más antiguas que el cristianismo: en la India, en la China, en el Japón y en otras partes del mundo. El islamismo, religión más reciente, es verdad, se hace presente en innumerables países y está en plena y vertiginosa expansión. En los países “cristianos” se reafirma cada vez más fuertemente el modo “pagano” de vivir.

El poderío económico se va desplazando en dirección al Asia. Y, más pronto o más tarde, eso se traducirá en hegemonía política y militar, con la caída final del imperio americano.

En el interior del universo cristiano, la mayoría de los creyentes ya vive en la parte sur del mundo, en la América-“Afrolatíndia” y en el Africa. Las iglesias de la periferia, por primera vez, después de siglos, comienzan a afirmarse con gran vigor. Este es uno de los focos de la crisis que vivimos actualmente en el cristianismo occidental. El surgimiento de masas pobres en los países del sur pone, necesariamente, en el horizonte la exigencia de que esas masas construyan la iglesia con los rasgos de su propio rostro. Pero la dominación económica y cultural, agravada por el fenómeno del colonialismo, herencia de dos mil años, es un peso suficiente para que eso no se haga sin reacción o conflicto. Todos estamos implicados, al momento, queramos o no, en la dramática lucha por la hegemonía en el seno de la cristiandad. ¿Quién tendrá fuerza para imprimir la dirección? Esta es la cuestión subyacente a tantos debates, tantos golpes de fuerza y tanto sufrimiento público acallado en lágrimas y oraciones.

En ese contexto es donde se debe comprender la trayectoria del movimiento que se conoce por el nombre de “corriente de liberación”, “pastoral de liberación”, “iglesia de los pobres” o “teología de la liberación”. Es, hasta hoy, el más importante y el más significativo esfuerzo de rehacer el tejido cristiano a partir del mundo del sur. “A partir de los empobrecidos”, como se acostumbra a decir.

Fue natural, entonces, volver al Antiguo Testamento, releer la “larga marcha” del pueblo de Dios, meditar en su caminar tan conflictivo



y reencontrarse con sus aspiraciones tan parecidas a las nuestras. El Dios de la liberación, del Exodo, de los pastores caminantes, de las tribus de hebreos, ... brilló con todo su fulgor. ¡Cómo nuestras comunidades han meditado esos grandes eventos de salvación narrados en el Pentateuco! Nuestras celebraciones nos llevaron espontáneamente a hablar y a orar como si los Salmos y los cánticos bíblicos hubiesen sido escritos por nosotros mismos(as). Y la profecía nos parece connatural. Ya no se entiende la fe cristiana ajena a la crítica política, desligada del esfuerzo de organización popular y de la acción transformadora de la sociedad. En la vena de la corriente profética es donde se retomó la lectura de los evangelios para ahí reencontrar la práctica de Jesús en su enfrentamiento con el sistema de muerte en la Palestina del siglo I, sometida al imperialismo romano, sucesor de imperios que ya desde el siglo VIII a.C. oprimían cruelmente al pueblo de Dios: Asiria, Babilonia, Persia, Grecia. La palabra se fue releendo cada vez más en íntima relación con su contexto histórico, con la realidad de su vida.

Esa relectura bíblica ha sido, tal vez, la más grande y radical novedad en la iglesia en estas últimas décadas del siglo XX. Podemos decir que con ella dimos un paso equivalente a muchos kilómetros y que nos hemos encaminado en un rumbo acertado. Basta pensar en el crecimiento de las relaciones ecuménicas en las bases de la iglesia. Personas de diferentes denominaciones se juntan en la misma lucha y experimentan en el poder liberador de Dios y en la lectura común de la Biblia la unidad profunda de la fe cristiana. Basta pensar en tantas personas y en tantas comunidades pobres que hoy se sienten plenamente iglesia y adquieren valor espiritual y autonomía intelectual y de acción.

Pero todavía falta algo decisivo. El contexto próximo de todo ese esfuerzo de relectura bíblica ha sido el gran conflicto de las masas y, consecuentemente, de la iglesia, en sus diversas denominaciones, con los poderes del mundo. Basta pensar en los largos años de dictadura militar en los países de América. Con su ideología idolátrica de la Seguridad Nacional, denunciada lúcidamente por Don Cándido Padim y por el teólogo José Comblin. Fue necesaria una gran alianza para combatir al adversario que venía desde fuera de la iglesia: la clase dominante y el estado, su instrumento. El eje político de la acción y de la reflexión nos orientó, naturalmente, a determinadas corrientes bíblicas.

Actualmente, el eje se va desplazando hacia la dimensión *cultural* y hacia la profundización en las relaciones comunitarias. ¿Quién mejor que el apóstol Pablo para ayudarnos? Toda su experiencia misionera y pastoral fue la de ayudar y animar a las comunidades “entre los gentiles”,



edificadas sobre el maravilloso anuncio de la *libertad* comunicada por la buena nueva. Y, tal vez, su contribución más decisiva fue percibir que una cosa es el evangelio, y otra la cultura de los pueblos. Es decir, él enseñó que la iglesia, en cuanto inculturación concreta del mensaje de Jesús, puede tener rostros muy variados y ningún pueblo puede, legítimamente, imponer a los otros sus propios estilos de ser, de sentir, de pensar, de actuar, de celebrar.

¿No es la hora de que la corriente de la Liberación haga aquello que, en verdad, todavía no hizo, con raras y honrosas excepciones? ¿No ha llegado el momento de emprender de modo sistemático, serio y valiente la relectura de los textos paulinos y tomar contacto con la realidad social y la experiencia espiritual de iglesia que nos hizo nacer? Como vimos, la historia nos enseña que los momentos decisivos del cristianismo coinciden con el retomar de la experiencia paulina. Sin retomar la experiencia paulina, la corriente de la Liberación (y la Teología de la Liberación) no habrá dado su paso decisivo. Sin Pablo no se consigue reinventar las formas del cristianismo, sin él no se cambia profundamente la iglesia.

Estamos tomando conciencia de que el redescubrimiento de la dimensión política de la fe, que nos ayudó a releer tantos textos bíblicos y a cambiar tantas cosas en nuestras vidas, todavía no ha sido suficiente para realizar el gran cambio en el interior de la iglesia. Al hacer *opción por los oprimidos* (no me parece adecuado hablar solo de “preferencia” o simplemente de “pobres” ...), muchas personas, comunidades e instituciones no perciben todavía, prácticamente, que eso no es coherente si la iglesia no se transforma profundamente: *Ecclesia semper reformanda*. ¡La iglesia debe ser reformada siempre! Por ejemplo, no es posible desear, anunciar y hasta exigir democracia para la sociedad cuando la iglesia continúa adoptando procedimientos autoritarios y rehúsa establecer procedimientos democráticos al interior de sí misma. ¿Cómo gritar y luchar en favor de los Derechos Humanos, sin respetarlos cuando se trata de sus procesos internos?

De modo análogo a lo que se dio con las antiguas comunidades del Nuevo Testamento, nuestro momento ha sido hasta ahora el “momento de Jesús”, de retomar su práctica, en continuidad con la corriente profética. Pero el cristianismo supone a Jesús y Pablo. Y, quién sabe, estamos llamados(as) ahora a vivir nuestro “momento paulino”. Es hora de que la Corriente de la Liberación enfrente directamente, con valentía, la cuestión *eclesiológica*, después de haber enfrentado la cristológica. Ya decía Jesús: “A ustedes les conviene que Yo me vaya. Si Yo no me



fuera, el Espíritu no vendría a ustedes”. Es necesario releer el texto bíblico que nos habla directamente de la experiencia comunitaria del “Espíritu”. Y éste es el texto paulino: “Si antiguamente conocimos a Cristo según la carne, ahora ya no lo conocemos de ese modo” (2 Co 5,16). Será el momento decisivo de la Teología de la Liberación. No basta estar en *Alianza* con los empobrecidos, optar por su *causa*. Corremos el riesgo de hacer del pobre una abstracción... Es necesario ir más adelante, entrar en comunión profunda con su ser concreto, con su modo de ser en la vida. De la “opción por los pobres” debemos avanzar a la “opción por la religión de los pobres”, pues ahí es donde tenemos posibilidad de sentir el pulso de su corazón. Y solo así la iglesia, en sus varias expresiones, se transformará profundamente. Pero es claro que, entonces, el conflicto será todavía mayor, pues ya no se tratará de combatir simplemente al adversario exterior, sino de redefinir la propia identidad y misión.

En verdad, la opción por los oprimidos solo se consuma, cuando ya no es necesaria. Es decir, cuando los pobres ocupan de hecho los espacios de la iglesia y nosotros todos(as) volvemos a hablar como los antiguos padres: “Nosotros, los pobres ...” Cuando los pobres se sienten parte de la iglesia, perciben que en ella están impresos los rasgos de su rostro, invierten la relación, *optan por la iglesia*. Es así que nacen y se construyen las comunidades animadas verdaderamente por el Espíritu de Dios.

De cara al adversario externo común - la clase dominante y el estado opresor - fue necesario establecer la gran alianza interna y no era oportuno enfrentar la cuestión eclesiológica, pues esta nos divide internamente. La urgencia política, sospecho, fue un motivo para que la Teología de la Liberación no haya encarado de frente la cuestión de la iglesia. Los que se aventuraron en abrir trochas por ahí tuvieron la suerte, por ejemplo, de un Leonardo Boff. Y queriendo evitar el debate eclesiológico, se evita, lógicamente, el texto paulino, pues este nos coloca de lleno frente a la iglesia.

Ahora, creo, llegó el momento. Es necesario rehacer la eclesiología en el camino de la cristología que construimos. De eso depende mucho el futuro del cristianismo como palabra proclamada a un mundo pluralista, nuevamente “gentil”. Y por eso es urgente releer a Pablo.

¹⁵ Cf. *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*, v. 2/1, Sao Paulo, Ediciones Paulinas, 1985.

Y no debemos olvidar: ese gesto es en sí mismo profundamente político. Si la iglesia no se transforma interna y profundamente, su discurso no es coherente con su modo de ser, suena *vacío*, como la palabra que sale de los labios de los adoradores de los ídolos. La eficacia del mensaje no reside en la elocuencia del discurso, sino en el poder del Espíritu Santo que se *muestra* por el testimonio (cf. 1 Ts 1 y 2). Si la corriente de la Liberación no consigue ayudar a la iglesia a dar ese paso decisivo, habrá perdido la posibilidad de provocar la “consumación” de la reforma. ¡Y es paradójico! La consumación de la reforma va en la dirección de rehacer la unidad de la iglesia. Rehacerla en el recíproco reconocimiento de las diferencias. Una iglesia, tiene que ser una, como siempre lo fue en la historia antigua, una iglesia plural, pues solo la pluralidad es expresión adecuada para testimoniar la unidad inconmensurable de Dios trino.

¿Será que, más allá de la centralidad del eje político hasta ahora, otro condicionamiento que explicaría la dificultad de enfrentar la problemática eclesiológica estaría en el hecho de que la casi totalidad de los teólogos de la Liberación son clérigos y, por eso mismo, estrechamente vinculados a los aspectos institucionales de la iglesia?

3. La doctrina de la iglesia se funda sobre la reflexión y el propio vocabulario paulino

Pablo es llamado, con razón, el primer teólogo del cristianismo. En verdad, es él el primero en intentar responder, de manera “sistemática” y reflexiva, a los problemas que surgían de la vida de las comunidades. Ya no le parecía suficiente volver a “contar” la historia de Jesús, o reproducir sus palabras, como hacen los evangelistas, testigos del proceso catequético que se daba en la iglesia. Surgían nuevas cuestiones, era necesario llevar adelante el mensaje de Jesús, explicitar lo que todavía estaba implícito, “completar” su pensamiento. Era necesario hablar de una manera nueva.

Había en él la clara conciencia de que, después de Jesús, las comunidades vivían un nuevo momento, el momento de la llegada de los gentiles al evangelio. Y para él, esa era verdaderamente una nueva “revelación”, manifestación de un “misterio”, hasta entonces escondido, según los insondables designios de Dios. Era necesario pensar sobre la nueva situación y construir algo inédito. El puso todas sus capacidades y



toda su formación “universitaria” de rabino judío, versado en las Escrituras y en los sistemas de interpretación de su época (cf. Hch 22,3), al servicio de esa obra. No era, como Jesús, un profeta. Era un rabino, un teólogo, un intelectual, doctor de la ley.

El resultado es que nos dejó en sus escritos un impresionante edificio doctrinal que, de hecho, constituye la base de la doctrina cristiana.

El teólogo uruguayo Juan Luis Segundo - uno de los pocos que emprendió estudios sistemáticos de los textos paulinos en la Teología de la Liberación - indica con mucha claridad, en sus estudios de cristología¹⁵, que para acompañar al Jesús presentado por los evangelios sinópticos necesitamos de la *clave política* de interpretación. A pesar de que sean un espejo de la catequesis de la iglesia, los evangelios emplean un género literario narrativo, por lo cual la situación de Jesús, de cualquier manera, es “descrita”. Su tarea histórica es la de profeta y así se entiende, consecuentemente, en el debate con los poderes que, en aquel momento histórico, dominan sobre su pueblo. Solo se consigue captar el mensaje de la profecía en el horizonte del conflicto socio-político.

Pablo se siente obligado a llevar adelante la reflexión. Intuye con claridad –en términos teológicos, acoge la “revelación”– que la obra de Jesús tiene alcance universal y toca a la persona en su profundidad, redimiéndola y reconstruyéndola como “hombre nuevo”. Para comprender sus categorías de pensamiento, la clave política ya no es suficiente. No es ese el terreno en que se juega directamente su interpretación del mensaje y de la obra de Jesús. Es imprescindible la *clave antropológica*. Y con eso nace propiamente la teología cristiana, es decir, aquella palabra sobre Dios que tiene a Jesús de Nazaret como su punto de referencia, pero que comprende a “Cristo” en el horizonte de la universalidad.

Si observamos con atención el modo con que la iglesia habla del misterio de nuestra redención, tomaremos conciencia de que el vocabulario cristiano deriva fundamentalmente de los escritos paulinos.

En materia de *cristología*, fue Pablo quien formuló el misterio de Jesús de Nazaret como “Hijo de Dios”, en gran parte inspirado por las categorías del pensamiento religioso gentil. Fue igualmente él quien centralizó la cristología en el misterio pascual de la muerte y la resurrección, fiel al testimonio dado por los apóstoles desde el principio (cf. Hch 2).

La gran *reflexión eclesiológica* en el Nuevo Testamento es paulina.



Es él quien crea el término *ecclesia* para traducir a *qahal YHWH*, la “asamblea de Dios”. De su pluma nos vienen las principales imágenes para indicar el misterio de la iglesia: templo, roca, raza, familia, pueblo...cuerpo de Cristo. Es igualmente él quien nos habla de dones y ministerios y de diversas categorías que componen la comunidad eclesial. Cada comunidad es iglesia de Dios, y lo que las unifica es pertenecer todas al “nuevo Israel”, raza liberada por la cruz de Cristo. Por el *bautismo* se comienza a formar parte de ese nuevo pueblo, incor-porados a la muerte y resurrección de su “cabeza”. La *eucaristía*, memorial de la muerte y de la resurrección, es el sacramento de la unidad del cuerpo...

¿Y cuál es la base de la *antropología cristiana*, sino los conceptos paulinos de criatura, “nueva criatura”, filiación, pecado, gracia, redención, ley, libertad, esclavitud, muerte, vida...? Y de esa antropología se siguen los criterios del nuevo *comportamiento ético* de la vida cristiana.

A lo largo de veinte siglos, ¡cuántos significados se ocultan bajo los mismos significantes! ¡Cuántos conceptos diferentes debajo de las mismas palabras! Todas las corrientes cristianas conservan ese mismo vocabulario y, entre tanto, ¡cuántas discordancias expresadas en “confesiones” diferentes, cuántas veces los mismos términos han servido para legitimar formulaciones doctrinales diversas y hasta contrastantes intereses ideológicos! Sí, porque en la iglesia no hay solo doctrinas, hay también diferentes teologías y diferentes ideologías. ¡Cuántos equívocos se cometieron a lo largo de la historia!

Cuando Pablo habla de la *iglesia*, se entiende, frecuentemente, como si hablase de una especie de sociedad religiosa, al lado de otras, y al lado de instituciones con otras finalidades. ¿Será cierto? ¿Podría pensar así alguien como él, profundamente formado por la tradición del Antiguo Testamento? A *qahal YHWH*, la “asamblea de Dios”, ¿no es el pueblo de Dios en todos los aspectos de su vida? *Ecclesia tou Theou*, “la iglesia de Dios” es el pueblo de Dios en todas las dimensiones de su vida histórica. Por eso, iglesia para Pablo, más que una determinada institución, más allá de sus necesarios aspectos institucionales, es un proceso al mismo tiempo visible e invisible, una relación dinámica que va de las comunidades al pueblo de Dios. Esas nacen y viven como pequeñas células de energía del Espíritu, cuya finalidad es fermentar la sociedad con nuevas relaciones para que, finalmente, todos los pueblos se vuelvan pueblos de Dios. La iglesia no es una sociedad religiosa aparte, como tantas otras sociedades religiosas que pueden existir en

¹⁶ Cf. A. M. Ramsey, *El evangelio y la Iglesia Católica*, p. 268-269.



varios pueblos; ella es, ante todo, el proceso misionero del Espíritu por el cual el evangelio va transformando el mundo, de modo que los pueblos se vuelvan pueblos de Dios, caigan los muros de la separación y la guerra llegue a su fin por el “reconocimiento” universal (cf. Ef 2).

Nos basta poner un ejemplo, el de la reforma protestante.

El Concilio Vaticano II nos deja una indicación clara: muchas polémicas podrían ser superadas, si nos volviésemos a una lectura sin preconceptos de las fuentes de la fe.

¿*Justificación* por la fe o por las obras? Si no somos partidarios de la herejía pelagiana, todos los cristianos sabemos que la justificación se da por libre decisión de la gracia de Dios, y a Dios llegamos por la fe. Hasta el paso inicial (el “*initium fidei*” de la antigua doctrina) para encaminarse a la fe se da por la gracia de Dios. Es solo a partir de allí que tenemos que hablar de “obras”, es decir, “la fe que opera por el amor”, no habiendo más lugar para las obras de la ley, sino para los frutos del Espíritu. Como el propio Lutero dice:

“La fe es una obra divina en nosotros, por la cual somos transformados y regenerados por Dios. ¡Ah! La fe es una cosa viva, animada, activa, poderosa, tanto así que es imposible no hacer el bien continuamente. Ella nunca se pregunta si debe hacer buenas obras, pues estas ya son hechas antes de que pueda surgir la pregunta, y la fe las está haciendo en todo momento.”

“La fe en Cristo no nos libera de las obras, sino de poner nuestra confianza de las obras, es decir, de la loca presunción de buscar justificación mediante obras.”¹⁶

¿*Escritura o tradición*? ¿No es verdad que la Escritura es un documento escrito de la tradición viva del pueblo de Dios y, una vez constituida, se vuelve también ella elemento integrante, y al mismo tiempo, normativo de esa misma tradición? ¿Qué es la tradición, si no la propia vida del pueblo de Dios, con sus principios, valores y normas, sus instituciones, sus prácticas, que van recibiendo, vividas y reinterpretadas y transmitidas bajo la inspiración del Espíritu que guía a la iglesia en su caminar? ¿Cómo entender el principio de “*Sola Scriptura*” (solo la Biblia) de manera mecánica, sin situar el libro en la vida del pueblo y sin percibir que, aisladamente, “la letra mata, o el Espíritu es el que vivifica”? Ahora bien, Lutero nunca pensó en una lectura de la Biblia que no fuese iluminada por el Espíritu de Dios. Y el Es-

¹⁷ Cf. Juan Luis Segundo, *O dogma que liberta*, Sao Paulo, Ediciones Paulinas.



íritu, según los principios paulinos, ¿puede ser recibido apartado de la comunidad y su vida? La lectura de las Escrituras en la tradición, o sea, en la vida del pueblo de Dios, ¿no es lo mismo que la lectura de las Escrituras según y bajo la luz del Espíritu de Dios? Así, ¿no es el Espíritu o principio de vida el que anima la iglesia, el que garantiza la verdad de las Escrituras e ilumina al creyente en su esfuerzo de interpretación comunitaria y personal?

¿Autoridad de la Biblia o de la Iglesia? ¿Quién tendría la osadía de afirmar que los obispos y los pastores están por encima de las Escrituras? ¿Quién tendría la valentía de negar que cualquier ministerio de enseñanza en la iglesia recibe su autoridad de la obediencia y docilidad a la palabra de Dios? ¿Quién, en sana eclesiología, podría separar a quien enseña de quien aprende en la iglesia? Pues todos(as) son discípulos y discípulas, “enseñados(as) por Dios”, marcados(as) por la “unción del Espíritu”. Quien enseña continúa aprendiendo, y por el menor de los hermanos enseña el Espíritu de Verdad. Es famosa la frase de Agustín: “De ustedes soy obispo, entre ustedes soy discípulo”. Y Anselmo de Cantérbury decía en sus oraciones: ¡“Enseñanos y a mí junto con ellos!”

¿Son dos o siete los sacramentos? Agustín decía que los sacramentos son innumerables...¿ Hablar de “siete” ya no es referirse a una cifra simbólica para sintetizar una realidad imposible de contar? ¿“Siete” no es una manera de concentrar simbólicamente, “litúrgicamente”, “la multiforme sabiduría de la gracia de Dios”? ¿Dónde está el problema si toda la realidad de la iglesia es sacramental? ¿ No es la iglesia el “sacramento fundamental”, señal e instrumento de la gracia salvífica de Cristo en el mundo? En verdad, todos los llamados “ritos sacramentales” como el de la penitencia, el del matrimonio, el del ministerio, ¿no giran en torno al bautismo y a la eucaristía? Y la “sacramentalidad” ¿no es la dimensión profunda de todos los gestos vitales de la iglesia en el mundo, como testimonio de la palabra y del servicio de Jesús?

¿Palabra o sacramento? ¿Dónde estaría la oposición si la palabra, si es de Dios, se hace siempre gesto, y el gesto se clasifica por la palabra, si el sacramento es “la palabra que se une al elemento (gesto humano)”, como lo dice Lutero, citando a Agustín?

¿Sacerdocio ordenado o sacerdocio común? ¿Cuál es el sentido de la “ordenación” de algunos, a no ser el hecho de ser ministros en favor y en el seno del pueblo sacerdotal? Y el sacerdocio de los ministros ¿no les viene también fundamentalmente de su condición de bautizados, insertos en la vida, en el poder y en el sacerdocio de Cristo? ¿El sacerdocio de



Cristo no es uno solo? ¿Habría diferencias de “grado” en el sacerdocio, o diferencia de especificidad (“essentia”), de función, de ministerio, en base a dones y carismas diversos y complementarios?

¿Y la pluralidad de *dogmas*? ¿No se reduce todo, en el fondo, a un único dogma? ¿No es verdad que, en el cristianismo, se trata de proclamar que la humanidad está salvada por decisión graciosa de Dios que se nos comunica y nos redime en cuanto asume nuestra condición carnal? El único dogma cristiano ¿no es el de la *salvación*, por la cual nosotros nos volvemos partícipes de la filiación divina del Cristo que asume en Jesús nuestra humanidad? ¿No fue ese el motivo decisivo de las grandes polémicas antiguas, cristológicas y trinitarias? Se defendía la divinidad de Jesús porque, si no fue realmente Dios quien asumió nuestra humanidad, no estamos salvados: “Lo que no es asumido no es elevado”. Es por eso que en el lenguaje cristiano se habla de “jerarquía” de verdades...¹⁷.

Hay un caso curioso. Una de las polémicas entre protestantes y católicos se dio en torno al *purgatorio*. Es instructivo pensar que el elemento central de la afirmación católica del purgatorio es eminentemente protestante. Es, tal vez, lo que hay de más protestante en la doctrina dogmática católica. Se trata de la intuición radicalmente cristiana de que, aun siendo salvados y tenidos como justos por Dios, y renovados y santificados por su Espíritu, continuamos siendo “simultáneamente pecadores”, carentes de la misericordia y del amor de Dios que nos purifique. *Hasta el fin* (por eso se habla de purgatorio en relación con la muerte), a pesar de la fe y de todos nuestros esfuerzos y obras, continuamos indignos de Dios, necesitados de purificación y gracia redentora... Otra cosa son los desvíos a que esa intuición llegó por la fuerza de la angustia existencial frente al misterio de la salvación...

¡Cuántos equívocos! ¡Cuánta polvareda levantada por siglos de historia!

Dos eventos ecuménicos recientes son elocuentes en este contexto.

Exégetas cristianos de varias denominaciones resolvieron realizar juntos el trabajo de una edición ecuménica de la Biblia. Era un ingente desafío. En el caso de que hubiese algún impase en el comentario de algún texto, se publicarían notas que reflejasen los puntos de vista divergentes. Y valientemente se propusieron una prueba: comenzar por la epístola a los Romanos, punto de discordia desde los tiempos de la reforma. ¡Cuál no fue la sorpresa! Llegaron al fin con una interpretación común de Romanos. Si eso sucedió con la epístola a los Romanos, ¿qué decir del resto de la Biblia? De ahí surgió la famosa “Traducción



Ecuménica de la Biblia”.

Hans Küng decidió enfrentar el desafío de hacer su tesis de doctorado en teología, comparando la doctrina de la justificación según el Concilio de Trento –el Concilio que condenó las tesis de la Reforma– con la misma doctrina según el teólogo calvinista Karl Barth. Su conclusión es que Barth y Trento fundamentalmente coinciden. No hay divergencia de fondo. Fue como lanzar una bomba contra un aparentemente sólido edificio construido con las polémicas de cuatro siglos de desentendimientos. Teólogos católicos consideran correcta la exposición de la doctrina del Concilio. Barth se reconoció en la síntesis del pensamiento elaborado por Küng. En el prefacio de la publicación de la tesis, dice el célebre teólogo calvinista más o menos lo siguiente: Si los teólogos católicos reconocieran que la doctrina de Trento está correctamente expuesta por Küng, entonces solo me queda volver a la basílica de Santa María Mayor, donde se realizó el Concilio, arrodillarme en el suelo, golpearme el pecho y decir: *Patres peccavi* (Padres, pequé), porque toda la vida pensé que pensaba diferente...

Volver a Pablo es tarea imprescindible para discernir elementos centrales y elementos periféricos en las formulaciones doctrinales cristianas, cargadas de la polvareda de la historia y del peso de la “carne”. Hasta para clarificar lo que es el evangelio y lo que no pasa de ideología justificadora de sistemas e intereses humanos. Al final, Pablo es la fuente y el punto de partida de la doctrina y de las formulaciones teológicas, y hasta del vocabulario cristiano. Releer a Pablo hoy es obligatorio para “consumar” la reforma. Y, así, dar un nuevo testimonio eficaz de la cruz de Cristo frente al mundo que nuevamente se hace “gentil”, paganizado y pluralista. El remedio para la dispersión solo puede ser el testimonio de la unidad, no bajo el signo de victoria según el poder del mundo, sino bajo el signo poderoso de la palabra de la cruz. Cruz que tiene que ser acogida e interpretada en el horizonte hermenéutico tanto político, como antropológico.

Paradójicamente, “consumar” la reforma apunta en el sentido de rehacer la unidad de la iglesia. “Consumar” la reforma es la dimensión esencial del ecumenismo de hoy. En verdad, en el origen de todo, no se trataba de dividir la iglesia, se trataba de *reformularla*. Además, la conciencia de la necesidad de la reforma está siempre presente en todos los santos y santas: *Ecclesia semper reformanda* –iglesia siempre necesitada de reforma– es un principio antiguo en la iglesia. Ya los antiguos Padres hablaban de ella como *casta meretrix*, para sintetizar la dialéctica entre la



santidad de Dios, presente en la iglesia irradiando sobre nosotros, y nuestro pecado que persiste y pervierte.

Conclusión

Pablo, después de Jesús, es la figura mayor del cristianismo. Su persona y su vida son modelo de discípulo y de apóstol. Su doctrina es la base de la doctrina de la iglesia y de la reflexión teológica de todos los siglos. En sus escritos encuentran fundamento, tanto la ortodoxia, sea ella católica o protestante, como corrientes heréticas, y eso desde los primeros siglos. A ella se refieren tanto los que, con extrema osadía, han vivido el evangelio como buena nueva de libertad, como los que transforman el mensaje en ideología legitimadora de sistemas autoritarios y represivos.

La historia nos enseña que los grandes momentos de transformación del cristianismo han sido *momentos paulinos*.

Con el Apóstol de los Gentiles la iglesia se abrió al mundo e hizo su gran (y hasta hoy prácticamente única) obra de inculturación del evangelio. En la caída del mundo antiguo, cuando Roma se estremece y con un nuevo mosaico de pueblos se va a rehacer el tejido de la civilización, el genio de Agustín llama a la iglesia a volver a las fuentes paulinas y reencontrar en Dios, y no en las obras, la verdadera seguridad humana. Agustín repropone a la iglesia la doctrina de la gracia. Al rayar la Edad Moderna, cuando la hegemonía de la burguesía reclamaba una nueva figura del cristianismo, que lo desprendiese del sistema feudal y respondiese a la nueva realidad de los estados nacionales, es un monje agustino y, por eso, discípulo de Pablo, Lutero, quien va a ser capaz de escuchar la voz del macedonio que llama a la iglesia a “pasar para el otro lado” (Hch 16,9).

Y hoy, cuando las masas ascienden al palco de la historia y exigen que la “libertad del ciudadano”, proclamada por la revolución francesa como la nueva versión de la “libertad del cristiano” proclamada por la Reforma, se alargue, por la participación democrática, en “libertad del pueblo”, una vez más el cristianismo es llamado a volverse hacia Pablo. Mientras no lo hagamos, no habremos dado el paso decisivo –en teología– para responder a las exigencias de nuestro tiempo. Ni la corriente de la Liberación tuvo hasta hoy el coraje o la iniciativa de enfrentar el desafío. En verdad, para eso será necesario hacer, más allá de



la experiencia política, una profunda experiencia de libertad interior. Sentirse llamado a asumir la libertad que proviene de la vocación experimentada como llamado inmediato del Señor “y no de hombre alguno”. Y será necesario estar no solo en alianza política, sino en *comunión* íntima con los *gentiles* de hoy, los excluidos de la sociedad y de la iglesia, ésta, tan frecuentemente tentada de retornar a la “sinagoga”...

Releer a Pablo será empresa arriesgada. Combatir proféticamente los poderes del mundo puede hasta ser considerado locura, pero la sangre derramada tiene muchas posibilidades de ser celebrada en la liturgia cristiana, aun por los cobardes, como sangre de mártir. Combatir, sin embargo, al interior de la iglesia, pretender abrir las puertas de la “asamblea” a los “gentiles” y reinventar las formas de ser del cristianismo puede fácilmente - y con gran frecuencia ha sucedido - llevar al aislamiento y a la condenación por herejía. ¿No es esa, sin embargo, todavía más que la crítica política la tarea de la teología? Hace varios años, Juan Luis Segundo, con sentido del humor, preguntaba en el título de alguno de sus libros: Teología de la Liberación, o ¿Liberación de la Teología?

Sin la valentía paulina, nacida profundamente de la experiencia de libertad que salva, el cristianismo, en sus orígenes, no habría pasado de una especie de secta mesiánica judaica; más tarde, no habría superado el arrianismo o pelagianismo y no habría tenido la posibilidad de desprenderse de su figura de religión de la sociedad feudal ...

¿Tenemos nosotros el mismo coraje de la libertad? ¿Tenemos el coraje espiritual y la autonomía intelectual para enfrentar el desafío de releer a Pablo hoy, frente al mundo “gentil” a evangelizar? ¿O el miedo del riesgo nos paralizará?

Releer a Pablo es tremendamente peligroso, y eso nos amedrenta. Corremos el riesgo de ser desenmascarados, como personas y como iglesia, pues la medida es clara: ¿la letra o el Espíritu? ¿Las obras de la ley o la justicia de Dios? ¿Servidumbre o libertad?

Nuestra complacencia para con nosotros mismos(as) puede paralizarnos y hacernos sospechar que estamos delante de una “dura palabra para nuestros oídos”: “Todos pecaron y carecen de la gloria de Dios” (Rm 3,23).

Nota bibliográfica

Agradezco al amigo Luiz Carlos de ARAUJO FILHO, estudioso de los movimientos medievales, una ayuda que me dio, en la redacción de la parte que se refiere al Movimiento de los Pobres de la Edad Media.

Para introducirse a la persona y a la obra del apóstol Pablo:

MESTERS, Carlos. *Una Entrevista con el Apóstol Pablo*, serie A Palavra na Vida, n. 1, Centro de Estudos Bíblicos, Sao Leopoldo, 1988. Hay traducción al castellano: Quito - Ecuador.

CABELLO, Rubén. *O Mistério em Paulo*, Série A Palavra na Vida, n. 2, Centro de Estudos Bíblicos, Sao Leopoldo, 1988

COMBLIN, José. *Paulo - trabalhador e apóstolo*, Série A Palavra na Vida, n. 11, Centro de Estudos Bíblicos, Sao Leopoldo, 1988

MESTERS, Carlos. *Paulo - Um trabalhador que anuncia o evangelho*, Série A Palavra na Vida, n. 41, Centro de Estudos Bíblicos, Sao Leopoldo, 1991. Traducción en castellano: Quito - Ecuador.

En el “Comentario Bíblico”, publicado por la Editora Vozes/Editora Sinodal, ya tene-

PABLO Y LA CRUZ DE JESUS

José Comblin

La gloria de Pablo es la cruz de Cristo. La gloria de Pablo es también la subsistencia por el trabajo. ¿No sería ésta una misma gloria? En realidad la cruz de Cristo para Pablo es evangelizar desde la condición de trabajador. De ahí la experiencia de fragilidad, la persecución, la inseguridad permanente que son la condición del verdadero apóstol, porque solamente en esa cruz es donde se puede anunciar la salvación solo en Cristo.

Paul's boast is the cross of Christ. Paul's boast is also his working for a living. But shouldn't his boast be just one thing? In reality, the cross of Christ for Paul is to evangelize on the basis of his condition as a worker. Whence the experience of weakness, of persecution, of constant insecurity which constitute the condition of the true Apostle, because only in this cross is it possible to announce that salvation which is in Christ alone.

En las epístolas paulinas, reconocidas por todos como auténticas, las palabras de la familia “cruz” aparecen 17 veces. En las epístolas a los Corintios y a los Filipenses, las palabras aparecen 9 veces, siempre unidas al tema de la debilidad del apóstol. En las epístolas a los Gálatas y a los Romanos, aparecen 8 veces y están unidas al contexto de la lucha de la ley: hay oposición entre la cruz y un mensaje de salvación por la ley.

Más allá de eso en las epístolas a los Efesios y a los Colosenses, cruz aparece 3 veces en el contexto de la reconciliación entre judíos y paganos, es decir, en un contexto bien diferente de los anteriores, o que parece manifestar una señal de manifestación entre la teología de los



Efesios y la de los Colosenses.

Vamos primero a reconocer los textos, para enseguida captar la experiencia paulina que está en la base de las exposiciones teológicas, lo que nos permitirá situar mejor el mensaje paulino, y por ese medio determinar mejor su alcance..

1. La cruz y la debilidad del apóstol

Pablo escribe a los Corintios que, en medio de ellos, no quiso tener otra ciencia, otro poder de convencimiento que no fuera “Jesús y éste crucificado” (1 Co 2,2). Esa ciencia de Jesús crucificado consiste en lo contrario de la elocuencia y de la sabiduría (2,1). La cruz presenta a Jesús de un modo escondido: esconde totalmente su poder. Los “príncipes de este mundo nunca habrían crucificado al Señor de la gloria”, si lo hubiesen conocido (1 Co 2,8).

“Cristo crucificado es escándalo para los judíos y locura para los paganos” (1 Co 1,23). Pues la cruz es señal de debilidad. Anunciar un Jesús crucificado es anunciar un Jesús sin poder, sin gloria, sin nada que pueda atraer. Para los judíos es un escándalo, una piedra de tropiezo, porque es la prueba de que Jesús no era el Mesías. Para los griegos, un Jesús crucificado es una doctrina sin ninguna gracia, sin belleza, sin virtud: ¿cómo un esclavo así castigado podría ser un maestro de sabiduría y mostrar un camino de sabiduría?

“La doctrina de la cruz es locura para los que se pierden” (1 Co 1,18); así es para los judíos y para los paganos. Ahora bien, la debilidad de la cruz tiene su continuidad en la debilidad del discurso sobre la cruz. Si la cruz es señal de la debilidad de Dios (1 Co 1,25) y de la debilidad de Cristo, ella necesita presentarse por medio de la debilidad del apóstol.

La debilidad de la cruz tiene varios aspectos:

1. Ella muestra que Jesús escogió el camino de la debilidad; la cruz muestra la debilidad de Jesucristo.

2. La debilidad de la cruz es también la debilidad del discurso sobre Jesús. Colocando en el centro del evangelio la cruz de Cristo, el apóstol presenta un evangelio débil; el mensaje de la cruz provoca rechazo en lugar de atracción.

3. Para presentar el mensaje de la cruz, el apóstol deja de lado cualquier artificio, cualquier ayuda de la elocuencia que pudiese mejorar la cualidad o la receptividad del mensaje. En lugar de ayuda al oyente, Pablo lo aparta por la debilidad de su presentación.



La cruz significa estas tres debilidades: debilidad de Cristo, de la doctrina sobre Cristo y de la presentación por el apóstol. Estas tres debilidades están íntimamente asociadas.

En 2 Co 13,4 Pablo une los diversos aspectos: “El fue crucificado por debilidad... también nosotros somos débiles”. A pesar de ello, la debilidad de Cristo y la nuestra no son definitivas. Cristo tiene el poder de Dios y nosotros tenemos ese poder que da vida por la resurrección.

En la epístola a los Filipenses encontramos un sentido semejante. La cruz está presente en el famoso himno cristológico: “Se humilló haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz” (Flp 2,8). El “obediente” expresa aquí la condición de esclavo, ya evocada en el versículo 7. La cruz recuerda también la condición de esclavo. Visiblemente la cruz añade algo esencial a la muerte. Jesús no mereció la exaltación como Señor simplemente porque murió. Su muerte fue una muerte de esclavo, una muerte humillante. La cruz significa el desprecio, la humillación. La exaltación que sobrevino después de la resurrección no fue simplemente un retorno a la vida sino el acceso a la condición de Señor, opuesto a la condición de esclavo.

Más adelante Pablo compara dos modelos de apóstol, el suyo propio y el de “muchos otros de por ahí” (3,18). Esos muchos otros de por ahí se comportan como “enemigos de la cruz de Cristo” (3,18). ¿Qué significa eso?

Es claro que ser un apóstol enemigo de la cruz de Cristo es hacer lo contrario de aquello que Pablo hace. Ahora Pablo está preso, reducido a la violencia y criticado inclusive por otros apóstoles (1,15). Pablo es un apóstol despreciado y humillado, reducido a la impotencia como un esclavo. Podemos pensar que los “enemigos de la cruz de Cristo” procuraron y consiguieron salvarse de la prisión. Han debido evangelizar de manera que se protegieran de la prisión y de la humillación. ¿Ser “enemigo de la cruz de Cristo” sería predicar una doctrina opuesta a la cruz de Cristo, o tener un comportamiento, un modo de ser apóstol, que no concordara con el comportamiento de Cristo y no llevara a participar de la cruz de Cristo?

El dios de ellos “es su vientre”, dice Pablo (3,19). ¿No significa eso que ellos prefieren salvar en primer lugar su propia tranquilidad, su bienestar en vez de arriesgarse a ir a prisión?

Todo indica que aquí también el tema de la cruz de Cristo está unido a una manera de evangelizar, a un tipo de acciones muy concretas, muy diferentes del modo de actuar de Pablo.



2. La cruz y la ley

En la epístola a los Gálatas, Pablo destaca en primer lugar la oposición entre el sistema de los judíos, la ley, y el sistema que él mismo, Pablo, anuncia y que tiene su centro en Cristo.

“Por la ley morir para la ley a fin de vivir para Dios. Estoy atrapado a la cruz de Cristo. Yo vivo pero ya no soy yo, es Cristo quien vive en mí “(Ga 2,19-20). La ley llevaba a la muerte y era incapaz de llevar a la vida. Pablo vivió con la ley, pero ésta lo llevó a la muerte. La ley no podía dar vida sino conducir a la muerte. Ahora por medio de Dios, Cristo da la vida. Cristo vive en aquellos que se entregan a él. Esa entrega a Cristo en la fe, Pablo la describe diciendo que está clavado a la cruz de Cristo. ¿Quiere él decir simplemente con eso que espera su salvación de Cristo gracias a la muerte de Cristo, que de hecho fue por la cruz, o habrá algo especial en escoger la cruz para describir la condición del apóstol? Veamos otros textos.

Más adelante vemos que la cruz está asociada a la persecución. Pablo está perseguido “por causa de la cruz de Cristo” (Ga 6,12). Otros apóstoles, los que obligan a los Gálatas a practicar la circuncisión y a aceptar la ley de los judíos, lo hacen “solo para no ser perseguidos por causa de la cruz de Cristo” (6,12). En cuanto a Pablo él acepta la persecución y se clava a la cruz: “en cuanto a mí no pretendo jamás gloriarme a no ser en la cruz de Cristo” (Ga 6,14). Si se clavase a la circuncisión, no sería perseguido. El escándalo de la cruz habría cesado (Ga 5,11).

¿De qué persecución se trata aquí? Probablemente de la persecución de parte de los judíos. Los otros apóstoles quieren evitar conflictos con los judíos y por eso obligan a los convertidos a adoptar toda la ley judía. Pablo acepta la persecución y ve en ella la señal de la cruz de Cristo. ¿Sería una alusión a la cruz que Jesús sufrió y en la cual murió ? ¿Así como Jesús fue perseguido y murió en la cruz, así también los discípulos deben estar preparados para aceptar la cruz ?

¿La cruz que Pablo menciona sería la cruz de él o la cruz de Cristo? La persecución por causa de la cruz de Cristo puede significar tres cosas:

1. Pablo es perseguido porque predica la salvación por Cristo solo sin la ley.
2. Pablo es perseguido para imitar la condición de perseguido de Cristo.



3. Pablo es reducido a la impotencia de la cruz como conviene a un verdadero apóstol. Todas estas ideas están probablemente presentes en los versículos de Gálatas 5,11 y 6,12.14.

Es importante notar que lo que se opone a la ley de los judíos, no es simplemente Cristo o la muerte de Cristo, sino más exactamente la cruz de Cristo. Pablo no pretende decir que solamente Cristo es el que nos salva o que Cristo nos salva por su muerte. Entre el mensaje de los judíos y el mensaje opuesto hay una oposición cuyo tema es la cruz. Los judíos no quieren la cruz y los verdaderos creyentes quieren la cruz. Ahora bien, esa cruz significa persecución.

La cruz significa que los discípulos de Cristo no solamente rechazan el sistema de la ley judaica y que esperan la salvación de Cristo, sino que son perseguidos y humillados por ese motivo. La tentación de los otros apóstoles es justamente el miedo a la persecución. No querer la cruz, quiere decir que no quieren la persecución.

3. La experiencia de la cruz de Pablo

Por detrás de los mensajes religiosos hay siempre una experiencia vivida en lo concreto. Los mensajes, las doctrinas se refieren siempre a esa experiencia, y para entenderlas conviene mirar la experiencia de la cual proceden.

¿Cuál es la experiencia en la que se funda la doctrina paulina de la cruz? No es simplemente la fe en Cristo salvador, no es la fe en la salvación por la muerte de Cristo sin las obras y sin la ley. Hay algo más, probablemente más personal, más propio de Pablo.

La experiencia de Pablo es la de la fragilidad del apóstol auténtico. Pablo está bien consciente de que hay otros apóstoles que no experimentan de ningún modo la debilidad: no son perseguidos, son bien acogidos y bien tratados. Por eso, su evangelio es falso.

Pablo encuentra dos categorías de falsos apóstoles que consiguen ser fuertes en la misión y evitar la persecución. En la epístola a los Gálatas, se enfrenta a los misioneros judaizantes que pretenden imponer a los discípulos de Cristo, procedentes de las naciones paganas, las exigencias de la ley judaica, comenzando por la circuncisión. Esos apóstoles no son perseguidos por los judíos, no encuentran obstáculos. Anuncian a Jesucristo, con certeza hablan de la muerte de Jesús en la cruz y explican el valor de esa muerte.

En Corinto Pablo encuentra apóstoles que usan argumentos de la



filosofía griega y reciben aprobación social porque hacen concesiones a la cultura griega. Son bien vistos en el mundo pagano. Impresionan, son acogidos en el mundo cultural.

Los judaizantes toman apoyo en la fuerza de la ley judaica, los helenizantes de Corinto en la fuerza de la sabiduría griega. Ambos hablan de la cruz. Sin embargo, no viven la cruz en su vida personal.

Pablo tomó la postura de rechazar totalmente la ley judaica como medio de salvación y de prescindir de cualquier argumento filosófico, y de los recursos de la cultura superior de Corinto. La debilidad que experimenta, es calificada como “cruz de Cristo”.

Es claro que la debilidad experimentada por Pablo en su apostolado es el efecto de una opción. Podría haber tomado otra opción. Pero cree que la otra opción habría sido una traición al evangelio. Para ser fiel era necesario escoger el camino de la debilidad, de la renuncia a toda fuerza humana, sea ella la ley judaica o la sabiduría griega.

¿Cómo justificar esa debilidad? Ella se justifica por la cruz. Jesús escogió la debilidad total de la cruz. El apóstol no puede hacer otra opción sin ser un traidor, sin cambiar radicalmente el sentido del evangelio.

Pues Jesús escogió no solamente la naturaleza humana, o ser humano, la condición humana en general. Escogió la condición humana de los esclavos, sin poder, sin fuerza humana: no quiso ser doctor de la ley, ni filósofo.

En su experiencia de debilidad apostólica, Pablo tiene conciencia de vivir la cruz de Cristo. La cruz no es para él un dogma, una doctrina, o un recuerdo o una añoranza histórica. La cruz es su vida de cada día, el ejercicio de su ministerio.

Esa cruz es su gloria por ser señal de su fidelidad y autenticidad: “en cuanto a mí ¡Dios me libre de gloriarme si no es en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por la cual el mundo es para mí un crucificado y yo un crucificado para el mundo!” (Ga 6,14)

La gloria de Pablo es su debilidad vivida como cruz, como reproducción fiel de Jesucristo.

En sus epístolas, Pablo evoca frecuentemente sus sufrimientos de misionero. Basta recordar: 1 Co 1,18-2,5; 4,9-21; 2 Co 1,8-11; 2,1-13; 4,1-5,21; 6,3-13; 10,12-11,32; 12,11-21; Flp 1-4. Todo eso es la cruz de Cristo vivida en la realidad de cada día por el Apóstol.

Pero aún queda una duda. ¿Cómo se explica esa gran diferencia de actitud de Pablo? ¿Por qué se volvió él tan diferente a los otros misioneros? ¿Cómo se dio el que fuera llevado a hacer esa experiencia de la cruz mien-



tras los otros no experimentaban nada de eso? ¿Será el resultado de una mayor intuición, de una inteligencia superior? ¿Cómo fue posible que los otros no percibiesen lo que Pablo divisó tan claramente? ¿Cómo explicar que entre los misioneros cristianos pudiera haber habido tantas discrepancias? Para responder correctamente, es necesario pasar por la mediación del concepto de gloria. Pablo tiene su propio concepto de gloria. ¿En qué consiste la gloria de Pablo?

4. La gloria de Pablo

Ya vimos que la gloria de Pablo está en la cruz de Cristo: “No pretendo jamás gloriarme a no ser en la cruz de nuestro Señor Jesucristo” (Ga 6,14). Este es el primer motivo de gloria de Pablo. Solamente hay dos motivos de gloria en Pablo. El segundo es su trabajo manual. El apóstol escogió el trabajo manual como medio de subsistencia y no quiso recibir su pan como paga de sus obras misioneras. Dos veces él insiste en el tema de su gloria.

En 1 Co 9 hay una larga discusión sobre la cuestión del trabajo y la subsistencia del apóstol. Pablo sabe que su modo de actuar no es común, es muy criticado e inclusive invocado como argumento para quitarle la condición de apóstol. Sus críticos decimos que Jesús obligó a los apóstoles a recibir su subsistencia de los fieles convertidos. Mientras tanto Pablo insiste. Afirma que recibir la subsistencia de los fieles apenas es un privilegio y no una obligación. Es un derecho, pero ninguno está obligado a recurrir a un derecho. El mismo se cuestiona de no aceptar nada y de vivir del fruto de su trabajo manual. Para él es una cuestión de honra. Vivir de su trabajo es para él la “gloria”.

“Más yo, de ninguno de esos derechos he hecho uso. Y no escribo esto para que se haga así conmigo. ¡Antes morir que...! ¡Nadie me privará de mi gloria! Predicar el evangelio no es para mi ningún motivo de gloria; es más bien un deber que me incumbe. ¡Ay de mí si no predicara el evangelio! Si lo hiciera por propia iniciativa, ciertamente tendría derecho a una recompensa. Mas si lo hago forzado, es una misión que se me ha confiado. Ahora bien ¿cuál es mi recompensa? Predicar el evangelio entregándolo gratuitamente, renunciando al derecho que me confiere el evangelio” (1 Co 9,15-18).

En 2 Co, Pablo vuelve a hablar de su gloria, que consiste en evangelizar gratuitamente: “Y estando entre vosotros y necesitado, no fui



gravoso a nadie; fueron los hermanos llegados de Macedonia los que remediaron mi necesidad. En todo evité el seros gravoso, y lo seguiré evitando. ¡Por la verdad de Cristo que está en mí!, que esta gloria no me será arrebatada en las regiones de Acaya (2 Co 11,9-10).

Para poder evangelizar gratuitamente, Pablo quiso asumir la condición de los hombres comunes que tienen que subsistir por su trabajo, porque ninguno les ofrece subsistencia.

La opción de Pablo por el trabajo era tan famosa que Lucas hace de ella un tema importante de la despedida de los apóstoles: “Vosotros sabéis que estas manos proveyeron a mis necesidades y a las de mis compañeros” (Hch 20,34).

La gloria de Pablo es la cruz, y la gloria de Pablo es el trabajo manual. ¿Serían éstas dos glorias distintas o dos motivos de gloria o un solo motivo? ¿No habría relación entre la cruz y el trabajo manual?

Todo indica que se trata de los mismos hechos. Al escoger el trabajo manual, Pablo hizo una opción entre dos alternativas.

Pues, al llegar a una ciudad, Pablo podía tomar dos caminos, podía invocar sus conocimientos tanto respecto a la ley de los judíos como de la filosofía griega y de las artes literarias. Podía presentarse en una sinagoga para explicar la ley como un doctor. Habría sido recibido como un doctor. Habría sido hospedado en una familia de judíos ricos, habría sido bien tratado por todos. Habría pagado esa buena acogida con una buena doctrina que agradase a los protectores. Todo indica que los “falsos apóstoles” actuaban así.

Otra alternativa consistía en mantener su autonomía, no recurrir a la ayuda de las buenas familias. Consistía en dirigir sus pasos para el barrio de los obreros y allí buscar trabajo. Llegando como trabajador en medio de los judíos, Pablo no tenía prestigio ni protección. Estaba expuesto al desprecio y a la indiferencia con que se acoge generalmente a los trabajadores manuales en medio de los intelectuales.

Pablo podría haber dirigido sus pasos hacia la plaza pública y allí ofrecer sus servicios como profesor o escribano. Habría sido contratado por una familia rica como profesor o como intelectual divirtiendo a los huéspedes con la belleza de sus palabras. Habría sido bien tratado y protegido. No habría conocido la dureza de la vida, ni las persecuciones. No habría conocido la debilidad de la cruz.

Lo que daba inevitablemente a Pablo una experiencia de debilidad, era la opción por la condición de trabajador. Otros apóstoles no tuvieron esa impresión porque supieron integrarse en los espacios de la sociedad y



hacer valer sus talentos. Ubicado en la sociedad de los trabajadores, Pablo participaba de la experiencia del desprecio, de la humillación y de la debilidad de los trabajadores manuales en una ciudad griega.

La debilidad no viene simplemente de la doctrina cristiana: a lo largo de los siglos tantos cristianos surgieron del cristianismo buscando el poder y pretendiendo aumentar su prestigio. Lo que hace a Pablo débil, era la opción por el trabajo manual. Pablo conoció la cruz, porque quiso ser trabajador y evangelizar como trabajador. Así, esa condición que fue para él la cruz de Cristo, fue también la gloria.

¿Por qué Pablo hizo esa elección? ¿Será por masoquismo, por amor a la pobreza y a la debilidad? Pablo no explica explícitamente sus razones. Por eso la respuesta está en la condenación de los otros apóstoles. ¿Qué es lo que sucede con los otros apóstoles? Ellos no anuncian el mensaje puro de Cristo como única salvación. Hacen concesiones a la ley de los judíos o a la sabiduría de los filósofos. Privilegian a las clases dominantes que pueden darse el lujo de observar toda la ley o de conocer la filosofía. Al escoger la subsistencia por el trabajo, Pablo mantiene su independencia y puede anunciar la salvación solamente en Jesucristo. Puede afirmar el valor único de la cruz de Cristo sin concesiones a los otros sistemas. Puede evangelizar de modo radical.

Sin embargo, el evangelio tiene su precio: la cruz, la debilidad, la renuncia a los privilegios, las mayordomías que los poderosos pueden conceder.

Claro está que, al escoger el trabajo como medio de subsistencia, Pablo hace una aplicación del evangelio a una situación bien determinada. Se adapta a las condiciones de las ciudades griegas. La subsistencia por el trabajo no era posible para los misioneros itinerantes del “movimiento de Jesús”. Allí pedir limosna y pedir la subsistencia de los huéspedes de un día era la imitación de la cruz de Jesús. En la ciudad, sin embargo, la solución era el trabajo a fin de no depender de las familias. Pablo no pretende que la cruz de Jesús sea siempre y en cualquier circunstancia el trabajo manual. Afirma que esa es la solución para él. De esa manera no se agarra a las leyes como si Jesús hubiese establecido una ley universal para sus apóstoles. Pablo inventa la solución, reinventa la cruz en una situación nueva. En Corinto, en Efeso y en general en las ciudades griegas la cruz del apóstol era la autonomía por el trabajo. Era la debilidad necesaria como precio de la libertad. Para poder presentar el evangelio en su autenticidad era necesario defenderse de las clases dirigentes que habrían exigido y conseguido concesiones, como lo muestra el ejemplo de tantos otros apóstoles que sucumbieron. Estos fueron más fieles a la letra de las palabras de Jesús pero traicionaron su espíritu.

73

La sociedad urbana es una sociedad dividida en clases opuestas. Las clases dominantes saben utilizar los bienes culturales, inclusive las filosofías y las religiones, al servicio de la defensa de sus privilegios. Las concesiones hechas a esos sistemas, llevan a concesiones a las clases dominantes. Era necesario mantener una autonomía radical y esta solamente era posible en la condición de debilidad. Como cualquier hombre el apóstol necesita comer. ¿Cómo poder comer sin depender? En la ciudad la solución es el trabajo.

Por el trabajo viene la cruz, en el trabajo estaba la cruz. Pues era

¿COMO ENTENDER LA CARTA A LOS ROMANOS?

Elsa Tamez

El artículo ofrece claves de lectura para leer la carta a los Romanos desde una perspectiva histórica y desde los excluidos. Intenta ser pedagógico, y por ello indica sugerencias concretas para la comprensión integral de la carta. Los aspectos básicos propuestos para una relectura actualizada son: 1) analizar el discurso teológico de Romanos dentro de la situación socio-económica injusta del primer siglo, junto con las disputas teológicas, 2) comprender al autor como un sujeto colectivo trans-individual, influenciado por su etnia, trabajo y experiencia con los tribunales, 3) estudiar toda la carta con la guía de ciertas claves. La clave fundamental que orienta nuestra lectura es la exclusión.

The article offers keys to a reading of the letter to the Romans from an historical perspective and from the viewpoint of the excluded. It intends to be educational and therefore indicates concrete suggestions to an integral understanding of the letter. The basic aspects proposed for such an up-dated reading are: 1) the analysis of the theological discourse of Romans within the unjust socio-economic situation of the first century, with its respective theological disputes; 2) an understanding of the author as a collective, transindividual subject, who is influenced by his people, work and the experience of the tribunals; 3) a study of the entire letter with a guide to certain key-issues. The basic key which orientates our reading, is that of exclusion.



Introducción

La interpretación de toda la carta dependerá de la manera como comprendamos la relación entre injusticia, justicia y justificación; los binomios pecado\gracia, ley\fe, muerte\vida, carne\espíritu; y el sentido de elección. Estos pueden ser comprendidos desde una definición conceptual dada de antemano, o desde un entendimiento a partir de una realidad particular. En el segundo caso los conceptos arriba mencionados recobran constantemente nuevos sentidos en cada situación específica. Pero estos sentidos no son arbitrarios, sino que están orientados por los sentidos fundantes que dieron origen a los conceptos, los cuales pretendemos dar en este artículo. Por lo pronto, debemos insistir que *Romanos* no debe considerarse como una suma teológica desarticulada de su realidad.

Para comprender el discurso teológico paulino, habría entonces que ubicarnos en el primer siglo, año 56-57. Estudiar la situación socio-económica, político-militar y religiosa del imperio romano, y en especial la ciudad de Roma. Además, habría que estudiar también las situaciones conflictivas dentro de las diversas comunidades cristianas, y al autor, Pablo, cuya experiencia personal, étnica, laboral y eclesial influyó en su comprensión teológica de la realidad. De esa manera se historizan los conceptos fundamentales de la carta.

Después de haber analizado y descubierto lo que posiblemente Pablo en la carta intentó responder a su momento histórico, y después de tener claras las claves de lectura, podemos releer la carta a la luz de nuestra realidad, guiados por las claves y siguiendo una estructura para facilitar el estudio.

Las siguientes páginas buscan ser solo una guía para el análisis pertinente de la epístola. Cada lector las readecuará siguiendo su propio estilo y contexto.

1. Ubicación de la carta, el autor y sus lectores del primer siglo

En este momento habría que tratar de descubrir lo que el autor quiso decir con su discurso como respuesta a una situación particular.

En la producción literaria de Pablo se deja ver una situación agitada y conflictual; esta situación se observa con más claridad en los escritos anteriores a *Romanos*. Es importante tener en mente las cartas



anteriores del apóstol. *Romanos* ha sido considerado su pensamiento fundamental, y sus epístolas previas han sido analizadas a la luz de *Romanos*. Esto no es correcto. La carta que analizaremos es su último escrito, y hay que analizarla teniendo en cuenta su producción anterior, pues esta refleja, en mucho, su vida cotidiana, intensa y conflictual.

Para ello habría que estudiar:

1.1. Contexto socio-económico, político-militar, ideológico y religioso del imperio romano y su relación con las provincias¹

Se trata de una sociedad de modo de producción esclavista. La figura de Pablo de “ser esclavo del pecado” es tomada de este modo de producción. El emperador en turno es Nerón (54-68).

Pablo visitó muchas ciudades y fue testigo ocular del poderío romano y el progreso que generó la exclusión de muchos.

Aquí habría que subrayar: 1) la situación de explotación, opresión, pobreza y represión de los que no tenían méritos. Esta situación es presentada y alabada como civilización y progreso, 2) la división demasiado estratificada de la sociedad, donde pocos eran considerados dignos. Se es digno por méritos: económicos, de nobleza, o tener poder en algún cargo político. Solo eran respetables los pertenecientes a uno de los famosos *ordines*: senador, caballero o decurión. La aristocracia de las provincias podía adquirir ciudadanía romana para ser reconocido, pero a cambio del sometimiento a las políticas del emperador romano.

1.2. La situación de Roma como ciudad imperial y la situación de las comunidades a las cuales va dirigida la carta²

Roma es el centro del imperio. Las decisiones administrativas, políticas y económicas judiciales y militares surgen de ese centro. Pablo lo sabe, aunque no conoció personalmente esa ciudad ni las comunidades cristianas. El hecho de que no haya estado antes, no plantea un problema fundamental. Había viajado muchísimo y conocido las grandes ciudades

¹ La mejor referencia en español la ofrece Néstor Míguez, en su obra: *No como los otros que no tienen esperanza. Estudio socio-económico de 1 Tesalonicenses*. Tesis doctoral inédita, Buenos Aires, ISEDET, 1989. Pronto será publicada por el DEI, en Costa Rica. Véase también Néstor Míguez, “El imperio y los pobres en el tiempo neotestamentario”, en RIBLA, n.5-6: E. Tamez, pp. 66-75. Otra literatura en español, M.I. Finley, *La economía de la antigüedad*, México: Fondo de cultura económica, 1974.

² E. Tamez, *Contra toda Condena. La justificación por la fe desde los excluidos*, San José: DEI, 1991, pp. 109-110.



de ese tiempo, parecidas a Roma, aunque en menor escala. Además, conoció personalmente a varios cristianos, como Aquila y Priscila (Hch. 18.2s), quienes seguramente le contaban sobre su experiencia de vivir en esa gran ciudad.

De Roma y las comunidades cristianas sabemos poco; de ello habría que subrayar: a) los grandes contrastes de la gran Capital, la dura vida de los excluidos, los vicios y el vandalismo de la ciudad, y el despliegue militar para mantenerla tranquila, b) la ubicación de los cristianos en el distrito de Trastevere y en la vía Appia, que eran los lugares más populosos, insalubres y transitados de la ciudad. La necesidad económica de muchos miembros de las comunidades de Roma.

1.3. Pablo como judío, artesano y prisionero

No se debe considerar a Pablo como un individuo aislado que en determinado momento se inspira y escribe de manera excepcional. De acuerdo a los aportes de nuevas teorías literarias, el autor de toda creación literaria es un sujeto colectivo transindividual que recoge aspiraciones, deseos y necesidades de los grupos con los cuales tiene relación inmediata. Estas son transferidas de manera coherente en su discurso con la intención de responder a las necesidades de los grupos. Si esto es así, Pablo es un sujeto colectivo, con conciencia colectiva. La estructura de su discurso teológico, intenta ser homóloga a la de la realidad, con intenciones de dar una respuesta satisfactoria.

Entre los aspectos de su vida que influyeron su conciencia colectiva es importante priorizar la etnia, el trabajo de artesano y su condición de preso. Estos son núcleos de experiencia viva, que marcan su horizonte teológico.

Aquí es importante conocer algo de: a) la situación de los judíos en la diáspora, poco alagadora,³ y el trasfondo de Pablo como educado fariseo, b) la situación de los artesanos del primer siglo, los cuales eran estigmatizados por la aristocracia por trabajar con las manos; el trabajo de los artesanos era no-digno, de esclavos, y eran considerados inútiles y sin educación,⁴ c) la experiencia de Pablo en la cárcel.⁵

El lenguaje abundantemente forense de la teología en Romanos

³ André Paul, *El mundo judío en tiempos de Jesús. Historia política*, Madrid: Cristiandad, 1982.

⁴ Ronald F. Hock, *The Social Context of Paul's Ministry. Tentmaking and Apostleship*, Filadelfia: Fortress Press. 1980. Resumen en E.Tamez, *Contra toda Condena*, pp. 59-64.

⁵ E.Tamez, *Contra toda condena*, pp. 62-65.

sobre la justificación pudo haber sido consolidado no solo por la tradición sobre la idea de juicio, sino por su experiencia en los tribunales y en las cárceles, en las cuales vivió angustiado, pendiente de un veredicto. Las autoridades romanas le condenan, siendo inocente. Pero Dios le justifica por gracia. En la ley romana no cuenta la gracia, sino los méritos del acusado, dependiendo de su *status* social, poder y riqueza. El código penal del principado hace diferencias sociales, y el castigo, dependiendo del delito, solo es aplicado en todo su rigor al esclavo, al pobre y al extranjero. El aristócrata, libre y ciudadano con poder se rige con otras normas más suaves.

1.4. Los conflictos entre los distintos grupos de judeo-cristianos o heleno-cristianos alrededor de la ley, la circuncisión y el templo

Un vistazo a las distintas posturas con respecto a la ley y la circuncisión, nos ayuda a entender también la forma como Pablo utiliza el lenguaje. El contenido de la carta está condicionado no solo por la situación socio-económico y política, y su experiencia personal (de conciencia colectiva), sino por las agudas discusiones teológicas del momento. Es importante, pues, conocer las diversas posiciones.

Brown y Meier señalan que los cristianos de Roma pertenecerían a un grupo de cristianos-judíos y paganos-convertidos que eran más conservadores que Pablo en cuanto al judaísmo. La tesis de Brown y Meier es que no se debe hablar de judeo-cristianismo o de pagano-cristianismo, sino de diversos tipos de cristianismo judeo-pagano. Ellos proponen por lo menos cuatro variedades de cristianos que aparecen en el Nuevo Testamento: 1) cristianos judíos y paganos convertidos que exigen la observancia de toda la ley, incluyendo la circuncisión, 2) cristianos judíos y paganos convertidos que no imponen la circuncisión, pero exigen a los paganos convertidos la práctica de ciertas observancias

⁶ Raymond E. Brown/John P. Meier, *Antioche et Rome*, París: Cerf, 1988, pp. 19-28. En español también aparecen estos grupos en los cuadernos de Verbo divino, n. 65. La epístola a los Romanos, presentada por Charles Perrot.

judías. A ellos pertenecen Pedro y Santiago (y los cristianos de Jerusalén por sus lazos estrechos), 3) cristianos judíos y paganos convertidos que no imponen ni la circuncisión, ni la observancia de leyes alimenticias. Entre ellos Pablo y Bernabé, 4) cristianos judíos y paganos convertidos que no imponen ni la circuncisión, ni las observancias alimenticias, ni se atan al culto y a las fiestas judías de significación permanente. Estos eran más radicales que Pablo en cuanto al judaísmo (cp. los evangelios de Juan cp. 2.19,21; 4.29; Marcos 2.22).⁶

1.5. La situación particular de Pablo frente a Roma y Jerusalén⁷

El autor escribe la carta a la comunidad cristiana de Roma en el año 56-57 desde Corinto.⁸ Había estado preso poco antes en Asia, fue liberado, viajó a Macedonia, volvió, escribió la carta de reconciliación a los corintios⁹ y ahora se encuentra nuevamente en ese puerto. Sus intenciones son de ir a España, pero antes de dirigirse a ese país debe ir a Jerusalén a dejar el dinero que había recogido en Macedonia y Acaya para los pobres de entre los santos de Jerusalén (Rm 15.24-26). Entre sus planes tiene pensado pasar un tiempo corto por Roma a su regreso de Jerusalén para sentir entre los hermanos de Roma el mutuo consuelo de la fe común (Rm 1.12; 15.28), y también para descansar (Rm 15.32).

El Apóstol está muy preocupado por sus relaciones con los hermanos de Jerusalén. En su carta se evidencia esta situación cuando ruega a sus destinatarios que oren por él, utilizando palabras tan solemnes como las de Rm 15.30-31.

Pablo busca ganarse el apoyo de los cristianos de Roma, en su lucha por defender un evangelio que incluya a todos los pueblos de la tierra. Por eso insiste en que el evangelio de Jesucristo se acoge por fe y no por la ley. Eso lo observamos varias veces en sus cartas anteriores. Pero hay más que eso. Rm 15.30-31 nos revela varias situaciones, una de ellas es la seriedad de los problemas de aceptación de Pablo por los de

⁷ Aquí transcribimos literalmente las páginas 110s, sin las notas, de *Contra toda condena*.

⁸ Creemos que la carta fue enviada a Roma tal y como está escrita, es decir, incluyendo el capítulo 16, con la larga lista de personas conocidas de Pablo, que ha sido tradicionalmente considerado como parte de otra carta dirigida a Efeso. Cp.

Raymond E. Brown/John P. Meier, *Antioche et Rome* (París: Cerf, 1988) p. 243s.

⁹ 2 Co. 1.3-2;13;7.5-16; 8 y 9.

¹⁰ Cp. la actitud de intolerancia de Pablo en Flp. 3.2-3 y en Ga. con respecto a los judaizantes.



Jerusalén. Pablo había ido demasiado lejos para los más conservadores, atados a la tradición judía¹⁰. Nos revelan, asimismo, los deseos de Pablo de mantener la iglesia unida (cp. su interés por la colecta). No cede en cuanto a su evangelio, pero tampoco busca causar divisiones; y por último, nos sugiere su interés por conquistar la simpatía de los cristianos de Roma. Esto no solo porque está en sus planes el visitarles después de Jerusalén, sino porque la comunidad romana, tal vez por estar ubicada en la capital del imperio, tenía cierto peso entre las comunidades cristianas primitivas (cp. Rm 1.8), y además, dato importante para el futuro inmediato de Pablo, los romanos cristianos tenían una relación muy estrecha con los de Jerusalén¹¹, lo que indica su apego a una tradición en cierto grado diferente a la de Pablo. En efecto, se trataba de cristianos que, a pesar del gran número de procedencia del paganismo, eran fieles a una parte de la herencia de la ley, sin imponer la circuncisión. Este hecho nos ayuda a entender no solo parte del contenido de la carta, sino también la manera como la carta ha sido desarrollada.¹²

2. Claves para la lectura de la carta¹³

El punto 1, visto arriba, servirá de trasfondo para iluminar el discurso teológico, y ver en él un intenso proceso lleno de conflictos y dinamismo. Pablo trata de responder a esos desafíos particulares de su historia. Al articular el discurso paulino con su realidad, el contenido de la carta deja de ser abstracto. Es impensable leer a Pablo sin escuchar la voz de un prisionero inocente, sin sentir el dolor y la rabia de tantos esclavos crucificados injustamente, o sin ver los miles de afectados por el progreso de la civilización romana, o sin escuchar los gritos de una etnia arrasada por las invasiones romanas.

¹¹ La tesis de Brown afirma que el cristianismo de Roma es originario de Jerusalén e incluso representa una forma de cristianismo que asocia los judíos y los paganos a las personalidades de Jerusalén como Pedro y Santiago. *Op. cit.*, p.138.

¹² Su mensaje principal es la justicia de Dios que se había revelado en aquel momento, pero da explicaciones y aclaraciones por ejemplo con respecto a la recepción de esa justicia, el rol de la ley y de Israel (9-11), etc. Además escribe de manera muy cortés. Brown hace notar la diferencia entre Romanos y Gálatas, y también algunas partes de la carta a los filipenses, en cuanto la forma como Pablo se expresa. En sus cartas anteriores fue muy atrevido contra los judaizantes; en Romanos, en cambio, abunda en diplomacia. Cp. Brown y Meier, *ibid.*, pp. 146-158.

¹³ Varios párrafos de esta sección han sido tomados, con ligeros cambios, de *Contra toda condena*, pp. 139-143.



El discurso teológico de Pablo en Romanos es denso. Se necesitan ciertas claves para comprender sus conceptos. Vamos a explicitarlas.

La clave fundamental es la exclusión.

2.1. Contextos de exclusión

Hoy día experimentamos ese problema, producido básicamente por el sistema capitalista de mercado con políticas neoliberales, el cual no reconoce el derecho de todos a vivir dignamente. También se experimenta la exclusión en nuestra sociedad preponderantemente racista y androcéntrica. Y, por último, la ideología dominante del capitalismo, se manifiesta como la única alternativa viable. Los valores de nuestra sociedad están invertidos. Las leyes del mercado, judiciales, y ético-culturales no son suficientes, pues están sometidas a los intereses de los que tienen el poder.

Vimos que una situación parecida la encontramos en el primer siglo; a nivel económico y cultural de parte del imperio, y a nivel étnico-religioso de parte de algunos sectores de Jerusalén. Las leyes, romana y judía, también eran mal interpretadas y manipuladas, al grado de someter a los humanos a su servicio.

2.2. Respuesta teológica de Pablo

2.2.1. Injusticia y pecado

En su teología sobre el pecado (*adikia-hamartía*) y la justicia de Dios (Rm 1-3) no se menciona explícitamente el imperio; se habla de las impiedades e injusticias de los seres humanos que encerraron la verdad en la injusticia (1.18), y de que no había nadie capaz de hacer justicia. Pero un estudio de la situación romana desde la perspectiva de los pobres hace inmediatamente la ligazón entre el poder del pecado y la situación socio-económica; entre la justicia de Dios y la justicia del imperio, entre la gracia de Dios que otorga su justicia como don (frente a la imposibilidad práctica del ser humano de realizarla) y el mérito de *status*, riqueza y poder que rige la ley imperial.

Creemos que Pablo ve en el sistema del imperio romano un poder estructural económico, político y militar, imposible de hacerle frente. Por eso cobra las dimensiones de una estructura de pecado (*hamartía*) que lleva a la muerte. Lo ve como un sistema que, bajo las apariencias, se



presenta como el protector y pacificador de las provincias, pero que esconde en su seno la práctica de la injusticia. Para Pablo, esto es ausencia o desconocimiento de Dios, idolatría pura.

Nótese que Pablo utiliza el término pecado (*hamartía*) en el capítulo tres, no antes. En 1-2 no habla más que injusticia (*adikia*). La práctica de injusticia de todos pervirtió el conocimiento verdadero de Dios. Eso llevó a que se cautivara la verdad en la injusticia. Pecado es la sociedad invertida, en la cual todos los seres humanos son cómplices por su práctica de injusticia.

Esta ausencia de justicia/ausencia del Dios verdadero, le llevó a Pablo a teologizar sobre el pecado desde Adán. El imperio romano no era la primera ni la única experiencia de dominación de los pueblos, por eso, tiene que haber algo más profundo en el interior del ser humano que le hace responsable de las injusticias y se enreda en ellas. Porque, en un momento, dado éstas cobran autonomía y se tornan en estructuras de relaciones sociales de pecado, incontrolables y esclavizadoras de todos los seres humanos. A eso se le llama pecado (*hamartía*).

Pablo no percibe en su tiempo una justicia que tuviera el sello de la verdad. Los judíos pensaban que cumpliendo la ley hacían justicia verdadera. Pablo prueba lo contrario: quieren hacer justicia dictados por la ley, y su resultado es la injusticia (Rm 2.21-23).

2.2.2. La ley y la fe en el contexto de exclusión

Había algunos sectores judeo-cristianos que exigían la circuncisión y el cumplimiento de varias observaciones de la ley, para todo aquel que quisiera tener acceso a las promesas de Dios (dadas a Abraham y su descendencia) y pertenecer a su pueblo. Pablo, por su misión con los no-judíos, gente excluida por estar fuera de la ley judaica, afirma que la ley es incapaz de justificar al ser humano delante de Dios. Dios, gracias a la vida de fe de Jesucristo, había acogido por gracia a todos los seres humanos como sus hijos, y quienes tenían fe en la resurrección de los muertos fueron renovados con la capacidad de hacer justicia. Al hablar de justificación por la fe y no por las obras de la ley, el Apóstol coloca en un plano de iguales a todos los pueblos. Con esta propuesta teológica resuelve felizmente esta división de mundos (judíos y no-judíos) y universaliza la fe cristiana para que otros tengan la posibilidad de acceso a las promesas hechas a Abraham.

Esto es en cuanto a la disputa teológica muy concreta que surgió de las comunidades cristianas primitivas. Pero esta lógica de la inclusión



del excluido al ser justificado por fe, lleva a otros niveles, además del religioso. Ya desde el punto de partida está presente la dimensión cultural (cultura judía/otras culturas). Pablo mismo cruzó, de manera espontánea, la barrera de lo propiamente judío para llegar a lo social y sexual, por eso tendrá que afirmar que en Cristo no hay ni amo ni esclavo, ni mujer ni varón (Ga 3.28), otras dos desigualdades entre los seres humanos. La realidad de la injusticia convertida en pecado, que describe en Rm 1-2 y que se deja ver también en su crueldad concreta en 8.18-38, obliga a ampliar la categoría de exclusión a la dimensión económica, política y cultural.

Una palabra en cuanto a la ley mosaica. El interés de Pablo no es desautorizar la ley sola. Esta cuando no va unida al pecado, es buena, justa y santa. El problema surge cuando es absorbida por el pecado, el pecado cobra vida, dice Pablo. Esto es porque la unión entre el pecado y la ley causa la alienación de los sujetos (Rm 7). Estos pierden la conciencia y se vuelven esclavos de la ley. Pablo, creemos no se refiere solo a la ley judaica, en su pensamiento incluye lo que significa la lógica de la ley cuando se impone al sujeto. Por eso tiene en mente, la ley romana, la lógica del sistema de aquella civilización y las tendencias impuestas por las costumbres. La ley recobra su función original de justicia cuando está orientada por la lógica del espíritu o de la fe. En este sentido la fe consolida la ley (3.31). Lo que Pablo intenta recalcar es lo que Jesús había enseñado: el Sábado debe estar al servicio del ser humano y no a la inversa.

2.2.3. La justicia y la justificación es para transformar el mundo invertido por el pecado

El término “justicia de Dios” posee distintas connotaciones, trata de la justicia forense, de la manera justa como Dios siempre ha actuado en la historia, y de una justicia que espera que el hombre practique. A pesar de estas distintas connotaciones, todas apuntan a la diferencia entre esta justicia y la justicia que los cristianos del primer siglo experimentaban, sea la justicia forense o la justicia social: la una era

¹⁴ La intención principal de Pablo no es el de contraponer la iniciativa de Dios frente a la del ser humano en la acción de justicia (aún cuando la recuerda a menudo en sus cartas), ni las obras a la fe. Al partir de la realidad concreta, Pablo no ve salida posible para la realización de su criatura por sus propios méritos. Está hablando simplemente en términos realistas, por eso tiene que pensar en un Dios que por ser justo y amoroso no permite que los seres caigan en sus redes y hagan caer a otros hacia la muerte.



discriminatoria, la otra representaba su mentira: la injusticia.

Ya que no había posibilidad objetiva ni subjetiva de hacer justicia por los propios medios en un mundo injusto dominado por el pecado, el anuncio de la justicia de Dios aparece como una gran noticia. Pablo no hace más que recordarla porque esa justicia llegó con Jesús, su vida, muerte y resurrección.

Pablo llega a la conclusión de que frente a la precariedad de la vida y la imposibilidad humana de sobreponerse a la injusticia de la que es víctima y responsable, la justicia de Dios capacita a los seres humanos para que sean hacedores de justicia verdadera. Jesús fue el primero y por él todos tienen el acceso a esa gracia, aun los agentes victimarios, si son capaces de creer al Dios que resucita a los muertos (cp. Rm 4.24s). Esta fe en lo imposible (cp. Rm 4.19) le fortalece en su existencia cotidiana, luchas y peligros (cp. 1 Co. 15.31s).¹⁴

Tradicionalmente se ha creído que se es justificado por la fe en Jesucristo, por su muerte en la cruz. Una mejor traducción posible de *dia pisteos Iesou Xristou* (3.22), es que se es justificado por la fe de Jesucristo. Es decir, su vida de fe manifestada en sus obras en Palestina, no se guió por la obediencia de la ley manipuladora, sino por Dios. Dios le justificó por su ministerio de justicia. El hecho de que fue resucitado evidencia que fue justificado por Dios, que su juicio fue contrario a las leyes romanas y judías.¹⁵

Si por la desobediencia del primer Adán, se introdujo la muerte en la humanidad, por la obediencia de Jesús, figura del segundo Adán, estos fueron constituidos justos (5.19); fueron recreados para la vida, fueron hechos sujetos capaces de hacer justicia al orientarse por la lógica del espíritu que lleva a la vida.

2.2.4. La lógica de la fe triunfa sobre la lógica de la ley

Con la llegada de Jesucristo, quien inaugura el camino de la fe, se vive en los tiempos de gracia y no de la obediencia a las leyes. Los

¹⁵ Rm 3.24-26a es un fragmento cúllico pre-paulino que recuerda la función redentora y expiatoria de Cristo. Lo introduce Pablo para desautorizar el exclusivismo de salvación de un pueblo. Los sacrificios cruentos en el Templo no son necesarios para la salvación. E.Tamez, *Contra toda condena*, pp. 126-131.

¹⁶ Carne tiene distintas connotaciones en el NT. 1) se refiere a toda persona: "toda carne alabe a Dios" sin connotación peyorativa, 2) se refiere a relaciones familiares o de raza "los de mi carne", "la promesa según la carne"; se refiere también a la debilidad y fragilidad humana, que tiende hacer aquello que va contra lo bueno. Son los deseos egoístas y ávaros que quieren imponerse como una ley interior a la conciencia de quien ha acogido la lógica de la vida.

humanos que acogen el don de la justicia de Dios se orientan por la lógica de la fe, la cual es una manera diferente de conducirse en la vida, llenos de esperanza, al servicio de la justicia. Estos son los llamados “los que están en Cristo” y tratan de actuar como Jesús; se orientan por la lógica del espíritu, que es la lógica de la vida, justicia y paz.

Esto no quiere decir que se vive fuera del mundo. La lógica de la gracia o de la fe se vive dentro del mundo en donde también está la lógica de la ley, opuesta a la del espíritu. Pablo la llama también la lógica de la carne.¹⁶ Aquí se da una lucha histórica entre la vida y la muerte, la lógica del espíritu y la lógica de la ley y también dentro de las personas, que quieren hacer el bien y no lo pueden ejecutar. En esta lucha en tiempos de gracia, Pablo asegura que la gracia sobreabunda aunque el pecado abunde, y que la vida triunfa sobre la muerte.

Las comunidades necesitaban de esta fe. Pablo interpela la fuerza de lo divino en lo humano, ya que cuando los seres humanos acogen el don de la justicia por fe, la divinidad forma parte de ellos, viven en Cristo están en Cristo. Pablo llega a afirmar que tales creyentes son hijos de Dios, herederos y coherederos de Cristo. Parece que es importante para Pablo que el bautizado reconozca la fuerza de su espíritu y del Espíritu que se une a él para testimoniar que tiene el poder de Dios, porque es hijo libre de él (8.15-16). Al ser hijo libre, ha dejado de ser esclavo de la ley y del pecado. Pasa a ser señor de la historia, sigue la ley solo cuando está al servicio de la vida y la justicia (5.17).

2.2.5. Dios elige en su gracia a los excluidos para que no haya exclusión

En los cap. 9-11 Pablo se replantea el rol de Israel como pueblo elegido en la historia de la salvación. Si Dios acoge a todos incluyendo los no-judíos, ¿cuál es el sentido de que haya elegido a un pueblo? Para comprender esta sección habría que considerar lo siguiente:¹⁷ 1) La elección debe ubicarse bajo el designio misericordioso de Dios, cuya voluntad es que todos formen parte de su pueblo. Antes de que Dios elija existe ese proyecto de vida para todos. 2) Para que se cumpla el designio de misericordia de Dios para todos, Dios elige al menor, al excluido, al pueblo oprimido, para que de testimonio del amor y poder de Dios. La

¹⁷ El párrafo siguiente es el resumen de mi artículo “La elección como garantía de la inclusión” en RIBLA 12, 1993. En ese artículo se encuentra explicada la argumentación.



opción de Dios -elección- por el excluido se da para incluirlos como herederos del Reino. Elegir al excluido es la garantía de que todos formen parte del pueblo de Dios. 3) En el momento en que el elegido, sea persona o pueblo, tenga una actitud de arrogancia y de rechazo a otros, deja de ser elegido y preferido de Dios. El excluido-elegido debe recordar que ha sido elegido por gracia y no por méritos propios. Por tal razón la elección está ligada a la promesa y no a la descendencia según la carne (Rm 9.8).

2.3. Sabiduría en la vida cotidiana

En la vida cotidiana hay que actuar con discernimiento, orientados por la lógica del amor.

Los postulados teológicos anteriores son fundamentos para orientarse en las acciones de la vida diaria. Sin embargo, Pablo pide una constante renovación de la mente y los cuerpos para tratar de dilucidar la voluntad de Dios en cada momento (12.1-2). Aquí, el discernimiento es fundamental. Saber conducirse con la lógica del espíritu o la fe, implica actuar con mucha sabiduría. A veces implica someterse a la ley coyunturalmente para sobrevivir, a veces implica limitar nuestra libertad para no ser escándalo al hermano o hermana débil (Cp. Rm 14). La renovación constante, el discernimiento sabio y el régimen del amor son la garantía que nos indica que estamos bajo la lógica del espíritu y la fe, cuyas aspiraciones son hacia la vida, la justicia y la paz.

En este sentido hay que comprender Rm 13.1-7, texto aparentemente ambiguo y contradictorio frente a las líneas claras liberadoras de Pablo. El texto es circunstancial, no es fundante.¹⁸

3. Repaso de la carta desde

¹⁸ Recomendamos la lectura sociológica de Uwe Wegner, "Romanos 13.1-7: Los cristianos y las autoridades" en RIBLA 4,1989.

¹⁹ *Épître aux Romains, Texte grec structuré* (Roma: IBP) 1980.

²⁰ Este capítulo ha sido tradicionalmente considerado como parte de otra carta dirigida a Efeso. Nosotros pensamos que la carta fue enviada a Roma incluyendo el capítulo 16, con la larga lista de personas conocidas de Pablo. Cp. Raymond E. Brown/John P. Meier, *Antioche et Rome*, Cerf, 1988, p. 243s. Para el estudio de Rm 16 remitimos al lector al cuaderno de Verbo Divino, n.65. Aquí no lo trataremos.



la perspectiva de los excluidos

Para facilitar el estudio hay que adoptar o adaptar una estructura. Nosotros proponemos la estructura desarrollada por Phillippe Rolland.¹⁹ La consideramos bien fundamentada desde el griego y el contenido. Vamos a presentar esa estructura, y simultáneamente, nuestra propuesta de lectura. El contenido de la mayoría de los títulos de las divisiones es nuestro; ha sido pensado a partir de una lectura situada. Esta ha sido interpretada a la luz del primer siglo y de nuestra realidad actual. En las secciones vuelven a aparecer, de manera resumida, las claves de lectura de la carta.

Observamos en la estructura dos secciones, en la primera Pablo intenta *reorientar la historia de la salvación hebrea* (1.16-11.35), en la segunda escribe sobre *situaciones concretas de la vida cotidiana* (12.1-15.21). La carta en su totalidad presenta cuatro bloques temáticos de estructura concéntrica, bien delineados, y enmarcados por la introducción (1.1-15) y el epílogo (15.22-33; y 16.25-27). Los cuatro bloques o partes son: *Justicia de Dios en un mundo invertido* (1.18-4.25); *triunfo de la vida sobre la muerte* (5.1-8.39); *elección, exclusión y misericordia de Dios* (9.1-11.36); *vida renovada y discernimiento* (12.1-15.13). La tesis de toda la carta se anuncia en 1.16-17. El c. 16 es un apéndice que acompaña el escrito.²⁰

Cabe decir que la estructura que aquí compartimos nos ha sido muy útil en la enseñanza de cursos sobre Romanos.

INTRODUCCION

A - Destinatarios y Saludos (1.1-7)

B - Gratitud y proyectos de Pablo (1.8-15)

SECCION PRIMERA: REORIENTACION DE LA HISTORIA DE

²¹ Esta se divide en tres partes y cada una de ellas consta de un anuncio breve de la tesis de esa parte, el desarrollo de la antítesis que termina en un clímax negativo, y el desarrollo de la tesis que se inicia en su clímax positivo como respuesta a la situación de la antítesis. La estructura de cada parte es concéntrica, dividido en tres: A, B, C; C', B', A'. Las antítesis de las tres partes se subdividen en tres puntos y las tesis en dos.

LA SALVACION HEBREA PARA INCLUIR A TODOS COMO PUEBLO DE DIOS (1.16-11.35)²¹

Tesis de la carta: Justicia, vida y salvación para todos (1.16-17) en un mundo invertido.

PRIMERA PARTE:

LA JUSTICIA DE DIOS EN UN MUNDO INVERTIDO (1.18-4.25)

La práctica de injusticia de todos ha invertido los valores de la sociedad; con ello aparece el pecado, un poder asesino que esclaviza a los humanos, sin excepción. La ley sola no tiene poder para liberar, tampoco las buenas intenciones; no hay camino posible para la práctica de la justicia. Todos son condenados a muerte. Con la vida de fe de Jesucristo se revela la justicia de Dios. El poder de Dios al resucitar a Jesús, como el primero de muchos, justifica la vida de fe de Jesús y recrea la humanidad para que realice la justicia en un mundo de injusticia.

Antítesis

Dios revela su ira contra todos aquellos que aprisionan la verdad en la injusticia, y a la mentira llaman justicia, y a la injusticia, verdad. En esa sociedad invertida todos son cómplices y esclavos del pecado delante de Dios. Nadie es capaz de hacer justicia: ni los no-judíos ni los judíos con su ley.

A - Complicidad de los no-judíos²² (1.18-2.8)

A pesar de la sabiduría de los no-judíos, ellos también, por su

²² No-judíos (o helenos) son los llamados paganos o gentiles. Preferimos “no-judíos” porque los otros dos términos son despectivos; en la carta no tiene esa connotación, al contrario, se trata de incluirlos dentro de las promesas a Abraham.

²³ Rm 1.26 ha sido un texto tradicionalmente utilizado contra el homosexual por nuestra sociedad homofóbica. En 1.18-32, Pablo está empleando una tradición (que incluye los tres ingredientes, idolatría-adulterio-homosexualidad), proveniente de la perspectiva del judaísmo sobre la depravación de los gentiles. A nuestro entender, el interés de Pablo en 1.18-32 es mostrar no solo la debilidad humana, sino la perversión de la sociedad desde la perspectiva macro-estructural y la imposibilidad del ser humano de hacer justicia en aquellas condiciones. La homosexualidad le sirve como figura de inversión de valores de acuerdo a la visión heterosexual de la pareja. Rm 1.26 no se debe tomar literalmente, así como tampoco las afirmaciones de que todos los judíos o todos los paganos son injustos en sus prácticas; seguramente había gente buena, sincera y honesta como en toda sociedad. El problema era que además de la fragilidad humana, antropológicamente hablando, la justicia efectiva, significativa y real en su medio era, a sus ojos, imposible de ser realizada sin la intervención de Dios.

práctica de injusticia merecen la cólera de Dios.

* 1.18-23 Aunque conocen a Dios no lo acogieron, invirtieron su conocimiento.

* 1.24-32 La inversión del conocimiento de Dios les condujo a una práctica perversa, llena de injusticia.²³

* 2.1-8 Los que juzgan a otros pero practican el mal también están bajo el juicio de Dios.

B - Complicidad de los judíos (2.9-29)

Los judíos, al igual que los no-judíos serán juzgado de acuerdo a su práctica y lo secreto de su corazón, porque lo que importa es la práctica de la justicia.

* 2.9-16 Dios juzga a todos según la puesta en práctica de la ley y no solo el oírla.

* 2.17-24 Cuando el judío se jacta de tener ley pero no es capaz de cumplirla, también es esclavo de la sociedad pervertida, y no da razón correcta de Dios.

* 2.25-29 La circuncisión buena es la del corazón. El incircunciso que cumple la voluntad de Dios, sin circuncisión y sin ley es como si las tuviera.

C - Complicidad de todos (3.1-20)

La ventaja del judío es relativa, la ley lo declara culpable como a todos. Nadie puede hacer el bien porque la sociedad está invertida por el pecado construido por las injusticias de todos; la ley no es camino de liberación porque no da sino el conocimiento del pecado.

* 3.1-4 Dios es fiel a pesar de la infidelidad de algunos judíos.

* 3.5-8 El mundo plagado de injusticia hace posible la intervención de la justicia de Dios, a pesar de los que se oponen.

* 3.9-19 Todos, judíos y no-judíos, son esclavos del pecado, las obras de la ley no justifican porque la ley, en una sociedad invertida, ha sido absorbida por el pecado.

Clímax de la antítesis: “Nadie será justificado ante él por las obras de la ley, pues la ley no da sino el conocimiento del pecado” (3.20)

Tesis

La justicia de Dios se revela por gracia para todos, judíos y no-



judíos, independientemente de la ley, haciendo que los seres humanos sean capaces de hacer justicia, gracias a la fe de Jesucristo y a la fuerza de la fe en la resurrección de los muertos, como la fe de Abraham (3.21-4.25). Todos son herederos de las promesas de Dios a Abraham.

C' - Justificación de todos por la fe y no por la ley (3.21-30)

Dios revela su justicia a través de la fe de Jesucristo y hace así posible que todos puedan hacer justicia en un mundo invertido. Como es para todos, no puede ser por el cumplimiento de la ley, sino por la fe de Jesucristo. Por eso es un don de Dios, otorgado por su gracia.

* 3.21-26 La justicia de Dios se revela para todos y todos son justificados gratuitamente por la fe de Jesucristo.

* 3.27-30 Dios se muestra como el Dios de todos, de judíos y no-judíos.

B' - Justificación de Abraham (padre de los judíos) por la fe, independientemente de la ley (3.31-4.12)

Abraham, el padre de los judíos, fue justificado por la fe siendo un incircunciso. Son hijos de Abraham los que caminan según su fe.

* 3.31-4.8 Abraham, creyó, independientemente de las obras de la ley, y le fue contado como justicia.

* 4.9-12 La circuncisión es sello de la justicia de la fe, previa a la circuncisión. Abraham es padre de todos aquellos que andan según su fe, sean circuncisos o incircuncisos.

A' - Participación de los no-judíos (las naciones) de las promesas de Dios a Abraham (4.13-25)

Abraham fue justificado y constituido padre de muchas naciones porque tuvo fe en aquel que da la vida a los muertos. Igual que Abraham, todos los que creen que Dios resucitó a Jesús de los muertos son justificados. Creen en el poder de Dios de cumplir sus promesas; de transformar a los muertos en vivos.

* 4.13-18 La fe de Abraham en que Dios vivifica a los muertos hace que la promesa abarque a todos.

* 4.19-25 Como Abraham, creemos que Dios es poderoso para re-

²⁴ Los vv. del 4.23-25 sirven de transición para introducir la segunda parte.



sucitar a Jesús para nuestra justificación.²⁴

SEGUNDA PARTE:

EL TRIUNFO DE LA VIDA SOBRE LA MUERTE (5.1-8.39)

En la nueva era de la fe, se viven tiempos de gracia y filiación. En medio de estos tiempos se da una lucha entre la muerte y la vida. Pero la lógica del espíritu vence al pecado.

Anuncio breve de la tesis: Shalom con Dios (5.1), Dios no condena, sino justifica, renueva a sus creaturas al servicio de la justicia (5.1).

Antítesis

El Pecado. La obra de muerte fundada en Adán, la vieja humanidad y la ley, desviada de su finalidad por el pecado, luchan contra la nueva humanidad y los deseos de hacer el bien, pero la obra de justicia de Jesucristo y el régimen de la gracia sobrepasan el poder de la muerte.

A - La multitud de los descendientes de Adán (5.2-21)

La obra de gracia de Cristo en favor de la multitud sobrepasa la obra de la muerte hecha por Adán.

* 5.2-11 El amor de Dios por sus creaturas es la fuente de una esperanza invencible.

* 5.12-17 El don de Dios a la humanidad sobrepasa las consecuencias de la transgresión de Adán.

* 5.18-21 El acto de obediencia de Jesucristo, segundo Adán, da a muchos frutos sobreabundantes de vida.

B - La esclavitud de la humanidad vieja (6.1-7.6)

La vieja humanidad se arrastra hacia la muerte. La nueva humanidad vive al servicio de Dios.

* 6.1-14 La lógica de la gracia excluye al pecado, pues somos resucitados con Cristo.

* 6.15-23 De la esclavitud del pecado y la muerte se pasa al servicio de Dios para la vida.

²⁵ 25b se lee mejor antes del 24.



* 7.1-6 No pertenecemos más a una ley de muerte, sino al Cristo resucitado.

C - El pecado que habita en mí (7.7-23)

La ley de Dios es santa en ella misma, pero el pecado la desvía de su finalidad.

* 7.7-11 El pecado se sirve de la ley para seducirme y matarme.

* 7.12-20 El pecado me posee para hacerme actuar contra el bien que quiero.

* 7.21-23 La ley de prohibiciones combate con el deseo del bien, que es la verdadera ley de Dios.

Clímax de la antítesis: “¡Pobre de mí! ¿Quién me libraré de este cuerpo que me lleva a la muerte? ¡Gracias sean dadas a Dios por Jesucristo nuestro Señor!” (7.25a).²⁵

Tesis

El Espíritu. No hay condenación para nadie, ni de parte de Cristo ni de Dios ni de ningún sistema económico-político, porque la lógica del Espíritu que da la vida, ha liberado de la lógica del pecado y de la muerte. El Espíritu de Dios habita en los que se orientan por la lógica del Espíritu que lleva a la vida, justicia y paz. Por la solidaridad de Dios al acoger la humanidad en Jesucristo, todos pueden dejar de ser esclavos y pasar a ser hijos o hijas libres de Dios, para hacer justicia; son hermanas y hermanos de Jesús el Mesías, coherederos del Reino.

C' El Espíritu habita en nosotros (8.1-11)

El Espíritu de Jesús, la nueva ley o lógica, es una fuerza de vida en nosotros.

* 8.1-4 La carne hacía a la ley impotente, pero Dios hizo fracasar los mecanismos del pecado

* 8.5-11 El Espíritu que habita en nosotros hace impotentes los propios deseos negativos (de la carne), que tienden a la muerte.

B' La libertad de los hijos e hijas de Dios (8.12-21)

Los que se orientan por el Espíritu son hijos de Dios, libres, capaces de hacer frente al pecado.

* 8.12-17 Recibimos el Espíritu de hijo libre para ser herederos y



herederas del Reinado de Dios.

* 8.18-21 La creación espera la revelación de los hijos e hijas de Dios, y participar de su gloriosa libertad.

A' El primogénito de una multitud de hermanos/as (8.22-30)

Esperanza en la solidaridad liberadora de Dios para toda su creación.

* 8.22-27 Concierto de gemidos clamando para la liberación.

* 8.28-30 El amor infinito de Dios es la garantía de nuestra realización humana digna.

Conclusión: 8.31-39

Himno al amor de Dios. Contra toda condena: ni de Dios, ni de Cristo, ni del sistema (romano). El amor de Dios, manifestado en Cristo, da fuerza para afrontar la condena del sistema económico, político, social (hambre, persecución...).

TERCERA PARTE:

ELECCION, EXCLUSION Y MISERICORDIA DE DIOS (9.1-11.36)

Israel es el pueblo elegido. Dios elige por misericordia al excluido para garantizar la inclusión de todos en su proyecto de vida para todos. Si el elegido se torna arrogante y excluye, su elección queda suspendida.

Introducción patética de la tesis: Tristeza de Pablo por sus hermanos de raza, los judíos, que no acogen el camino de la justicia por la fe. (9.1-2).

Antítesis

El elegido que excluye: un paso falso (9.3-10.21).

A - Gratuidad de los dones (9.3-13)

Dios elige por gracia-misericordia al pueblo pequeño de Israel.²⁶

* 9.3-5 Las bendiciones de Dios no vienen según la carne.²⁷

* 9.6-9 Isaac hereda según la promesa de Dios, no según la carne.

²⁶ Cp. Dt. 7.7-8.

²⁷ Según la carne aquí significa según la misma sangre o raza.

* 9.10-13 Jacob no hereda a causa de sus obras, sino por el amor gratuito de Dios.

B - La misericordia de Dios alcanza a todos, no solo a los judíos (9.14-29)

Dios no es injusto al elegir, sino misericordioso, por eso llama a los excluidos de la ley, los no-nacidos de Abraham a ser su pueblo. Su designio misericordioso no se ha interrumpido por el falso paso de Israel.

* 9.14-18 Dios continúa con su designio misericordioso y se sirve incluso del endurecimiento de algunos.

* 9.19-24 La voluntad de Dios es un designio de misericordia aunque él soporta con paciencia los endurecimientos.

* 9.25-29 El llamado a los paganos está anunciado en las escrituras, y también el endurecimiento parcial de Israel.

C - Israel se rebela al designio de Dios (9.30-10.21)

Israel rechaza el designio misericordioso de Dios para todos y no responde a la elección en la nueva lógica de la justicia y la fe.

* 9.30-10.1-4 Israel no quiere acoger la justicia de Dios y busca su propia justicia.

* 10.5-10.17 Todo el que invoque y crea en la justicia de Dios alcanza la misericordia de salvación.

* 10.18-20 La palabra de la justicia ha sido acogida entre los no-judíos, pero Israel sigue insensible al don de Dios.

Clímax de la antítesis: "...Todo el día extendí mis manos hacia un pueblo incrédulo y rebelde" 10.21.

Tesis

Misericordia de Dios para todos (11.1-36).

Anuncio breve de la tesis: Dios no ha rechazado a su pueblo (11.1-2).

C' - Israel es alcanzado por la misericordia de Dios (11.1-15)

Hay esperanza para todo Israel gracias al remanente elegido por gracia.



* 11.3-10 La situación de Israel en el tiempo presente es de acuerdo a la enseñanza de las Escrituras.

* 11.11-15 El acceso de los no-judíos a la salvación va a despertar los celos de los judíos.

B' - La misericordia de Dios alcanza a todos, no solo a los no-judíos (11.16-24)

Todos forman parte del olivo, sean ramas injertadas o naturales, deben reconocerse mutuamente.

* 11.16-21 Que las ramas (los no-judíos) no se jacten a costa de la raíz que los lleva.

* 11.22-24 Dios tiene poder para injertar la hoja de Israel en el olivo.

A' - Los dones son inclusivos y definitivos (11.25-32)

Los dones de Dios son inclusivos y definitivos para todos partiendo siempre desde los excluidos. Dios salvará a todo Israel mostrando su misericordia para con todos.

* 11.25-29 El endurecimiento parcial de Israel ha servido para la inclusión de los no-judíos.

* 11.30-32 La infidelidad actual de Israel es un llamado a la misericordia de Dios.

Conclusión

Himno a la sabiduría de Dios (11.33-35): “¡Oh abismo de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus designios e inescrutables sus caminos! En efecto, ¿Quién fue su consejero? O ¿Quién le dio primero que tenga derecho a la recompensa? Porque de él, por él y para él son todas las cosas. ¡A él la gloria por los siglos! Amén.”

SECCION SEGUNDA

PRACTICA DE LA FE EN LO COTIDIANO (12.1-15.21)

CUARTA PARTE:



VIDA RENOVADA Y DISCERNIMIENTO (12.1-15.13)

Introducción (12.1-2)

Entrega total a Dios y renovación de la inteligencia para hacer su voluntad.

A - Renovación del pensamiento (12.3-16b)

Se renueva el pensamiento y se actúa con la sabiduría del amor.

* 12.4-8 Unidad y diversidad.

* 12.9-13 Sinceridad en el amor.

* 12.4-16ab Comunión de horizontes.

B - Discernimiento en la acción (12,16c-13.10)

Se huye del mal y se persigue el bien.

* 12.16c-21 Renuncia a la venganza.

* 13.1-7 Subordinación a la autoridad por motivo de conciencia.

* 13.8-10 El amor como la plenitud de la ley.

Conclusión: 13.11-14



Necesidad urgente de renovación por los tiempos finales.
Acogimiento mutuo en la comunidad

B' - En todo, acoger siempre al débil

Un problema práctico: las observancias alimenticias (14.1-23).

* 14.2-12 No nos juzguemos mutuamente.

* 14,13-23 Actuar siempre con madurez. Hay que guardar la libertad de conciencia delante de Dios, pero no dejar caer al hermano o hermana.

A' - Actuar con el mismo pensamiento de Cristo

* 15.1-6 Olvidarse de uno mismo, Dios da el mismo sentir de Cristo.

* 15.7-13. La fuente de nuestra esperanza y paz es la aceptación de Cristo por todos: judíos y no-judíos.

Conclusión

Transición: Apología de Pablo (15.14-21).

Conclusión sobre el discernimiento en lo cotidiano (15.14-16).

El poder del Evangelio (15.17-21).

EPILOGO 15.22-33 + 16.25-27

B' - Noticias y proyectos de viaje (15.22-32)

A' - Saludos (15.33) y doxología (16.25-27)

APENDICE: 16.1-23.

Bibliografía recomendada

1) Bibliografía básica para la relectura desde la exclusión:

GONZALES, Fauz y otros, *La justicia que brota de la fe*, Santander: Sal Terrae, 1982.

—, *El secuestro de la verdad*, Santander: Sal Terrae, 1986

HINKELAMMERT, Franz, *La fe de Abraham y el Edipo occidental* San José: DEI, 1989.

MESTERS, Carlos, *Carta a los Romanos*, Bogotá: Paulinas, 1990.

MIGUEZ, Néstor, *No como los otros que no tienen esperanza*.

Estudio socio-económico de I Tesalonicenses. Tesis doctoral inédita, Buenos Aires, ISEDET, 1989. Pronto será publicada por el DEI, en Costa Rica.

—, “Lenguaje bíblico y lenguaje político”, RIBLA n.4.

—, “El imperio y los pobres en el tiempo neotestamentario”, RIBLA, n. 5-6.

MIRANDA, J. Porfirio, *Marx y la Biblia*, Salamanca: Sígueme, 1976, pp. 191-226; 259-282.

TAMEZ, Elsa, *Contra toda Condena*, San José: DEI-SBL, 1991.

—, *Justicia de Dios, vida para todos*, San José: SEBILA, 1991.

—, “La elección como garantía de la inclusión. RIBLA, n.12, 1992.

LA CRUZ EN 1 Y 2 CORINTIOS

Cartas desde la Práctica de las Comunidades

Rolando López

Teniendo en cuenta el carácter de “Manual” de este número de RIBLA, el autor presenta su artículo a modo de Introducción a 1 y 2 Corintios. Intenta demostrar que se trata de una colección de seis cartas dirigidas por Pablo a los cristianos de Corinto en distintas ocasiones y que fueron editadas posteriormente por un redactor paulino. Partiendo del análisis del primero de los problemas prácticos de la comunidad de Corinto presentado en el texto canónico, el autor del artículo ofrece también una clave de lectura: el seguimiento de Cristo crucificado frente a la lucha por el poder.

Given the character of “Manual” of this number of RIBLA, the author presents his article as an introduction to I and II Corinthians. He tries to show that these two letters are, indeed, a collection of six from Paul to the Christians of Corinth, written on different occasions and later recompiled by an editor. Analyzing the first of the practical problems of the Corinth community, which appears in the canonical text, the author of the article offers a key to the readings: the following of a crucified Christ in opposition to the strife for power.

1. Pablo en Corinto

La antigua ciudad de Corinto había sido destruida por el romano



murió en el año 140 aC. Pablo conoció la nueva Corinto, la *Colonia Laus Julia Corinthensis* reconstruida en el 44 aC por Julio César y convertida en el año 27 aC en capital de la provincia de Acaya. En el 44 dC por decisión de Claudio, Corinto recobra su categoría de provincia senatorial y, como tal, será sede proconsular. En el 67 dC Nerón, después de una exitosa presentación en el Estadio, proclamará desde allí la independencia de Grecia.

Ciudad muy rica, gracias a su posición estratégica entre dos mares con un puerto hacia el Egeo (Cencreas) y otro hacia el Adriático (Lequeo), Corinto fue una ciudad eminentemente comercial y punto de encuentro entre oriente y occidente. Resalta su carácter cosmopolita; en la época de Pablo habitaban en ella entre quinientos y seiscientos mil habitantes de diversa procedencia. Desde el punto de vista social, existía un gran desequilibrio entre ricos y pobres. Entre estos últimos se dieron las primeras conversiones (1 Co 1,26ss).

Las fuentes bíblicas nos hablan de tres visitas de Pablo a Corinto: dos según los *Hechos de los Apóstoles* y una “intermedia” (hipotética) según los datos de 2 Corintios.

La primera visita (50-52 dC), la realizó Pablo desde Tesalónica y Berea durante su segundo viaje. El relato lucano de Hch 18,1-22 ofrece las siguientes noticias sobre esta visita de Pablo a Corinto; 1) Las circunstancias de la llegada: desde Atenas después de haber tenido que salir intempestivamente de Tesalónica y Berea (Hch 18,1). 2) La fecha de llegada, que se puede deducir por la del edicto de Claudio sobre la expulsión de los judíos (Hch 18,2). 3) El tiempo de permanencia: “un año y seis meses” (Hch 18,11). 4) Las circunstancias y fecha de partida: juicio ante el procónsul Galión (Hch 18,12-18). 5) El itinerario final del segundo viaje hasta la vuelta a Antioquía (Hch 18,18-22).

La segunda visita (56-57 dC) fue efectuada desde Efeso y Macedonia durante el tercer viaje (Hch 20,1-6). Los datos con los que contamos son los siguientes: 1) Antecedentes: después de pasar un tiempo en Antioquía, Pablo inició su tercer viaje misionero. Recorrió Galacia y Frigia (Hch 18,23) y llegó a Efeso (Hch 19,1), probablemente el año 54, donde permaneció entre dos y tres años (Hch 19,10; 20,31). Luego fue a Macedonia y, finalmente, a Corinto (Hch 20,1-2). 2) Tiempo de permanencia: “tres meses” (Hch 20,3a). 3) Conjura en su contra y regreso a Siria (Hch 20,3b-6ss).

Basándonos en 2 Co 2,1;12,14.21 y 13,1-2, y coincidiendo con

otros especialistas, podemos decir con gran probabilidad que, además de las dos anteriores, Pablo realizó una visita intermedia a Corinto desde Efeso (55-56 dC).

2. La comunidad cristiana. Motivos y finalidad de 1 y 2 Corintios *(según la redacción final)*

Fundada por Pablo (1 Co 2,1-5; 3,6.10; 4,15;9,1-2.11; 2 Co 3,2-4) durante su segundo viaje (Hch 18,1), la comunidad cristiana de Corinto se asemeja a la de Tesalónica por el origen social y religioso de sus miembros. Integrada por gente pobre (1 Co 1,26-28; 7,21) que procedía, en su mayor parte, de la gentilidad (1 Co 7,18; 8,7; 9,21; 10,14; 12,2; Hch 18,6); algunos de sus miembros venían también del mundo judío (1 Co 7,18; 9,20; Hch 18,8).

Se trata, igualmente, de una iglesia joven. Pero a diferencia de la de Tesalónica, que daba muestras obstinada en una actitud infantil y mundana (1 Co 3,1-4; 14,20), tanto a nivel de la práctica como de la doctrina. En ambos niveles se constata una dicotomía entre la fe de la comunidad y la conducta de sus miembros.

A nivel “doctrinal” se presentan lagunas y distorsiones sobre: el matrimonio y la virginidad (1 Co 7); los idolotitos o la carne inmolada a los ídolos (1 Co 8-11); los carismas (1 Co 12-14); la resurrección de los muertos (1 Co 15). A nivel de la práctica, el cuadro que se nos presenta de la vida de la comunidad es bastante patético:

- “Divisiones”, “envidias”, “discordias”, “apasionamientos” y “pleitos” (1 Co 1,10-11; 3,3; 4,6; 6,4; 11; 18-19); es decir, tensiones, aparentemente insuperables, entre los distintos grupos que conformaban la comunidad.
- “Sectas” o “partidos” antagónicos formados en torno a los predicadores (1 Co 1,10-12; 3,1-4.5.22).
- Diferencias económicas, sociales y culturales no superadas entre esclavos y libres (1 Co 7,21-23; 12,13); judíos y griegos (1 Co 10,32; 12,13); ricos y pobres (1 Co 11,21-22).
- Participación en cultos idolátricos (1 Co 5,11; 10,7.14-22).
- Denuncias de hermanos ante tribunales paganos (1 Co 6,1-8).
- Falta de solidaridad y de atención para con los más pobres y los débiles (1 Co 8,7-13).
- Abusos y desórdenes en las asambleas litúrgicas (1 Co 11,2-16.17-33; 14,26-40).



- Se señalan también algunos casos de inmoralidad en materia de sexualidad (1 Co 5,1-13; 6,12-20; 10,8).

Si hemos constatado al comienzo cierta semejanza con la comunidad de Tesalónica, a este punto podemos decir que las semejanzas se reducen solo a los aspectos formales: fundación paulina y origen étnico de sus miembros. La diferencia entre la comunidad de Tesalónica y la de Corinto es muy grande. Lejos están los corintios de ese *magis* que caracteriza a los tesalonicenses. Hay, además, otra gran diferencia: las relaciones de la comunidad con Pablo. Mientras en Tesalónica se constata una franca relación de cariño y amistad entre la comunidad y el Apóstol, en Corinto, en cambio, la relación es tensa, difícil, llena de incidentes, de críticas acerbas y de calumnias contra Pablo, a quien se le cuestiona su autoridad de Apóstol (1 Co 4,3-5; 9,3; 2 Co 1,12-2,13; 4,13-6,11.13; 7,2-4; 8,8-9; 10,1-11,20; 12,11).

En realidad, como veremos más adelante, toda esta situación tiene a la base la cuestión de la lucha por el poder en la que, a manera de los *tiranos de este mundo*, estaba envuelta la comunidad de los que se habían convertido al Crucificado, pero que no acababan de asumir el significado de la cruz en su vida cotidiana.

Toda esta compleja situación es la que mueve a Pablo a escribir a los corintios con la finalidad de exhortar e instruir a la comunidad para su “edificación” (2 Co 12,19) y “perfeccionamiento” (2 Co 13,9b-10).

En *1 Corintios*, Pablo “exhorta”, “amonesta”, “ruega” a los corintios (1 Co 1,10; 4,14.16.17; 5,7ss) para que cambien de conducta en lo relacionado con aquello que el Apóstol “ha sabido” y “oído hablar” (1 Co 1,11; 5,1; 11,18) sobre la comunidad. Al mismo tiempo, los instruye doctrinalmente “en cuanto a”, “respecto a” las preguntas que le han hecho por escrito (1 Co 7,1.25; 8,1; 12,1).

En *2 Corintios* también “exhorta” y “suplica” (2 Co 5,20; 6,1). La situación de la comunidad no ha cambiado mucho después de la carta anterior. En su próxima visita, Pablo teme encontrar todavía “discordias, envidias, iras, rivalidades, detracciones, murmuraciones, insolencias, desórdenes... a muchos que anteriormente han pecado y no han hecho penitencia por sus actos de impureza, fornicación, libertinaje” (1 Co 12,20-21). No solo eso, las calumnias sobre la actuación de Pablo y el cuestionamiento de su autoridad parecen haber aumentado. Si exceptuamos 2 Co 8-9, todo el contenido de la segunda carta canónica responde a



la finalidad de instruir a la comunidad sobre el ministerio apostólico.

En ambas cartas canónicas aparece, además, el tema de la organización de la colecta (1 Co 16,1-4; 2 Co 8-9). Pablo invita a la comunidad a ser generosos y solidarios con los hermanos de la Iglesia madre de Jerusalén.

Esto es lo que podemos decir sobre la finalidad de *1 y 2 Corintios* según el texto canónico. Como veremos enseguida, es muy probable que Pablo haya escrito más de dos cartas.

3. Autenticidad y unidad de 1 y 2 Corintios

Con rarísimas excepciones, la autenticidad paulina de estas cartas ha sido siempre reconocida. En cambio, la unidad de las mismas plantea serias dificultades. Veamos el problema y su posible solución¹.

3.1. Dos ¿o más cartas?

Los datos proporcionados por las dos cartas canónicas hacen pensar en cuatro cartas escritas por Pablo a los corintios.

En 1 Co 5,9.11 Pablo alude a una carta anterior en la que prohibía a los cristianos de Corinto “relacionarse con los impuros”. Tendríamos así una primera carta precanónica (A). Luego vendría la primera carta canónica (1 Co), que sería en realidad la segunda carta (B). En 2 Co 2,3-4 el Apóstol se refiere a una carta escrita “con muchas lágrimas”, que no es *1 Corintios*; sería entonces la tercera carta (C). Seguiría luego la segunda carta canónica (2 Co) que sería la cuarta carta (D). Así tenemos:

- Carta A: Precanónica (cf. 1 Co 5,9.11)
- Carta B: 1 Corintios
- Carta C: “con muchas lágrimas” (cf. 2 Co 2,3-4)
- Carta D: 2 Corintios

Esta reconstrucción se basa en los datos del texto, pero sin realizar un análisis literario del mismo. Por eso, supone la unidad de *1 y 2 Corintios*: cada una de las cartas canónicas sería una sola carta; las otras dos (A y C) se habrían perdido. La crítica literaria nos lleva a diversos resultados.

¹ Sigo fundamentalmente la hipótesis de Beltrán Villegas, profesor de Sagrada Escritura en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile (*ad instar manuscripti*, Santiago 1980).



3.2. La crítica literaria y la hipótesis fragmentaria: 1 y 2 Corintios una colección de cartas

El análisis literario del texto canónico pone en evidencia una serie de anomalías y rupturas, contrastes y repeticiones, cambios de tono que demuestran una falta de coherencia y de unidad en *1 y 2 Corintios*. Los resultados del análisis nos hacen pensar, más bien, en cartas enviadas en distintas ocasiones. Podríamos decir que se trata de una colección de cartas paulinas editadas por un redactor posterior.

3.2.1. Análisis de 1 Corintios

Llama la atención que en lugar de formar un solo bloque, las secciones que parecen responder a cuestiones formuladas a Pablo por escrito (1 Co 7,1-12.25-40; 8,1-11; 12,1-14,40; 16,1-4) aparecen intercaladas con aquellas que parecen ser respuesta a informes orales (1 Co 1,10-4,21; 5,1-13; 11,17-34).

También es llamativa la mención de dos comisiones de los corintios ante Pablo: por un lado, los de Cloe (1 Co 1,11); y, por otro, Estéfanos, Fortunato y Acaico (1 Co 4,17).

Por otro lado, en 1 Co 4,19 Pablo anuncia que irá pronto a Corinto, mientras que en 1 Co 16,5-9 la visita se presenta a largo plazo. ¿Cómo anunciar dos planes distintos de viaje en una carta escrita en una sola ocasión? Parece que se trata, más bien, de dos ocasiones diferentes, cuyo orden debe ser inverso al del texto canónico.

En este mismo sentido hay que entender la doble mención del envío de Timoteo a Corinto (1 Co 4,17 y 16,10-11).

3.2.2. Análisis de 2 Corintios

Es notable el contraste y cambio de tono entre 2 Co 1-7 y 2 Co 10-13. En el primer caso, Pablo hace una exposición positiva del Apostolado; el tono es sereno, pacífico y reconciliatorio. En el segundo, Pablo efectúa una apología del Apostolado con un tono apasionado y polémico. ¿Es normal que se dé la reconciliación antes de darse la polémica? Parece, pues, que en este caso también habría que invertir el orden: primero 2 Co 10-13 y luego 2 Co 1-7.

2 Co 8 y 2 Co 9 aparecen ser duplicados sobre el tema de la colecta. En 2 Co 8 el destinatario parece ser la comunidad de Corinto, ante la cual ha sido enviado Tito (2 Co 8,6.16.23), mientras que en 2 Co



9 da la impresión que Pablo se dirige a todas las comunidades de Acaya (2 Co 9,2). Además de estos datos, no deja de ser extraño el hecho de que en una misma carta se hable dos veces sobre el mismo tema; que se vuelva a tratar sobre él en el capítulo 9 como si no se hubiese dicho nada al respecto en el capítulo 8. Este análisis hace pensar que se trata de dos esquelas independientes enviadas en distintas ocasiones.

2 Co 2,14-7,4 es una *digresión* (2,7 continúa lógicamente en 7,5). Sin embargo, su pertenencia a 2 Co 1-7 no resulta problemática ni por el tema ni por el tono. No pasa lo mismo con 2 Co 6,14-7,1 que posee un vocabulario que no es paulino.

En 2 Co 10,9-11 se menciona una carta “severa y fuerte”. Si aceptamos que 2 Co 10-13 fue escrita antes que 2 Co 1-7, esa carta no puede ser la escrita “con lágrimas”, de la cual se habla en 2 Co 2,3-4; 7,8-12.

3.2.3. *Dos cartas en 1 Corintios*

En 1 Co podemos distinguir dos bloques, cada uno con dos grupos de respuestas; unas que responden a informes orales, y otras a preguntas formuladas por escrito: 1 Co 1,1-11,1; y 11,2-16,24. Cada uno de estos bloques forma una carta independiente.

Los informes orales y las preguntas por escrito habrían sido llevados ante Pablo por las dos comisiones mencionadas en el texto canónico: la comisión de la gente de Cloe (1 Co 1,11: respuesta en 1 Co 1,1-11,1) y la conformada por Estéfanas, Fortunato y Acaico (1 Co 4,17: respuesta en 1 Co 11,2-16,24).

La inversión necesaria en el orden de los planes de viaje de Pablo a Corinto (primero 1 Co 16,5-9; luego 4,19), y del envío de Timoteo (primero 1 Co 16,10-11; luego 4,17), nos obliga también a invertir el orden de las dos cartas que encontramos en *1 Corintios*: 1 Co 11,2-16,24 (*Carta I*) fue escrita antes que 1 Co 1,1-11,1 (*Carta II*). Así tenemos el siguiente cuadro:

Carta Canónica

Cartas Hipotéticas

1 Co

Carta I = 1 Co 11,2-16,24

Carta II = 1 Co 1,1-11,1

3.2.4. Cuatro cartas en 2 Corintios y alusión a una carta perdida

El notable contraste que hemos constatado en 2 Co 1-7 y 2 Co 10-13 nos lleva a pensar en la existencia de dos cartas escritas independientemente; además, en un orden inverso al que tienen en el texto canónico: 2 Co 10-13 y 2 Co 1-7 (incluida la digresión de 2 Co 2,14-7,4; pero sin la interpolación de 2 Co 6,14-7,1).

Los capítulos duplicados sobre la colecta constituyen dos esquelas independientes: 1 Co 8 (*Carta IV*)—escrita antes de 2 Co 10-13 (*Carta V*)—y 2 Co 9 (*Carta VII*)—escrita antes de 2 Co 1-7 (*Carta VI*).

La carta aludida en 2 Co 10,9-11, posiblemente perdida (*Carta III*), fue escrita antes que las cuatro cartas contenidas en 2 Corintios.

Carta Canónica	Cartas Hipotéticas
2 Co	Carta III = perdida
	Carta IV = 2 Co 8
	Carta V = 2 Co 10-13
	Carta VI = 2 Co 1-7
	Carta VII = 2 Co 9

El siguiente cuadro nos ayudará a ver el conjunto de la colección y su relación con las dos cartas canónicas:

	1-2 Co	I	II	III	IV	V	VI	VII
1 Co	1,1-11,1 11,2-16,24					?		
2 Co	1-7 8 9 10-13							



3.3. La crítica histórica y la reconstrucción de las relaciones epistolares entre Pablo y la comunidad de Corinto

La hipótesis sobre la colección de cartas contenidas en 1 y 2 Corintios hay que situarla en el conjunto de las relaciones epistolares mantenidas por Pablo con los corintios durante su permanencia en Efeso y Macedonia (Cfr. Hch 19-20, 3a).

Hacemos, a continuación, una reconstrucción en siete pasos, colocando en la columna de la izquierda las circunstancias inmediatas que motivaron a Pablo a escribir las cartas, que colocamos en la columna de la derecha:

1° Estando en *Efeso*, durante su tercer viaje, Pablo recibe informes orales y consultas por escrito llevadas por Estéfanos, Fortunato y Acaico (1 Co 16,17). Escribe entonces:

2° Poco después, recibe nuevos informes y preguntas por escrito de la gente de Cloe (1 Co 1,11). Escribe una segunda carta:

3° Efectuado el cambio de programa, Pablo realiza “La visita in-

sobre la misión que había enviado desde Macedonia (2 Co 2,5-7; 7,11-12; 10,7-12). Escribe entonces una carta “con muchas lágrimas” (2 Co 2,3-4.9; 7,8-12) que será llevada nuevamente por Tito (2 Co 2,13; 7,6-8.15):

6° Pablo va a Troade. Al no encontrar a Tito, como habían quedado, se dirige a Macedonia (2 Co 2,12-13), donde encontrará al discípulo (2 Co 7,5-6), quien le trae óptimos informes de Corinto (2 Co 7,7 cfr. 2,6-16). Alentado con estas noticias, Pablo les escribe una “carta de reconciliación”:

7° Antes de ir a Corinto, permanece todavía un tiempo en Macedonia. Desde ahí manda otra esquila para organizar la colecta (en un tono más suave que la anterior):

- **Carta I = 1 Co 11,2-16,24**

Responde a: Informes orales (1 Co 11,2-34) y consultas formuladas por escrito (1 Co 12,1-16,24)

Incluye, además:

Programa de viaje (16,5-9).

- **Carta II = 1 Co 1,1-11,1**

Responde a: Informes orales (1 Co 1,10-6,20) y consultas formuladas por escrito (1 Co 7,1-11,1). Además: cambio en el programa de viaje (1 Co 4,19).

termedia” a Corinto, que resultó triste (2 Co 2,1):

- **Carta III = perdida**

4° Va a Macedonia y decide no volver, por el momento, a Corinto. Envía a Tito (1ª misión) con una carta “severa y fuerte” (2 Co 10,10s):

- **Carta IV = 2 Co 8**

Tito lleva también una esquila para organizar la colecta:

5° Pablo retorna a Efeso. Ahí recibe noticias desalentadoras

- **Carta V = 2 Co 10-13**

Apología del Apostolado. Respuesta a las objeciones sobre la autoridad de Pablo. Anuncia una tercera visita en la que actuará “sin miramientos” y “con severidad” (2 Co 12,14.20-21; 13,1-2.10).

- **Carta VI = 2 Co 1-7**

Con palabras de perdón. Además, explica sobre el cambio de itinerario y sobre la carta “con muchas lágrimas”.

- **Carta VII = 2 Co 9**

4. Estructura de 1 y 2 Corintios

Primera Corintios

(1,1-11,1 Carta II)

1,1-3	Saludo
1,4-9	Acción de gracias
1,10-11,1	Cuerpo de la carta
1,10-6,20	I parte: Problemas Prácticos. (En base a informes orales):
1,10-4,21	El sectarismo.
5,1-13	Un caso de incesto
6,1-11	Recurso a tribunales pa- ganos.
6,12-20	Fornicación.
7,1-11,1	II parte: Instrucción (En base a consultas por escrito):
7,1-40	Matrimonio y Celibato.
8,1-11,1	Los idolotitos.

(11,2-16,24 Carta I)

11,2-34	III parte: Problemas prácticos (En base a informes orales): El orden en las asambleas.
12-15	IV parte: Instrucción (En base a consultas por escrito):
12-14	Los carismas.
15	La resurrección.
16,1-24	Despedida

Segunda Corintios

(1-7 Carta VI)



	1,1-2	Saludo
	1,3-11	Bendición
	1,12-13,10	Cuerpo de la carta
cambio	1,12-7,16	I parte: El Ministerio Apostólico
	1,12-3,13	Explicación sobre el
		de itinerario.
	3,14-6,10	Ministros de la
		Nueva Alianza.
carta con	6,11-7,16	Explicación sobre la
		lágrimas.
	8-9	II parte: La Colecta:
		(8 Carta IV)
		(9 Carta VII)
	10,1-13,10	(Carta V)
		III parte: El Ministerio Apostólico
	10,1-18	Respuesta de Pablo a las ob-
		jecciones sobre su autoridad.
	11,1-12,18	Apología de Pablo.
ante la	12,19-13,10	Temores e inquietudes
		próxima visita.
	13,11-13	Despedida

5. La cruz y la cuestión del poder: una clave de lectura

La patética situación de la comunidad que hemos presentado antes, así como la compleja y abundante relación epistolar de Pablo con los corintios, y la misma estructura redaccional de esta colección de cartas que acabamos de discernir nos hacen caer en la cuenta de un dato importante: las cartas de Pablo a los corintios no son un tratado teórico de teología sistemática, sino una serie de “instrucciones” que constituyen una respuesta concreta a problemas surgidos de una práctica defectuosa.

² En mi artículo: “La relación apóstol-comunidad a la luz del discurso de la cruz”, en: *Revista Teológica Limense* vol XXII, N° 3 (1988) 336-338, aplico el análisis retórico y estudio en profundidad estos capítulos. Allí mismo se puede encontrar una abundante bibliografía sobre el tema.

A través de esas instrucciones, Pablo intenta ayudar a los cristianos de Corinto a reflexionar sobre las desviaciones en las que están incurriendo para orientarlos hacia una ortopraxis que esté de acuerdo con la fe que profesan. Lo que se desprende de este epistolario es que la fe consiste, en primerísimo lugar, en la adhesión a la persona de Jesucristo crucificado y resucitado; y no en la afirmación de verdades abstractas desligadas de la vida.

Vamos ahora a analizar con más detalle lo que acabamos de afirmar. Por razones de espacio, no podemos hacerlo con cada uno de los problemas tratados en estas cartas. La mayoría de ellos, como ya lo hemos señalado, son manifestación de un problema fundamental: el afán y la lucha de poder desatada al interior de la comunidad de Corinto. Esto constituye para Pablo una negación práctica de la cruz de Cristo; es decir, de su persona, de su palabra y de su obra. Esta es la clave con la que podemos acercarnos a leer las cartas de Pablo a los corintios. Así lo entendió también el editor de esta colección de cartas al colocar en primer lugar el problema de los “partidos”.

El problema comunitario práctico que da ocasión a la intervención de Pablo en 1 Co 1,10; 4,21² es, a primera vista, el de las rivalidades (*érides*) al interior de la comunidad dividida en grupos antagónicos formados en torno a los predicadores: Pablo, Apolo, Cefas. La comunidad busca en ellos la elocuencia de la “sabiduría”. Pablo opondrá a este discurso, el de la “cruz”: El contenido y el modo de la predicación del Evangelio no pueden estar basados en el poder de los *tiranos de este mundo*, sino solo en el poder de Dios manifestado en Cristo *crucificado*. Se trata, en el fondo, de dos lógicas contrapuestas e irreconciliables: la “lógica” del poder mundano y, valga aquí la paradoja, la “lógica ilógica” del poder salvífico de Dios.

Tenemos, pues, en estos capítulos un discurso anti-sapiencial expresado en términos sapienciales, aparentemente regido por la oposición “sabiduría-necedad” (*sophía-moría*)³. Sin embargo, este vocabulario no es propio de Pablo; pertenece, más bien, a los corintios. Usando esta terminología, el Apóstol parte de la situación concreta de sus destinatarios a fin de corregir su perspectiva y reconducirlos a una nueva praxis. Por eso, la mayoría de veces en que se emplea, la palabra “sabiduría” tiene una

³ “Sabiduría” (*sophía*): 1 Co 1,17.19.20.21.22.24.30; 2,1.4.5.6.6.7.13; 3,19. “Sabio” (*sophós*): 1 Co 1,19.20.25.6.27; 3,10.18.18.19.20. “Necedad” (*moría*): 1 Co 1,18.21.23; 2,14; 3,19. “Necio” (*morós*): 1 Co 1,25.27; 3,18; 4,10. “Hacer necio” (*moraino*): 1 Co 1,22.

⁴ “Cruz” (*staurós*): 1 Co 1,17.18 “Crucificar” (*stauróo*): 1 Co 1,13.23; 2,2.8.

connotación negativa. Expresa el absurdo de una comunidad dividida (1 Co 1,17), una perspectiva simplemente humana y mundana (1 Co 1,19.20; 2,5.6), la pretensión de apoderarse del conocimiento de Dios (1 Co 1,21.22) y de hablar de él con un lenguaje vacío (1 Co 2,1.4.13). En otras palabras, este término expresa una realidad comunitaria no solo desligada de Dios, sino opuesta al modo como él se ha dado a conocer y ha actuado en Cristo. Al lenguaje de los corintios, y a la conducta que éste manifiesta, Pablo contrapone su propio lenguaje y la práctica que de éste se desprende: “Cristo crucificado” = “Sabiduría” y “poder” de Dios⁴. Así, la oposición fundamental del discurso no es sabiduría/necedad, sino sabiduría/cruz; mas aún: sabiduría/sabiduría, es decir: poder opresor del mundo/poder salvífico de Dios. Pablo da un contenido diferente al lenguaje de su auditorio y desenmascara el verdadero problema de la comunidad.

Los miembros de la comunidad de Corinto no cuestionan teóricamente el mensaje de la cruz. Su problema consiste en haberlo puesto de lado, no lo viven, no son conscientes de las implicancias de este mensaje en su vida cotidiana. La existencia de las divisiones es el síntoma que permite a Pablo detectar el mal que está despedazando a la comunidad. Para poner en evidencia el carácter absurdo de una comunidad cristiana dividida, Pablo enfrenta a los corintios ante el acontecimiento fundamental: ¡Cristo ha sido crucificado por (para) ustedes! (1 Co 1,13). La comunidad tiene su origen en la cruz. Por tanto, solo “la cruz de Cristo” (1 Co 1,17) puede reconducirla a la unidad. Es más, solo la cruz puede dar razón de su existencia como comunidad y de su razón de ser en la historia. La cruz de Cristo es “poder de Dios” (*dynamis theou*: 1 Co 1,18). Por la cruz y en la cruz se realiza el obrar de Dios en la historia. Y dado que esta acción divina se realiza en un doble sentido, negativo (juicio) y positivo (salvación-elección), la cruz es el criterio que determina lo negativo y lo positivo de la existencia humana: el ser en el mundo y el ser en Cristo, dos modos de existencia irreconciliables.

El obrar negativo de Dios consiste en el juicio y destrucción de la “sabiduría”, es decir, del poder de este mundo que ha cautivado a los corintios. Dios “anula”, “invalida”, “hace necia” la sabiduría de los sabios; “humilla” y “confunde” lo que el mundo considera “sabio” y “fuerte”; “reduce a la nada”, “aniquila” todo lo que el mundo considera “ser”, todo lo que “es” según el mundo (1 Co 1,19-20.27-28).

Por otro lado, el obrar positivo de Dios se realiza en un doble nivel. En primer lugar, “mediante la necedad que la predicación” (1 Co 1,21), que para los que están en el mundo es un “escándalo” y una “locura” (1 Co 1,22): “Cristo crucificado” (1 Co 1,23), “fuerza y



sabiduría de Dios” para los que están en Cristo (1 Co 1,24). La acción positiva de Dios se realiza, en un segundo nivel estrechamente unido al anterior, en la misma elección de la comunidad. Dios manifiesta su poder salvífico en los cristianos como lo ha hecho con Cristo crucificado: eligiendo lo “necio”, “débil”, “plebeyo”, “despreciable”, lo que el mundo considera “no ser”, y que “Dios se escogió para sí” (1 Co 1,26-29).

Pablo califica la actitud de los corintios en términos de alienación, de un autoengaño (*ehautón exapatáo*), y los invita a iniciar un camino de conversión: “si alguno de ustedes se cree sabio según este mundo, hágase necio para llegar a ser sabio (1 Co 3,18); es decir, renunciar a pensar y actuar según el poder destructor de este mundo, y comenzar a pensar y actuar según el poder salvífico de la cruz.

Pero la cruz no solo define la vocación de la comunidad, sino también la del apóstol. Al referirse a su propia práctica, Pablo nunca usa la palabra “sabiduría” con una connotación positiva. Se presenta, desde un comienzo, como enviado por Cristo a evangelizar, “y no con palabras sabias, para no desvirtuar la cruz de Cristo” (1 Co 1,17). En oposición al papel protagónico que le asignan los de su “partido”, Pablo centra la atención en la persona de Cristo, situándose él mismo en una posición subordinada. Es más, su misión como “enviado” consiste en evangelizar con la fuerza de la cruz, y no con el poder asesino de “los príncipes de este mundo” (1 Co 2,8).

La cruz define al apóstol como “servidor” (1 Co 3,5), “colaborador de Dios” (1 Co 3,9), “auxiliar de Cristo” y “administrador de los misterios de Dios” (1 Co 4,1); es decir, como un instrumento de la acción salvífica del Dios de la Vida en favor de la comunidad. Así, pues, Pablo aclara dos puntos suma-mente importantes. En primer lugar, el Evangelio no es un instrumento de poder para ganancia y beneficio del predicador; al contrario, el apóstol es un instrumento del evangelio. En segundo lugar, la comunidad no ha sido elegida para servir al apóstol rindiendo culto a su persona, sino al revés, el apóstol ha sido enviado para servir a la comunidad ayudándola a crecer en su fe: “todo es de ustedes: Pablo, Apolo, Cefas... y ustedes de Cristo y Cristo de Dios” (1 Co 3,23).

Al recordar a la comunidad el ejercicio de su ministerio en Corinto (1 Co 2,1-5; 3,1-4), Pablo les dice que no lo hizo “con el prestigio de la palabra o de la sabiduría” (1 Co 2,1.4), y que no le interesó conocer otra cosa de ellos “sino a Jesucristo, y éste crucificado” (1 Co 2,2). Pablo presenta su propia experiencia apostólica, su vida y su palabra, en total correspondencia con el mensaje: “me presenté ante ustedes débil, tímido y tembloroso” (1 Co 2,3). No intenta justificar aquello que los corintios consideran su fracaso como predicador. Al contrario pretende demostrar que la renuncia del poder manifestada a través de la debilidad del predicador del Evangelio es consecuencia del mensaje que predica. Con su vida y su palabra, el apóstol da testimonio de su fe en Cristo crucificado. Predicar el Evangelio y actuar con el poder de este mundo es una negación del mismo.

En el apóstol crucificado se manifiesta el poder de Dios del mismo modo que se manifestó en la cruz: “A nosotros los apóstoles Dios nos ha asignado el último lugar, como condenados a muerte... Hasta el presente pasamos hambre, sed, desnudez. Somos abofeteados, y andamos errantes. Nos fatigamos trabajando con nuestras manos. Si nos insultan, bendecimos.

LA PRACTICA DE PABLO: SUS OPCIONES FUNDAMENTALES

Pablo Richard

Interpretación del sentido histórico de la práctica de Pablo, a partir de sus opciones fundamentales. Hemos escogido tres opciones. Primero: su opción por los pobres (tal como aparece en 1 Co). Segundo: la opción por una práctica apostólica radical (tal como aparece en 2 Co). Tercero: la opción por la verdad del Evangelio y por la unidad del Pueblo de Dios (analizadas a partir de una visión global de la vida de Pablo). Las tres opciones de Pablo tienen una misma racionalidad histórica y responden a un mismo Espíritu. Utilizamos el método sociológico para el análisis histórico, combinado con el análisis exegético de algunos textos. Con este artículo queremos desmentir teorías -hoy muy difundidas en el Primer Mundo- que sitúan erróneamente a Pablo al servicio de las clases medias acomodadas urbanas.

Interpretation of the historical meaning of the practice of Paul, starting from his fundamental options. We have gathered three options. First: his option for the poor (as it can be read in 1 Cor). Second: his option for a radical apostolic practice (as it is read in 2 Cor). Third: his option for the truth of the Gospel and for the unity of God's People (analyzed from a global vision of Paul's life). Paul's three options have a similar historical rationality and they also respond to the same Spirit. We use the sociological method for the historical analysis, combining it with an exegetic analysis of the text. With the present article we want to argument against theories —nowdays very well accepted in the First World— that erroneously locate Paul at the service of the urban middle-upper classes.



1. La opción preferencial de Pablo por los pobres

(Primera carta a los Corintios)

En la primera carta a los corintios, Pablo enfrenta a oponentes internos de la misma comunidad. Estos son fundamentalmente un pequeño grupo de gente con poder, que quiere imponerle a Pablo y a la comunidad una práctica diferente, lo que implica también una pastoral y una teología diferentes a la de Pablo. Hay dos textos claves sobre este asunto en la primera carta a lo corintios: 1,26-28 y 4,6-13. Hagamos un análisis sociológico y teológico de estos textos.

1.1. 1 Co 1,26-28 (la opción de Dios por los pobres)

El mismo Pablo invita a hacer un análisis social y teológico de la comunidad: “Miren, hermanos, quiénes han sido llamados”. Lo primero que aparece a la vista es que en la comunidad cristiana “no hay muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos ni muchos de la nobleza”. En la comunidad, por lo tanto, hay una **minoría** frente a una mayoría (el autor insiste tres veces en la expresión “no hay muchos”). Esta minoría está compuesta por sabios según la carne (posiblemente algunos filósofos o maestros importantes de Corinto), por poderosos (miembros importantes de las estructuras políticas de la ciudad) y por familias nobles (algunos de las familias patricias y oligárquicas de la ciudad). La **mayoría**, por el contrario, está compuesta por lo que el mundo considera necio, débil, plebeyo y despreciable. Lo que no es (lo que no cuenta) opuesto a lo que es. Las categorías usadas se corresponden perfectamente. He aquí el esquema:

Minoría

Mayoría

sabios según la carne.....	lo necio del mundo
poderosos	lo débil del mundo
nobles	lo plebeyo y despreciable del mundo

Lo que es Lo que no es

La primera categoría es cultural (sabio-necio), la segunda es



política (poderoso-débil) y la tercera es social (noble-plebeyo). La última categoría (que resume las anteriores) es cuasi metafísica (lo que es-lo que no es). Hoy diríamos: los excluidos, los que no cuentan.

Lo más importante es que la composición cultural, política y social de la comunidad refleja la opción de Dios. Dios llama y escoge a todos, pero la preferencia de Dios es por esa mayoría de los considerados necios, débiles, plebeyos y despreciables. Esta es la opción de Dios mismo por la mayoría pobre y oprimida de la comunidad, opción que es, explícitamente dicho, para “confundir” (dos veces en el texto) a la minoría. La última frase usa un verbo aún más fuerte: Dios escoge lo que no es para “reducir a la nada” lo que es. La opción de Dios por lo pobres confunde y reduce a la nada a esa minoría sabia, poderosa y noble de la comunidad.

**1.2. 1 Co 4,8-13
(la opción de Pablo y los apóstoles por los pobres)**

El autor se dirige a esa minoría de sabios, poderosos y nobles de la comunidad. A ellos ahora Pablo opone la situación de los apóstoles, identificados ellos mismos con la mayoría considerada necia, débil y despreciable de la comunidad. La opción de Pablo (y de todos los apóstoles) corresponde así a la opción de Dios. Hacemos una presentación esquemática del texto:

Minoría	Pablo y los apóstoles
Ya están satisfechos	Dios nos ha asignado el último lugar
Ya son ricos	como condenados a muerte
Ya reinan	como espectáculo para el mundo
Ustedes prudentes	Nosotros necios
Ustedes fuertes	Nosotros débiles
Ustedes llenos de gloria	Nosotros despreciados
	pasamos hambre, sed, desnudez
	somos abofeteados
	andamos errantes
	trabajamos con nuestras manos



ultrajados, bendecimos
perseguidos, aguantamos
difamados, consolamos

somos la basura del mundo
el desecho de todos.

Todos los términos aquí contrapuestos no deben ser espiritualizados, sino tomados en toda su realidad económica, social, política y religiosa. La minoría de la comunidad de los corintios están realmente satisfechos y son ricos (situación económica) y ya reinan (han logrado un poder político). Pablo agrega, que ya reinan “sin nosotros”, e.d. que ese poder político que detentan no tiene ninguna relación con los apóstoles y la comunidad. Los apóstoles, por el contrario, ocupan el último lugar (lugar económico, político y social en Corinto). El estar “condenados a muerte” puede ser tomado en un sentido político (condenados a ser ejecutados por delitos subversivos) o en un sentido económico (condenados a desaparecer por causa de su exclusión del sistema). Me inclino por la segunda interpretación. Los apóstoles son “espectáculo” para todos, porque todos se mofan de ellos por seguir la locura de la cruz. La ciudad se burla de los apóstoles como quien se burla de locos. La oposición “prudentes en Cristo-necios por Cristo” tiene un sentido irónico. La minoría rica seguiría la sensatez “cristiana” y los apóstoles la “locura” cristiana. También debemos tomar en serio, y no espiritualizar, el hambre, la sed, la desnudez y todas las persecuciones sufridas por los apóstoles. Las expresiones “basura” y “desecho” (expresión muy cercana a “excremento”) son muy realistas y fuertes; corresponde a la situación de los miserables y excluidos de nuestras ciudades modernas. Los apóstoles viven, junto con la mayoría pobre de la comunidad, en el basurero de la ciudad.

1.3. La dimensión social y pastoral de la comunidad de Corinto (1 Co 1,10 - 4,21)

El problema de la comunidad de Corinto no es que exista en su seno una minoría de sabios, poderosos y nobles, sino el hecho de que esta minoría quiera imponer a la mayoría de la comunidad una práctica y una línea pastoral contraria a la de Pablo. El Apóstol mantiene radicalmente su posición, porque la considera coherente con la opción misma de Dios. El contexto literario de los dos textos analizados es 1 Co 1,10 hasta 4,21, donde Pablo opone la sabiduría (la lógica, la



racionalidad, la ética) de los poderosos y ricos del mundo a la sabiduría de Dios, que es necedad y locura para los primeros. La comunidad cristiana de Corinto no debe seguir la lógica de los poderosos, sino la opción de Dios por los pobres y excluidos. Hay una minoría en la comunidad de Corinto, que son sabios, poderosos y nobles, que quiere imponer a Pablo y a la comunidad esa sabiduría o racionalidad del mundo. Por eso hay divisiones en la comunidad. Los responsables de esa división son los que no siguen la opción de Dios. Pablo y todos sus colaboradores siguen radicalmente la opción del mismo Dios. Pablo no expulsa de la comunidad a la minoría de sabios, poderosos y nobles, pero les exige someterse a la sabiduría de Dios y a la locura de la cruz, que es el fundamento y racionalidad de la opción fundamental de Dios y de los apóstoles por la mayoría pobre de la comunidad.

1.4. Origen social de los problemas internos de la comunidad de Corinto (1 Co capítulos 5 al 16)

No podemos aquí entrar en detalles, pero podríamos decir en general que todos los problemas internos de la comunidad de Corinto se deben a la conducta de esa minoría rica presente en la comunidad y a su intento de doblegar la pastoral y la teología de Pablo que encarna la opción de Dios por la mayoría pobre de la misma comunidad. Esta minoría son los oponentes internos de Pablo. El Apóstol va a enfrentar uno por uno los problemas suscitados por éstos oponentes.

a. 1 Co 6,1-8: los ricos acusan a los pobres ante los tribunales

En la comunidad de Corintio algunos llevaron un pleito entre hermanos ante los tribunales paganos. En aquel tiempo, como hoy, sólo pueden ir a los tribunales los que tienen dinero, poder y conocimiento. Podemos suponer que lo que tal hicieron fueron justamente algunos de esa minoría de sabios, poderosos y nobles que ya hemos individualizado. Pablo se indigna y protesta. Primero, por el hecho que haya pleitos entre hermanos, pero sobre todo por el hecho de recurrir a los tribunales paganos, para intentar condenar ante los tribunales a los hermanos de la mayoría pobre de la comunidad. Pablo les pide literalmente que soporten la injusticia y que se dejen despojar, pero que no acudan a los tribunales. La razón es que son ellos los que obran injusticia y despojan a los demás (cf. vv. 7-8). Esta exigencia de Pablo a los ricos y poderosos de la



comunidad que se dejen despojar, porque son ellos los que normalmente despojan a otros, y que no acudan a los tribunales, es de un radicalismo social y evangélico impresionante.

b. 1 Co 11,17-22: división entre ricos y pobres en la comunidad

La Eucaristía se celebraba en la comunidad normalmente en medio de una cena o ágape. En la comunidad cristiana de Corinto sucedía que cada uno comía primero su propia cena sin compartir con los demás. Y lo peor: mientras uno pasaba hambre, otro se embriagaba. Posiblemente los que tienen esta conducta son los de la minoría de sabios, poderosos y nobles. A ellos se dirige Pablo directamente en el texto: “¿No tienen casas para comer y beber? ¿O es que desprecian a la Iglesia de Dios y avergüenzan a los que no tienen?” (v.22) El verbo “avergüenzar” (kat-aischyno) es el mismo utilizado por Pablo cuando dice que Dios ha escogido lo necio del mundo para avergüenzar a los sabios (1,27). Ahora son los ricos de la comunidad los que avergüenzan a los pobres, y éste en el Agape y en la Eucaristía.

c. 1 Co 12 -14: ricos, poderosos y carismáticos exaltados

En la comunidad de Corinto hay algunos que buscan carismas extraordinarios, más para satisfacción propia que para edificación de la comunidad. Además, esta búsqueda de carismas se hace en forma egoísta, sin considerar la integración con otros carismas y por encima de la caridad. Este tipo de búsqueda es propio de los carismáticos entusiastas, que ya tienen las características que tendrán más tarde los grupos gnósticos del siglo II. Se pone el carisma al servicio del poder y de la satisfacción personal. Podemos identificar a la minoría de sabios, poderosos y nobles de la comunidad cristiana de Corintio con estos grupos de carismáticos entusiastas y futuros gnósticos. La posición de Pablo frente a ellos es coherente con su opción por la mayoría pobre de la comunidad. Pablo, en primer lugar, reconoce la diversidad de carismas, pero el Espíritu es el mismo, y todos los carismas se integran como los miembros de un mismo cuerpo; nadie puede despreciar a otro por tener un carisma “superior” (cap. 12). El carisma fundamental, por lo demás, es la caridad, sin la cual todos los carismas son nada (cap. 13). Los carismas más importantes son los que edifican a la comunidad; por eso la profecía es superior al don de lenguas. No se puede ejercer un carisma en provecho propio, sin orden y para



oprimir a la mayoría de la comunidad, sobre todo a los pobres (cap. 14). Es preferible decir cinco palabras con inteligencia, que diez mil en lenguas ininteligibles (1 Co 14,19). También hoy esta búsqueda entusiasta y exaltada de carismas extraordinarios, para provecho propio y para justificar una situación elevada en el comunidad, se da entre las minorías ricas y acomodadas de la Iglesia. La opción prioritaria de Pablo es por la caridad y por la edificación de la mayoría pobre de la comunidad.

d. *Otros problemas creados por la minoría poderosa de la comunidad*

Enumeramos simplemente otros problemas que crea en la comunidad cristiana de Corinto esa minoría sabia, poderosa y noble. Son ellos, según Pablo, los que crean divisiones en la comunidad (cap. 1 al 4). Son ellos los que toleran la inmoralidad en la comunidad, porque andan “hinchados” (cap. 5). Son ellos los libertinos que creen poder tener sin problemas relaciones con prostitutas, pues desprecian el cuerpo (6,12-20). Son ellos los que desprecian el sexo y el matrimonio (cap. 7). Son ellos los que comen carne sacrificada a los ídolos por sentirse fuertes y con conocimiento suficiente para no mancharse (cap. 8 al 10). Son ellos, por último, los que rechazan la fe en la resurrección del cuerpo (cap. 15).

En **síntesis**: todos los problemas internos que sufre la comunidad cristiana de Corinto, son provocados fundamentalmente por esa minoría sabia, poderosa y noble, que describimos al comienzo. Los oponentes internos de Pablo son de esa minoría, que posee el poder económico, social y político. Son ellos los que quieren imponer a Pablo, y a la mayoría pobre de la comunidad, sus propias opciones según la sabiduría del mundo. Pablo los enfrenta a partir de la opción de Dios por los Pobres, que es la opción también de Pablo y de los demás apóstoles. Esto es lo que Pablo llama la locura de la cruz, el poder de Dios que se manifiesta en la debilidad, la sabiduría de Dios que es necedad para la sabiduría de los príncipes de este mundo.

2. La opción de Pablo por una práctica apostólica radical

(Segunda carta a los Corintios)



En la segunda carta a los Corintios el problema fundamental que debe enfrentar Pablo no es interno (como en la primera carta), sino externo. Han llegado a la comunidad predicadores carismáticos, posiblemente del círculo de los judeo-cristianos de Jerusalén, a los cuales Pablo llama irónicamente “superapóstoles” (11,5 y 12,11). Estos llegaron a la comunidad con cartas de recomendación (3,1-3), gloriándose y recomendándose a sí mismos (10,12), haciendo despliegue de elocuencia (11,6), presentándose como auténticos hebreos, israelitas, hijos de Abraham y ministros de Cristo (11,22-23). Lo peor es que llegaron despreciando a Pablo por su apariencia modesta y débil, por su falta de elocuencia, por su torpeza para hablar, por no tener carismas extraordinarios, por no hablar de visiones, por verse obligado a trabajar con sus manos. Pablo es incluso deslegitimado como falso israelita y un falso apóstol o ministro de Cristo. Pablo hará una vehemente defensa de su ministerio, no por motivos personales, sino por fidelidad al ministerio apostólico y al Evangelio que predica. En esta defensa, que es a momentos airada y violenta, Pablo nos comunica de una manera clara y profunda su concepción personal de la práctica apostólica al servicio del Evangelio. Aquí aparecen las opciones espirituales profundas de Pablo.

Hay consenso hoy en día en el carácter complejo de la segunda carta a los Corintios. No entraremos aquí en los detalles técnicos, pero sí presentamos el proceso ordenado de la defensa de Pablo. Sin este ordenamiento el texto se hace difícil de comprender. El orden de la defensa de Pablo sería el siguiente:

Primer paso: *primera defensa de Pablo: 2 Co 2,14 hasta 6,13. Debemos agregar también 7,2-4 (6,14 - 7,1 es un texto fuera de lugar)*

Segundo paso: Pablo hace una visita rápida a Corinto. Pablo es despreciado y deslegitimado por los “superapóstoles” y por la misma comunidad que se ha dejado arrastrar por ellos.

Tercer paso: *segunda defensa de Pablo: capítulos 10 al 13.* Pablo hace referencia a esta defensa en 2 Co 2,4: “...les escribí en una gran aflicción y angustia de corazón, con muchas lágrimas...”

Cuarto paso: Pablo cae preso en Efeso, es liberado y va a Filipos. Desde ahí envía a Tito a Corinto, que trae buenas noticias a Pablo: su carta ha surtido efecto positivo en la comunidad.

Quinto paso: *Carta de reconciliación con los corintios: 2 Co 1,1 hasta 2,13. Además el texto de 7,5-16.*

Sexto paso: Cartas a los Corintios organizando la colecta para la Iglesia de Jerusalén. Estas cartas están en 2 Co en los caps. 8 y 9.

Séptimo paso: Pablo visita Corinto, dónde escribe la carta a los Roma-



nos.

Recomendamos vivamente hacer una lectura atenta de los tres textos señalados en el paso 1° (primera defensa), paso 3° (segunda defensa) y paso 5° (carta de reconciliación). La lectura debe ser en el orden aquí presentado.

A continuación presentaremos los conceptos básicos de la práctica apostólica de Pablo; lo haremos en lo posible utilizando en forma resumida las mismas palabras del Apóstol (sin citar con comillas); casi todos los textos son polémicos: Pablo defiende su práctica contra los “superapóstoles”. Solo nos referiremos a las dos defensas de Pablo.

a. Primera defensa (2 Co 2,1-6,13; 7,2-4):

- Cristo difunde por nuestro medio, en todas partes, el olor de su conocimiento: de vida para unos, de muerte para otros (2,14-16).

- Nosotros no somos como la mayoría que negocian con la Palabra de Dios (2,17: negociar es vender en el mercado; hoy diríamos: reducir la evangelización a un marketing de la Palabra, cosa que hacen muchas iglesias “electrónicas”).

- Dios nos capacitó para ser ministros, no de la letra, sino del Espíritu. La letra mata, el Espíritu da vida. Tenemos el ministerio de la Justicia y de la Libertad (3,6.9.17).

- Repudiamos el silencio vergonzoso, no procedemos con astucia, ni falseamos la Palabra de Dios. No nos predicamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús (4,1-6).

- Llevamos este tesoro en recipientes de barro para que aparezca que una fuerza tan extraordinaria es de Dios y no de nosotros (4,7)

- Atribulados en todo, pero no aplastados;
perplejos, pero no desesperados;
perseguidos, pero no abandonados;
derribados, pero no aniquilados (4,8-9).

- Llevamos siempre en nuestros cuerpos por todas partes el morir de Jesús, a fin de que también la vida de Jesús de manifieste en nuestro cuerpo (4,10).

- Nos recomendamos en todo como ministros de Dios:
con mucha confianza en tribulaciones, necesidades, angustias;
en azotes, cárceles, sediciones;
en fatigas, desvelos, ayunos;
en pureza, ciencia, resistencia, bondad;
en el Espíritu Santo, en caridad sincera;



en la palabra de verdad, en el poder de Dios;
mediante las armas de la justicia...
tenidos por impostores, siendo veraces;
como desconocidos, aunque bien conocidos;
como quienes están a la muerte, pero vivos;
como tristes, pero siempre alegres;
como pobres, aunque enriquecemos a muchos;
como quienes nada tienen, aunque todo lo poseemos (6,4-10).

En este hermoso texto tenemos una descripción impresionante de la práctica apostólica, que es la práctica por la cual ha optado Pablo.

b. Segunda defensa (2 Co 10-13)

Presentamos aquí uno de los textos más violentos de Pablo. Es su carta escrita con aflicción, angustia y muchas lágrimas (2 Co 2,4). Destacaremos aquí sólo el texto dónde Pablo defiende ser más ministro de Cristo que sus oponentes, los “superapóstoles”. Es una especie de “curriculum vitae” de Pablo:

¿Son los “superapóstoles ministros de Cristo?
- digo una locura- ¡ Yo más que ellos !
más en trabajos, más en cárceles; muchísimo más en azotes;
en peligros de muerte, muchas veces.
Cinco veces recibí de los judíos 40 azotes menos uno.
tres veces azotado con varas, una vez apedreado.
Tres veces naufragué;
viajes frecuentes;
peligros de ríos, peligros de salteadores;
peligros de los de mi raza, peligros de los gentiles;
peligros en ciudad, peligros en despoblado;
peligros por mar; peligros entre falsos hermanos.
Trabajo y fatiga; muchas veces noches sin dormir.
Hambre y sed; muchos días sin comer; frío y desnudez.
Aparte de otras cosas, mi responsabilidad diaria;
la preocupación por todas las Iglesias (11,23-28).

Luego Pablo se gloría de sus flaquezas. Recuerda cuando fue descolgado en un canasto por un muro para escapar de la muerte (11,30-33). Aunque se gloría de sus visiones y revelaciones, también recuerda que le fue dado un aguijón de la carne, un ángel de Satanás que lo abofetea para



que no se engría (12,1-7). No sabemos a qué se refiere Pablo, pero debe haber sido algún límite o defecto personal, que lo hacía muy vulnerable en lo social y en su tarea apostólica. Pablo ha suplicado a Dios que lo libere de ese defecto, pero Dios se lo ha negado. Pablo da la razón de esa negativa en un texto que resume de una manera maravillosa su concepción de la práctica apostólica. Su argumento no es el poder o la sabiduría humana, sino justamente lo contrario: la debilidad:

El me ha dicho: mi gracia te basta,
que mi fuerza se muestra perfecta en la flaqueza.
Por tanto, con sumo gusto seguiré gloriándome
sobre todo en mis flaquezas,
para que habite en mí la fuerza de Cristo.
Por eso me complazco en mis flaquezas,
en las injurias, en las necesidades, en las persecuciones
y en las angustias sufridas por Cristo;
pues, cuando estoy débil,
entonces es cuando soy fuerte (12,9-10).

3. La opción global y radical de Pablo: la verdad del Evangelio y la unidad del Pueblo de Dios

Hay en la vida de Pablo, analizada como totalidad, dos grandes opciones o pasiones, que orientan toda su práctica apostólica: la verdad del Evangelio y la unidad del Pueblo de Dios. En ciertos momentos de la vida de Pablo la defensa de la verdad del Evangelio puso en peligro seriamente la unidad del Pueblo de Dios; en otros momentos la defensa de la unidad arriesgó la verdad del Evangelio. Es muy difícil, hasta el día de hoy, defender simultáneamente la verdad del Evangelio y la unidad de la Iglesia. Normalmente la defensa de una pone en peligro la otra. En la vida de Pablo las dos opciones se combinaron de una manera dialéctica y fructífera. Considerar estas dos opciones en la vida de Pablo es intentar una interpretación global de su práctica apostólica. Es lo que intentaremos hacer brevemente en los párrafos que siguen. Partiremos de una visión global de la vida de Pablo, distinguiéndola del movimiento

¹ Seguimos la cronología de Helmut Koester en su Introducción al Nuevo Testamento p. 612. Esquemizamos un poco por razones pedagógicas.



sub-paulino, posterior a la muerte del apóstol.

Podemos dividir la vida de Pablo en tres grandes períodos¹:

1º Los primeros pasos (años 5 al 48)

año 5 (aproximado): nacimiento de Pablo.

año 35: Encuentro con Cristo resucitado (“conversión”): Flp 3,2-15

años 35-38: Misión en Arabia y Damasco (3 años): Ga 1,17

año 38: visita a Jerusalén (15 días): Ga 1,18-19

años 38-48: Misión en Siria y Silicia: Ga 1,21-24

2º Pablo apóstol de los gentiles (años 48 al 55):

Opción fundamental de Pablo: La Verdad del Evangelio

año 48 : asamblea de Jerusalén: Ga 2, 1-10 (Hechos 15)

(14 años después de su conversión)

fines 48: conflicto en Antioquía: Ga 2,11-21 (Hechos 15,36-40)

año 49: misión en Galacia: Ga 4,13-14

año 50: misión en Filipos, Tesalónica, Berea y Atenas.

Dic 50-Junio 52: misión en Corinto. Carta a los Tesalonicenses.

Jun-Dic 52: viajes a Efeso, Cesaréa, Galacia, Frigia (Hch 18,18-23)

Dic 52-Marzo 55: misión en Efeso: Carta a los Gálatas y Corintios.

Cárcel en Efeso: Dic 54-Marzo 55: Carta a Filipenses y Filemón

Verano 55: en Macedonia (posiblemente en Filipos): Reconciliación con los Corintios- Organización de la colecta (2 Co 8 y 9)

3º Pablo camino a Jerusalén y Roma (años 55 al 60):

Opción fundamental de Pablo: La Unidad del Pueblo de Dios

Dic 55-Feb 56 (invierno): en Corinto. Escribe carta a los Romanos

año 56: subida a Jerusalén: Corinto-Tróade-Mileto-Jerusalén.

año 56-58: Pablo preso en Cesaréa.

² Cf. Margaret Y Macdonald: Las Comunidades Paulinas

año 58: Pablo camino a Roma.

año 58-60: Pablo preso en Roma (Hechos 28,16-31)

años 60: Martirio de Pablo en Roma.

Después de la muerte de Pablo tenemos el movimiento sub-paulino (con 7 cartas escritas por los discípulos de Pablo):

años 60 - 100: estabilización de las comunidades paulinas:

Carta a los Colosenses y Efesios (Hebreos y 2 Ts).

años 100 - 135: institucionalización de las comunidades paulinas:

Cartas pastorales (1 y 2 Tm y Tito)²

Veremos ahora las dos opciones de Pablo, de acuerdo a los dos períodos principales de su vida.

3.1. La verdad del Evangelio (años 48 al 55)

En la segunda parte de la vida de Pablo, entre los años 48 y 55, la opción fundamental del Apóstol es por la verdad del Evangelio. Así lo define el mismo Pablo en la carta a los Gálatas. Hablando de la Asamblea de Jerusalén, Pablo dice que ni por un instante cedió, sometiéndose a los falsos hermanos que querían circuncidar a Tito, “a fin de salvaguardar para Ustedes *la verdad del Evangelio*” (Ga 2,3-5). Igualmente en el conflicto de Antioquía, Pablo dice que se enfrentó a Pedro “porque no procedía con rectitud, según *la verdad del Evangelio*” (Ga 2,14). Son dos momentos cruciales en la vida de Pablo, ambos sucedidos en el año 48, que marcan un nuevo comienzo en su vida. Pablo está convencido de la verdad de su Evangelio, que no es de orden humano, que no lo recibió de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo (cf. Ga 1,11-12). Pablo sube a Jerusalén para exponer el Evangelio que proclama entre los gentiles (Ga 2,2). Se admira de los Gálatas que tan pronto se han pasado a otro Evangelio; no es que haya otro, pero algunos quieren deformar el Evangelio de Cristo (Ga 1,6-7). El Evangelio de Pablo es claro: “el ser humano no se justifica por las obras de la ley, sino sólo por la fe en Jesucristo” (Ga 2,16). Si se desvirtúa la verdad del Evangelio, no sería posible la misión a los gentiles; además, teológicamente hablando: Cristo estaría al servicio del pecado y habría también muerto en vano (Ga 2, 15-21).

En la asamblea de Jerusalén (según la versión de Pablo en Ga 2,1-



10), Pablo fue intransigente para salvaguardar la verdad del Evangelio. Incluso trata con un tono irónico a las autoridades de la Iglesia, “los que eran tenidos por notables - ¡qué me importa lo que fuesen! - en Dios no hay acepción de personas” (Ga 2,6). A los miembros de la Iglesia de Jerusalén, que se oponen a su Evangelio, los trata muy duramente como intrusos, falsos hermanos, infiltrados para espiar la libertad que tienen en Cristo (Ga 2,4). Podemos decir que en Jerusalén Pablo arriesga la unidad del Pueblo de Dios por salvaguardar la verdad del Evangelio. Esto es más cierto aún en el conflicto de Antioquía. Pablo se enfrenta con “algunos del grupo de Santiago” (que es ya el jefe de la Iglesia de Jerusalén), con Bernabé y con Pedro, porque actúan de una manera hipócrita poniendo en peligro la verdad del Evangelio (Ga 2,11-14). Parece que Pablo perdió en este enfrentamiento en Antioquía, pues de haber ganado lo hubiera puesto en su relato de los acontecimientos. Lo que sucedió realmente es que Pablo rompió con los de Santiago, con Bernabé (cf. Hechos 15,36-40 donde se narra esta ruptura, aunque Lucas la justifica y disimula con el motivo de Juan Marcos) y con Pedro. Pablo, en su intento de salvar la verdad del Evangelio, pone en grave peligro la unidad de la Iglesia. Para Pablo en ese momento salvar la verdad del Evangelio es prioritario e indispensable para asegurar la misión de los gentiles. Después del enfrentamiento de Antioquía, donde se salva la verdad del Evangelio, aunque se fractura la unidad de Pueblo de Dios, Pablo sale de la ciudad para evangelizar, fundado en la verdad del Evangelio, a las comunidades de Galacia, Filipos, Tesalónica, Berea, Atenas, Corinto y Efeso. Siete años dura esta misión, donde Pablo, con hechos y con comunidades concretas, va a legitimar y consolidar la verdad del Evangelio. Terminado este período, comienza el tercer momento de su vida, donde su opción fundamental será ahora la unidad del Pueblo de Dios.

3.2. La unidad del Pueblo de Dios

Después de siete años de evangelización en Macedonia, Grecia y Asia, Pablo da por terminada su tarea en esa región. Guiado por la verdad del Evangelio pudo predicar, con libertad y sin obstáculos, la Palabra de Dios a los gentiles: “desde Jerusalén hasta el Ilírico he dado cumplimiento al Evangelio de Cristo” (Rm 15,19). El Ilírico designa aquí el punto más occidental de la Macedonia, desde donde la ruta romana

³ Cf. R. Brown/ J. Meier: Antioch and Rome. 1982 (Paulist Press)

pasaba vía marítima a Italia y Roma. El punto de partida para Pablo es Jerusalén, lo que es muy extraño. Pablo de hecho partió desde Antioquía. Pero aquí Jerusalén no designa tanto un punto geográfico, sino una referencia teológica: su misión está enraizada en la historia del Pueblo de Dios, que comienza en Israel y termina entre los gentiles. En Jerusalén también se vivió la muerte y resurrección de Cristo y allí se encuentra la comunidad cristiana, madre de todas las comunidades. Pablo va ahora a trazar una nueva línea: de Roma a España (Rm 15,28). Línea Jerusalén-Ilírico cubre la parte oriental del Imperio Romano. Ahora la nueva línea Roma-España designa la parte occidental del Imperio. Para entender el fin de este primer período misionero de Pablo, desde Jerusalén al Ilírico, es importante leer atentamente el discurso de despedida de Pablo a los ancianos de Efeso en Hechos 20, 17-38. Pablo no está dejando grandes estructuras como fruto de su misión, sino fundamentalmente la fuerza de la Palabra de Dios: “Ahora los encomiendo a Dios y a la Palabra de su gracia, que tiene poder para construir el edificio” (Hechos 20,32).

Pablo ha decidido ir a Roma, para comenzar la evangelización de Occidente. Pero curiosamente decide ir a Roma...; pasando por Jerusalén ! No es de ningún modo la ruta más directa. ¿Por qué Pablo va a Jerusalén? Solo hay una respuesta: antes de emprender su nueva misión es urgente consolidar la unidad del Pueblo de Dios y de la Iglesia. Del año 48 al 55 Pablo vivió apasionado por la verdad del Evangelio, ahora del 55 al 60 Pablo luchará por la unidad de la Iglesia. La Iglesia de Roma era probablemente una misión fundada por la Iglesia judeo-cristiana de Jerusalén³. Si Pablo quería tomar Roma como base para su nueva misión, necesitaba reconciliarse con Jerusalén. Pero hay una razón más profunda: la unidad de la Iglesia. Para Pablo la unidad de la Iglesia es algo más que una cuestión de estrategia misionera. Las razones para la unidad las tenemos en Romanos caps. 9 - 11. La comunidad de los gentiles que creen en Jesús ha sido incorporada al Pueblo de Israel; son como injertos en el olivo del Dios de Israel. La ruptura con el Israel bíblico, hubiera significado la pérdida de la Biblia hebrea, que era la única Biblia del Pueblo de Dios; hubiera significado la ruptura con toda la tradición exódica, profética, apocalíptica y sapiencial del Pueblo de Dios; se hubiera roto la misma Historia de la Salvación. Si la Iglesia de Pablo hubieran roto la unidad, se hubieran transformado en un cristianismo filosófico y abstracto, al margen de la historia de la salvación del Pueblo

⁴ Cf. Dieter Georgi: Remembering the poor. The History of Paul's collection for Jerusalem. 1992 (Abingdon) Nashville.



de Dios. Igualmente la Iglesia judeo-cristiana, si hubiera roto con las Iglesias de la gentilidad, se hubiera transformado en un secta judía, encerrada en la ley, sin universalidad. La unidad de la Iglesia era una necesidad histórica tanto para Pablo (la Iglesia de la in-circuncisión) como para Santiago (la Iglesia de la circuncisión); pero también para el futuro del cristianismo.

Para reconstruir la Unidad de la Iglesia, Pablo comienza con la solidaridad: organiza una colecta entre los gentiles de sus comunidades en favor de los cristianos de Jerusalén⁴. La colecta tiene también para Pablo un valor simbólico: “si los gentiles han participado en sus bienes espirituales, ellos a su vez deben servirles con sus bienes temporales” (Rm 15,27). Este acto de solidaridad con Jerusalén no será fácil, pues aceptar la colecta significaba aceptar la santidad, lograda por la fe y no por la ley, de las comunidades cristianas de la gentilidad. Pablo tiene sus temores (Rm 15,30-32). Sobre la colecta puede leerse 2 Co 8 y 9, donde queda muy claro que los que participan en la colecta son comunidades extremadamente pobres: “probados por muchas tribulaciones, su rebosante alegría y su extrema pobreza, han desbordado en tesoros de generosidad” (2 Co 8,1-4). Es una solidaridad entre cristianos pobres. Esta metodología de Pablo de reconstruir la unidad de la Iglesia a partir de la caridad y la solidaridad entre los pobres, sería un buen método también para las Iglesia de hoy.

Por los Hechos de los Apóstoles (caps. 20 al 28) sabemos que a Pablo le va ir muy mal en Jerusalén. Lucas presenta el viaje de Pablo a Jerusalén en paralelo con el viaje de Jesús a Jerusalén. Cuando llega Pablo a la ciudad santa, es recibido con “alegría”, pero inmediatamente se le impone una práctica cultural en el Templo, con la cual Pablo arriesga la misma credibilidad de la verdad del Evangelio. Así como en el año 48 en Jerusalén y Antioquía Pablo fue inflexible para salvar la verdad del Evangelio, poniendo en peligro la unidad de la Iglesia, ahora Pablo arriesga y pone en peligro la verdad del Evangelio para salvar la unidad de la Iglesia. Pablo pagará un precio muy alto por esta unidad. Pablo morirá en Roma por su fidelidad a la verdad del Evangelio, pero de hecho y en concreto, será por la unidad de la Iglesia que Pablo dará su vida, interrumpiendo su proyecto misionero de evangelizar la otra mitad occidental del Imperio. Serán sus discípulos los que continuarán su obra. Incluyámonos también nosotros en esta tarea misionera, siguiendo fielmente las opciones de Pablo que hemos sintetizado en este artículo.

Bibliografía

- BARBAGLIO, Guiseppe. *Pablo de Tarso y los Orígenes del Cristianos*. Salamanca (Ed. 130 Sígueme) 1989
- BORNKAMM, Guenther. *Pablo de Tarso*. Salamanca (Ed. Sígueme) 1987.
- COMBLIN, José. *Paulo, Apóstolo de Jesus Cristo*. Petrópolis (Vozes) 1993
- KOESTER, Helmut. *Introducción al Nuevo Testamento*. Salamanca (Ed. Sígueme) 1988 (esp. pp. 605-659 dedicadas a Pablo)
- Macdonald, Margaret Y. *Las Comunidades Paulinas*. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos, Salamanca (Ed. Sígueme) 1994
- MESTERS, Carlos. *Pablo Apóstol. Un Trabajador que Anuncia el Evangelio*. Quito (Vicaría Sur, Edicay, SVD) 1994 Col. Biblia N° 63
- MIGUEZ, Néstor O. *No como los otros que no tienen Esperanza*.

LA IDOLATRÍA: UNA CLAVE DE INTERPRETACION DE 1 CORINTIOS

La Militancia de la Fe y sus Adversarios

Eduardo de la Serna

El tema de la «idolatría» es un tema muy importante en la 1 Corintios (indispensable para comprender la carta): un tema clave. Analizando varias unidades, se estudian los textos en los que explícita (cc. 5-6; 8-10; 12-14) o implícitamente (cc. 1-4; 11) Pablo se refiere a los ídolos o la idolatría. La fe de los corintios no los lleva a una vida coherente; Pablo pretende una «militancia» en favor del hermano, una fe exclusiva en el Dios de Jesús que siempre toma la iniciativa. Los ídolos son los «adversarios» de Dios, o la presentación de un Dios «cosificado». En América Latina, ambas realidades son la raíz y causa de la injusticia, violencia y muerte (hay víctimas, y victimarios que «se llaman hermanos») lo cual hace de esta carta un escrito enormemente actual.

The theme of «idolatry» is very important in 1 Corinthians (indispensable to understand the letter): a key theme. Analyzing various unities, we study the texts where explicitly (ch. 5-6; 8-10; 12-14) or implicitly Paul refers to idols or idolatry. The faith of the corinthians doesn't conduce them to a coherent life; Paul wants their «militancy» in favor of the brother, an exclusive faith in Jesus' God who always takes the initiative. The idols are God's «opponents», or a misrepresentation of God. In Latin America, both realities are the root and cause of injustice, violence and death (there are victims and victimators «called brothers») what makes this letter an enormously actual composition.



Si es verdad, como se ha dicho, que el tema de la idolatría no ha sido debidamente profundizado en los estudios del Antiguo Testamento, no lo es menos, ciertamente, en aquellos dedicados al Nuevo Testamento, y particularmente, en los estudios paulinos. Y esto es especialmente importante si damos la razón a aquellos que afirman que el término “idolatría” (eidôlolatría) ha sido creación de Pablo.

Más allá de que sea cierto o no este punto, el término supone para quien habla o escribe, un punto de partida (una “ortodoxia”, un reconocimiento de una/s divinidad/es como verdadera/s) lógicamente diferente del punto de partida de otros, a cuya/s divinidad/es aquel considerará ídolo/s; en su acepción común supone un juicio religioso sobre otras formas religiosas. Lógicamente, entonces, el “culto” (latría) a una divinidad diferente a la que posee quien habla o escribe es, para él, “culto a un ídolo”.

Un ejemplo interesante de lo dicho lo descubrimos en la unidad dedicada a la “carne inmolada a lo sagrado” (“hieró-thytón”, término que aparece por única vez en la Biblia en 1 Co 10,28 y está puesto en boca de un “pagano”), mientras Pablo y otros textos prefieren “carne inmolada a los ídolos” (“eidôlo-thytón”). Lógicamente, para los “paganos” esa carne inmolada, los lleva a entrar en comunión con lo -para ellos- sagrado; en cambio, para Pablo desde un diferente punto de partida, esa carne lleva a entrar en comunión con los ídolos, puesto que no hay más que un Dios. Sobre este texto volveremos más adelante.

La palabra, evidentemente, se refiere a algo “negativo” y se dirige a los que comparten el mismo punto de partida del que la pronuncia (en este caso, Pablo), no a los “otros”, a los de diferente “punto de partida”. Es decir: se dirige a cristianos, no a “paganos”; por lo tanto, al decir “ídolo” se parte del mismo punto de partida y un mismo criterio frente a lo divino. Lógicamente un “pagano” no aceptaría que lo suyo es un ídolo sino un “Dios”, algo sagrado (hieros). De hecho, los escritos bíblicos, y en nuestro caso los escritos paulinos, se dirigen a quienes tienen el mismo “punto de partida”. No hace falta señalar que las cartas son una nueva forma de presencia de Pablo en la comunidad que, por diferentes motivos, no puede visitar.

Los diferentes diccionarios bíblicos señalan el origen y evolución del término, y los diferentes términos hebreos que son incorporados al término griego “eidôlon”. No es eso lo que nos interesa ver aquí. Queremos descubrir en qué medida es importante la idolatría en la



comunidad de Corinto, y por lo tanto en la interpretación de la primera carta a los corintios. Vamos a proponer que el tema de la idolatría es una clave de lectura para 1 Co y por lo tanto, indispensable para entender esta carta.

Desde un punto de vista meramente estadístico el término eidôlo-eidôlatría no aparece en los evangelios, y lo encontramos en los escritos de las escuelas joánicas y paulina... Mientras aparece una vez en 1 Jn 5,21 y cinco en el Apocalipsis (2,14.20; 9,20; 21,8; 22,15), lo encontramos cinco veces en escritos de cierta influencia paulina (1 P 4,3; Hch 7,41; 15,20.29; 21,25) y veintiuna veces en los escritos paulinos (y deutero-paulinos): Rm 2,22; 1 Co 5,10.11; 6,9; 8,1.4 (x2).7 (x2).10 (x2); 10,7.14.19 (x2); 12,2; 2 Co 6,16; Ga 5,20; Ef 5,5; Col 3,5; 1 Ts 1,9. Como se ve, mientras aparece una vez en cada una de las cartas citadas (6 veces), en 1 Co, lo encontramos nada menos que ¡15 veces! Evidentemente el tema es importante en esta carta.

Ciertamente no hemos de dar a cada pasaje una importancia semejante. No la tienen. Hay textos que son referencias a textos del AT, o relecturas de los mismos (1 Co 10,7; cfr. Hch 7,41), o textos que refieren a divinidades extranjeras concretas, “personales” (lo que se ve claramente en los textos referidos a la comida sacrificada a los ídolos [eidôlothyton] como en 1 Co 8,1.4.7.10 cfr. Hch 15,20.29; 21,25 o textos como Rm 2,22), o referencias a la idolatría en los “catálogos de vicios” (1 Co 5,10-11; 6,9; cfr. Ga 5,20; Ap 21,8; 22,15). Sin embargo, solamente al afirmar que tèn pleonexían hêtis estin eidôlolatría (“la avaricia, que es una idolatría”: Col 3,5 cfr. Ef 5,5) Pablo (o sus discípulos) demuestra entender el tema en un sentido amplio, no solo “personal”: si la pleonexía es una idolatría (y, evidentemente no se refiere a una divinidad extranjera, con lo cual se acerca más al Mamôn de Mateo y Lucas) está usando el término en un sentido importante: no enfrenta “otro punto de partida” sino desde un “punto de partida” común (ortodoxia) cuestiona una vivencia que lleva a “dar culto” a adversarios de Dios (una heteropraxis). Pero dejemos hablar a los textos, y veamos en qué sentido el tema de la idolatría puede ser un tema clave para interpretar la Primera Carta a los Corintios.

Entendemos, en este trabajo, por *ídolo* todo aquello que ocupa el lugar del Dios de Jesucristo en la vida de los pueblos, sociedades, comunidades o individuos cristianos. Lógicamente, el “culto” debido a Dios y dado a los ídolos (ídolo-latría) será convertir en *rival* de Dios lo que de hecho, aunque bueno, es solo creación humana. Notemos, además, que el tema de la idolatría (a pesar del nombre) no debe restringirse al “culto”



(por eso lo hemos puesto entre comillas); será la vida (en ese sentido es culto) la “consagrada” a determinado ídolo, pero no necesariamente restringido al ámbito cultural. Como se ve, no intentamos hablar de las divinidades extranjeras desde la misma realidad “extranjera” sino desde la realidad “cristiana”, desde “cerca”, no desde “lejos” (1 Co 5,12; Ef 2,17; cfr. Is 57,19). Por ahora, no pretendemos profundizar los diversos aspectos que el término supone: sacrificios, lugar de culto, ministros, dones, víctimas. Brevemente lo haremos en un segundo momento. Nos interesa, en esta primera parte, analizar las actitudes cristianas que terminan (aunque solo sea en la praxis) idolatrando realidades y por lo tanto restándole a Dios algo que le es debido, sea porque es dado a otro o porque no le es dado en plenitud. En ese sentido se transforman en rivales de Dios.

1. Presentación de la Carta “primera” a los Corintios

Es sabido, y no necesitamos recordarlo aquí, que la llamada “Primera” carta a los Corintios es (por lo menos) la segunda (cfr. 1 Co 5,9). Es verdad que muchos autores han propuesto dividir la actual 1 Co en varios fragmentos que, originalmente, constituirían (conjuntamente) con 2 Co las varias cartas a los corintios, pero esta postura pierde adeptos día a día. Hemos presentado nuestra propuesta sobre esto en otra parte, donde sosteníamos que la actual 1 Co fue compuesta en dos etapas. Sea esto correcto, o estemos frente a una carta uniforme, de todos modos la mayor parte de los autores coincide en presentar una idéntica estructura. Partiremos de ésta para referirnos a nuestro tema... La carta desarrolla los siguientes temas en las siguientes unidades:

- I.- Problema de los “partidos” corintios (cap. 1-4)
- II.- Problemas morales (cap. 5-6)
 - 1. el incesto
 - 2. los tribunales del imperio
 - 3. a prostitución
- III.- Respuesta a las primeras preguntas formuladas (cap. 7)
 - 1. matrimonio
 - 2. virginidad
- IV.- Respuesta a la pregunta sobre la carne inmolada a los ídolos y problema sobre la autoridad de Pablo (cap. 8-10)

- V.- Problemas de asamblea (cap. 11)
 - 1. las mujeres
 - 2. la Cena
- VI.- Respuesta a la pregunta por los “espirituales” (cap. 12-14)
- VII.- Problemas frente a la resurrección (cap. 15)
- VIII.- Respuesta a la pregunta sobre la colecta y sobre Apolo (cap. 16)

Nuestra propuesta era que Pablo responde a una carta enviada por los corintios (1ª etapa), pero al enterarse oralmente del agravamiento de la situación enfrenta los problemas que ha escuchado (2ª etapa). Aquí quedan reflejados en los títulos: “respuesta” (1ª etapa) y “problema/s” (2ª etapa).

Como puede verse por las citas presentadas más arriba, el tema de la idolatría lo encontramos explícitamente referido en las unidades que hemos señalado II, IV y VI.

En el *primero* de los casos, las tres referencias corresponden a lo que se ha llamado “catálogo de vicios”, en el *segundo*, el contexto es el de la carne inmolada a los ídolos, mientras que en el *tercero* se refiere brevemente, pero en un lugar clave, al pasado “pagano” de los corintios. Debemos analizar estos textos antes de preguntarnos si el tema está implícito en otras partes de la carta...

2. Citas explícitas sobre la idolatría

2.1. 1 Co 5-6: Los problemas morales y la idolatría

Señalamos recién que la unidad 5-6 es una unidad caracterizada por cuestiones morales. De hecho se plantean tres conflictos frente a los cuales Pablo debe intervenir: un caso de incesto, el recurso a los tribunales del imperio y la actitud frente a la prostitución. No es, entonces, de extrañar que en esta unidad Pablo ubique dos catálogos de vicios (5,11; 6,9-10, cfr. 5,10).

Estos “catálogos” son listas de pecados (o de virtudes, en otros casos) que empezaban a ser frecuentes en el mundo greco-judío, griego y cristiano.

En la literatura apócrifa, por ejemplo, puede verse en el Testamento de los 12 Patriarcas: Rubén 3,2-8; Leví 14,5-8; Judá 16,1; Gad 5,1-2; Aser



2,5; 5,1; Benjamín 6,4; Asunción de Moisés 7; Baruc (gr) 4,17; 8,5; 13,4; En (et) 91,6-7; Jub 21,21; 23,14. Citamos el único en el que hemos encontrado referencia a los ídolos/idolatría como “vicio” dentro del “catálogo”: “Y Baruc dijo: ‘-Señor, ¿por qué están esos rayos descendiendo del cielo?’ Y el ángel me dijo: ‘Por la visión de la ilegalidad e injusticia de los hombres cometiendo fornicación, adulterio, hurtos, robos, culto a los ídolos, dados a la bebida, asesinatos, discordias, celos, difamaciones, murmuraciones, habladurías, adivinaciones y otras cosas que son inaceptables para Dios” [Bar (gr) 8,5].

De hecho, el Nuevo Testamento, con excepciones (Juan, por ejemplo) está lleno de ellos. Los catálogos judíos, señalaban particularmente los pecados que caracterizaban a los paganos como consecuencia de la idolatría. El acento en lo sexual radica en que era “el” pecado que los judíos atribuían a los paganos. Y estos pecados “de los paganos” tienen su raíz en el culto a los ídolos. Los catálogos judíos de virtudes, en cambio, tienen su raíz en la Ley y su cumplimiento.

Esto no significa que el catálogo de vicios ronde lo sexual. La pleonexía a la que hicimos referencia, por ejemplo, aparece junto a la idolatría en 5,11 o en el catálogo de 6,10, de Rm 1,29 y Mc 7,22. Lo que nos interesa, por ahora, es señalar que hay pecados que son característicos de los paganos; ahora bien, a ellos los juzgará Dios (5,12-13a), pero esas cosas son intolerables dentro de la comunidad cristiana. El problema es el que “llamándose hermano vive de esa manera” (5,11).

La referencia a los ídolos, en este caso, es referencia al culto que se les da a ellos, y es presentado como “eidôlatría”. Si los “paganos” viven así, es algo de lo que Dios se ocupará; pero si así viven los cristianos, eso implica que están cayendo en algo que podríamos llamar “idolatría práctica”. Este “vicio”, como otros más, es característico de los paganos e inconcebible en la comunidad cristiana; sin embargo, al presentarlo a cristianos (a los que se llaman “hermanos”), eso demuestra que determinados “vicios” estaban “presentes” en la vida de la comunidad. “Algo huele mal en Corinto”.

2.2. 1 Co 8-10: sobre la carne sacrificada a los ídolos

La referencia a los ídolos en esta unidad, aparece en el contexto de una consulta hecha a Pablo por los corintios por carta (cfr. 7,1). Nuevamente el contexto es el del culto; en este caso la comida de la carne inmolada, presentada en sacrificio, a los ídolos. Esta carne podía adquirirse en el mercado, y por lo tanto, comerse en cualquier casa de familia. El



planteo que se hace es si al comerla se está entrando o no en comunión con los ídolos. Un grupo (los débiles) cree que sí, y por tanto comer esta carne los escandaliza; otro grupo (los fuertes) sostiene que no, puesto que no hay más que un Dios y no existen los ídolos, por lo tanto, la carne puede comerse sin problemas. Un slogan de los corintios fuertes parece ser el punto de partida de esta cuestión: “el ídolo no es nada en el mundo” y “no hay más que un Dios” (8,4). Varias veces cita Pablo, en la carta, slogans de los corintios, pero lo hace para corregir algún punto de sus planteos. El punto de partida es correcto, de hecho “todos tenemos ciencia” (8,1; probablemente otro slogan corintio). La cuestión es un error en la “escala de valores”. Lo que importa más que la ciencia es el amor: “la ciencia hincha, el amor edifica”.

“Hincharse” es algo que es característico de los corintios (4,6; 8,1; 11,14; 13,4; 2 Co 12,20). El término (*physioô*) solo aparece en Col 2,18 fuera de las cartas a esta comunidad. Es semejante a “gloriarse”, aunque uno puede “gloriarse” bien: en el Señor (1,31; cfr. 2 Co 10,17). “Hincharse” es jactarse, creerse más, es mirarse a sí mismo. Es todo lo contrario de “edificar” (*oikodomeô*), un término frecuente en Pablo, y particularmente importante en estas cartas: 3 veces en Rm, 1 en Ga, 4 en Ef y ¡17 veces! en 1-2 Co. Es mirar, tener en cuenta, la comunidad, tener en cuenta al “hermano”...

Claramente Pablo está diciendo que si bien todos tienen ciencia, no todos tienen amor. De hecho, la “hinchazón” de los corintios los lleva a olvidar al hermano. Es más, en lugar de “edificar” la comunidad, el “templo”, “*los edifican para comer carne sacrificada a los ídolos*” (*oikodomêthêsetai eis to ta eidólôthyta esthíein*, 8,10). El amor edifica al hermano, los “hinchados”, en cambio, los están edificando para caer (*skándalon*), para perderse, para el pecado. Por el “conocimiento se pierde el hermano por quien Cristo murió” (8,11). Creen no pecar por comer pero de hecho pecan contra Cristo en el hermano ya que pecando contra el hermano se peca contra Cristo (8,12).

Lógicamente, aquí el pecado no es la idolatría en cuanto acción cultural sino hacer caer a quienes creen que de hecho están dando culto a los ídolos. Pablo, intelectualmente, está de acuerdo con la ortodoxia de los “fuertes”, lo que cuestiona es su praxis; prefiere hacer suya la praxis de los “débiles” (que parte de un principio con el que Pablo no está de

¹ Es interesante, en este caso, que el texto, en su forma verbal [imperativo presente] puede interpretarse como «dejen de ser idólatras».



acuerdo: están “acostumbrados hasta ahora al ídolo” 8,7). Pero lo importante es salvar “al hermano por quien Cristo murió”.

Sin embargo, Pablo vuelve sobre el mismo punto en el cap. 10, y lo hace desde un enfoque aparentemente distinto (este es uno de los puntos que ha llevado a muchos autores a suponer en 1 Co más de una carta). El tema sigue siendo la relación con los ídolos, pero en dos diversos contextos.

El primer uso aparece en el contexto de una relectura del Antiguo Testamento y los acontecimientos del desierto. Pablo avanza su “pequeña homilía” de a pares: “no codiciar como codiciaron”, “no fornicar como fornicaron”, “no tentar como tentaron”...; curiosamente el único que no tiene el par correspondiente es el de la idolatría, (“no se hagan ídólatras”, v.7)¹; este punto se encuentra entre la invitación a no codiciar (epithyméō, v.6) y no fornicar (porneuō, v.8). Los que hacían todas estas cosas detestables que les merecieron la muerte fueron los judíos, que a pesar de haber recibido en figura (vv. 6.11) la Cena del Señor (v.3-4) y el Bautismo del Señor (v.2), eso no fue obstáculo a su pecado, y la consecuencia fue la muerte. Lógicamente, el centro de atención de la homilía de Pablo no son sus antepasados sino sus contemporáneos (v.11). La mano liberadora de Dios, y su providencia en el desierto no fueron obstáculo al pecado; lo mismo ocurre con las cosas que hacen a los corintios “hincharse”; ellos no pueden creer que por participar del mismo Bautismo y de la misma Cena ya están definitivamente en comunión con Dios: ¿eso no es hacerse un ídolo? (cfr. 11,30).

La referencia de Pablo a la idolatría viene acompañada de una cita bíblica. Como es lógico por el contexto del éxodo, la cita es del acontecimiento idolátrico del desierto: el becerro de oro. Es cierto que, dentro del mismo texto, se podrían haber elegido otras citas más claras en referencia al rechazo de la idolatría, pero ésta (Ex 32,6b) hace expresa referencia al “comer” que es el punto en cuestión, de allí que la encontremos aquí.

En cambio, el término “jugar” (en hebreo tsahaq; en griego paizō) se presta a diversas interpretaciones ya que puede referir tanto a juegos sexuales (como lo han interpretado muchos rabinos; de hecho, en Gn 26,8 el sentido del término es evidentemente erótico), o a las danzas rituales (cfr. 1 S 18,7; 2 S 6,5.21; 1 Cro 13,8; 15,29; como lo interpreta Calvino).

Lo importante es que, y la cita bíblica viene a reafirmarlo, Pablo intenta hacer de esta unidad una relectura del acontecimiento bíblico de la idolatría del Pueblo de Dios...



Las siguientes referencias están en la segunda sub-unidad de este capítulo; ahora más expresamente referido a la comida y la carne inmolada a los ídolos (v.19). El tema es la comida y *la bebida*, con lo que de la carne inmolada se pasa a un nuevo contexto, más cercano a la Eucaristía (la palabra “copa” se repite al principio y al final de la unidad encerrándola). La comida común nos hace entrar en unidad con el Señor al participar de la “copa de bendición”; somos un cuerpo al entrar en comunión con el cuerpo del Señor (como vimos, el tema eucarístico ya fue anunciado “en figura” en la sub-unidad anterior). La comida de carne sacrificada a los ídolos tiene una doble dimensión: por una parte los ídolos, en cuanto divinidades, no existen. Pero existe la comida. Entonces, ¿a quién se ha sacrificado? Si los ídolos no existen, lógicamente se ha sacrificado a los demonios, que son los adversarios concretos del único Dios [solo aquí refiere el Apóstol a los “demonios” (daimónion)]. Con esto, Pablo se acerca a la lectura judía que identifica “ídolos” y “demonios”.

El tema ya había sido presentado en Dt 32,16-17.21 (texto que Pablo cita), y más tarde releído por LXX [mientras el TM de Sal 96,5 hablaba de “dioses” (‘elohy), la traducción griega habla de “demonios” (daimónia)]; cfr. Sal 136,7; Is 65,3.11 (LXX); Bar 4,7; 1 Hen 19,1; Jub 1,11. Algunos autores proponen aquí una diferente lectura frente al tema de la idolatría: los corintios una visión más cercana al judaísmo helenista, Pablo, en cambio, más cercana a la apocalíptica.

Acá es donde presenta un tema típico del rechazo bíblico a la idolatría: los celos de Dios (v.22). El Dios que exige exclusividad no acepta ser compartido; la mujer que Él ama (Israel) no puede andar tras otros dioses (menos todavía si no son tales); eso es prostitución (la imagen se hace más fuerte si el tema tiene su origen en la prostitución sagrada) e infidelidad.

Lo que nos interesa en este momento es indicar que Pablo niega toda entidad a los ídolos en cuanto divinidades (en ese sentido no hay problema en comer la carne sacrificada) pero se enfrenta duramente con la idolatría (participar de los cultos idolátricos es enfrentar a Dios con sus adversarios que no son dioses de hecho sino demonios). Una cosa es comer la carne y otra diferente participar del culto (latría). Hay que notar que la referencia a la “bebida” une la unidad anterior con lo que sigue (los diferentes temas de asamblea y culto). Una vez más los corintios viven como antes de haber recibido a Cristo olvidando la novedad que esto supone, novedad que se vive -por el contexto- en referencia al hermano.



2.3. 1 Co 12-14: Los “espirituales” y la idolatría

En la siguiente unidad, el tema de la idolatría aparece solo al principio y aparentemente “desubicado”. De hecho, muchos comentaristas, cuando analizan esta unidad, optan por pasar casi “de largo” los primeros versículos, aunque sean evidentemente la introducción...

Pablo, nuevamente, responde una pregunta formulada por los corintios en la carta. En este caso la pregunta es sobre “los espirituales” (pueden ser los dones o las personas). La unidad tiene tres partes muy marcadas: la primera (cap. 12) sobre la unidad en la diversidad; es acá donde Pablo pone la semejanza del cuerpo (común en la filosofía estoica) para expresar que nadie puede excluir a nadie, ni sentirse excluido por nadie por tener o dejar de tener determinados “carismas”. De hecho, estos carismas tienen una “escala de valores” que los corintios (o un grupo de ellos) ha deformado o invertido. Frente a esto (probablemente incorporado en un segundo momento redaccional de la carta), Pablo propone un único criterio fundamental: lo que se ha llamado “el patriarcalismo del amor”. Esta segunda parte (cap. 13) viene a marcar el eje de la unidad, y el corazón de todo criterio. La tercera parte vuelve a la “escala de valores”, pero en este caso centrado en dos “carismas” particulares: la glosolalía (don de lenguas) y la profecía (cap. 14). En este contexto, no es fácil entender el papel que juegan los primeros tres versículos: ¿cuál es la relación de todo esto con los “ídolos mudos”? ¿Quién puede afirmar (si alguien lo afirma de hecho) “Jesús es anatema”? Lógicamente, si esta pequeña parte es una introducción (y literariamente es evidente que lo es), debe haber una relación entre ésta y el resto. En este punto, los “ídolos mudos” tienen su importancia.

Veamos, para comenzar, la estructura de estos versículos: Pablo comienza con “en cuanto a...” (perì de). Es la fórmula que se repite con bastante frecuencia como respuesta a los diferentes interrogantes formulados por los corintios en la carta a la que Pablo hace referencia en 7,1. A una comunidad que da tanta importancia a tener “conocimiento” [gnosis (recordar lo dicho en 8,1)], Pablo le escribe para que “no ignoren” (a-gnoein, v.1). Les recuerda lo que sí “saben” (oídate, v.2): que cuando eran gentiles (ethnê) se dejaban arrastrar por los ídolos. Entonces, para que tengan las cosas claras, “les da a conocer” (gnôrizô, v.3) cuál es el criterio con el que deben guiarse. Pero vayamos por partes.

El criterio que Pablo propone, en esta introducción es doble: uno



negativo y otro positivo (“con Espíritu”, “sin Espíritu”).

El esquema de composición de la unidad es paralelo: (A) “nadie en Espíritu habla diciendo”, (oudeis en pneúmati... lalôn légei) (A’) “nadie puede decir sin Espíritu” (oudeis dynatai eipein... en pneúmati).

Lo dicho en este paralelo se mueve entre dos extremos antitéticos: una agresión (maldición) a Jesús: “Anatema Jesús”, y la primera confesión de fe: “Señor Jesús”.

El término “anatema” es usado solamente por Pablo en el Nuevo Testamento (Rm 9,3; 1 Co 12,2; 16,22; Ga 1,8,9; aunque hay un uso primitivo y con sentido diferente en Lc 21,5). Significa “hacer maldito” (literalmente: poner sobre, sometido a). Es más grave que la excomunión ya que ésta expulsa de la comunidad de fe, en cambio aquella entrega la cosa o persona anatematizada a la ira divina.

El problema que se presenta aquí es si realmente existía en la comunidad alguien que podía decir tal cosa. Algunos autores, particularmente aquellos que afirman que Pablo enfrenta el gnosticismo que había en Corinto, piensan que los gnósticos (que afirman tener el espíritu) rechazan al Jesús terreno y reconocen al glorificado (por eso es a “Jesús” y no a “Cristo” a quien anatematizan). Sin embargo, es de esperar que si algunos dijeran tal cosa Pablo sería mucho más vehemente en la respuesta. El tema sobre el que parece estar centrada la cuestión es la confesión de fe que aparece en la segunda parte del paralelo: “Señor” (kyrios). Esa es la confesión máxima y primera para el Apóstol (cfr. Flp 2,11). Quien está unido al Espíritu Santo, ese reconoce a Jesús como Señor, en cambio lo rechazan quienes aún no han recibido el Espíritu, los que todavía siguen a los ídolos. Son los que desconocen el señorío de Jesús, los que lo “anatematizan”; de hecho, el mismo Pablo “anatematiza” a los que no quieran al “Señor” (1 Co 16,22). De todas maneras, lo que nos interesa en este momento es la relación de todo esto con los ídolos a los que se hace referencia en el versículo anterior.

Esta doble referencia al criterio negativo y positivo viene precedida por un “por eso” (dio). Estos criterios, por tanto, son consecuencia de lo anterior. La frase es confusa ya que no está terminada (es lo que se llama “anacoluto”); literalmente dice: “saben que cuando gentiles eran hacia los ídolos mudos cuando (ôs an) llevados (êgesthe) conducidos (apagómenei)”; como se ve, falta -al menos- un verbo (“ser”).

La *Nueva Biblia Española* ha traducido: “se sentían arrebatados hacia los ídolos mudos, siguiendo el ímpetu que les venía”; el *Libro del Pueblo de Dios* dice: “se dejaban arrastrar ciegamente al culto de dioses animados” (es parecido a la traducción *Dios Habla Hoy*); la *Biblia de Je-*



rusalén: “se dejaban arrastrar ciegamente hacia los ídolos mudos”; la *Traducción Ecuménica de la Biblia*: “eran arrastrados como al azar por los ídolos mudos”; la *Revised Standard Version*: “se dejaban arrastrar hacia los ídolos mudos cuando eran movidos”; la *Biblia Latinoamericana*: “iban a sus ídolos mudos como gente poseída”.

Más allá de algunas cuestiones, lo importante para Pablo es recordarles algo que “saben”: su pasado, y la referencia es a los ídolos a los que se califica como “mudos” en total sintonía con el Antiguo Testamento: ya que “tienen boca y no hablan” (Sal 115,4-8; cfr. 1 Re 18,26-29; Is 46,7). Y la actitud en el pasado de los corintios hacia ellos: “llevados”, “conducidos”. Los cultos a los dioses paganos (*ethnê*) eran comunes en esta ciudad (Delfos, Dionisos, Dodona, Baco, Cibeles..., y no debe olvidarse el culto al emperador el cual, expresamente, era llamado “señor”); ya lo había señalado Pablo: “hay multitud de dioses y señores” (8,5). Muchos de estos cultos (que, vimos, Pablo considera “demonios”) se caracterizaban por los trances, éxtasis, hablar en lenguas, y otros fenómenos por el estilo. Aquí está el punto en cuestión: los mismos fenómenos se dan entre los cristianos de Corinto. ¿Cómo explicarlo? ¿Cómo juzgarlo? Pablo va a proponer un criterio: el señorío de Cristo. El Apóstol no sale de la mente de su tiempo, y frente a esos fenómenos (que hoy podemos analizar desde otra óptica) se guía por el criterio de la fe: si son fuera (“lejos”) de la comunidad cristiana, no vienen del espíritu de Dios, vienen de los demonios (= ídolos) y pueden llegar a decir “Jesús es anatema”; si son dentro de la comunidad cristiana (“cerca”) son del Espíritu Santo, y reconocen a Jesús como Señor. Pablo está proponiendo, como criterio, la fe: las lenguas o cualquier otro “carisma” no son criterios de validación, lo es, en cambio, la eclesialidad. Pero ese criterio de fe no es verdadero si no se da dentro de la unidad de la comunidad (imagen del cuerpo, cap. 12), y sobre todo si no es capaz de vivir el amor (cap. 13). Recién después es posible mirar una escala de valores que permita dar la importancia que tiene cada carisma (cap. 14).

Como se ve, la introducción de esta unidad, no puede ser pasada por alto como lo hacen muchos comentarios, es lo que da marco al texto. La idolatría explica, en gran parte, el sentido de la unidad literaria. El criterio vuelve a ser: tener en cuenta al hermano, al despreciado, al débil (c.12) y su edificación (c.14); de allí que exalte la profecía y -en la práctica- prohíba el don de lenguas que solo “edifica” al que lo practica... Lógicamente, la “introducción” tampoco puede entenderse separada del texto que le da fundamento: el llamado “himno a la caridad” (c.13):



Pablo no entendería una confesión de fe (“Cristo Señor” = ortodoxia), separada de una “confesión de vida” (“patriarcalismo del amor” = ortopraxis): “aunque tuviera una fe...”.

3. Citas implícitas sobre la idolatría

3.1. 1 Co 1-4: Detrás de los “partidos” de Corinto

Los estudios sobre el tema de la sabiduría (sophía) en la 1 Co demuestran, con justicia, el lugar que el tema ocupa en el enfrentamiento de Pablo y la comunidad, pero ponen el acento en intentar caracterizar esta “sabiduría”, o al supuesto partido que intenta “hacerse fuerte” en ella; aunque los autores no se ponen de acuerdo a la hora de delimitar el papel y características de los así llamados “partidos” en que se encuentra dividida la comunidad (o una parte de ella).

Algunos autores niegan la existencia del partido “de Cristo”; otros niegan también la existencia del partido “de Kefas” (= Pedro); existiría, según estos, solamente el partido de Apolo lo cual explicaría la importancia del tema de la sabiduría en esta unidad. Para otros, solo existe el partido de Cristo, que sería el grupo gnóstico, lo cual también explicaría la importancia del “conocimiento”. Para otros, el partido central es el de Pedro, el partido judeocristiano; la unión Ley-Sabiduría habría influido en la incorporación del tema sapiencial...

Sin embargo, creemos que el Apóstol, más que enfrentar un partido o una “sabiduría”, enfrenta la idolatría que eso supone. Así se entiende mejor, creemos, la referencia a la Cruz como tema de escándalo, y la referencia constante a la iniciativa divina como “marco de fondo” de los capítulos 1-4. Sobre esto hemos trabajado en otra parte, pero veámoslo sintéticamente.

Las divisiones en la comunidad no son una novedad. Toda la carta está marcada por ellas: no solo los partidos (1-4) sino también las divisiones que causan juicios (6), los débiles y los fuertes (8-10), las divisiones en la asamblea eucarística (11), los que se creen más o menos que otros por poseer o no ciertos carismas (12-14); y a eso debemos agregar algunos que parecen desvalorizar el matrimonio (7) y otros que niegan la resurrección (15), además de cierta crisis moral que se ve en Corinto (5-6)... Esto nos presenta una comunidad dividida, situación que persistirá muchos años después, cuando Clemente Romano escriba su conocida carta... Algunos autores pretenden identificar estas divisiones



según un criterio común; por ejemplo, quienes sostienen que podemos encontrar gnosticismo en Corinto (generalmente identificado con el “partido de Cristo”) suponen que los gnósticos relativizan todo lo moral (5-6), desprecian el matrimonio (7), descuidan a “los débiles” (8-10), son los “espirituales” (12-14), y niegan la resurrección (15). En ese caso, toda la carta estaría escrita para enfrentarlos.

Nos parece, sin embargo, que lo que Pablo enfrenta no es a tal o cual partido sino el hecho de que los haya. Eso es lo que es para él intolerable. De allí que recurra al tema de la cruz (lo mismo había hecho en 8,11: “tu hermano por quien murió Cristo”), y al tema del bautismo (como había hecho en 12,13: “en un solo Espíritu hemos sido todos bautizados para no formar más que un solo cuerpo...”). Esto no significa que el tema de la sabiduría no haya sido uno de los causantes de las divisiones, puede haber influido. Pero toda conclusión no pasa de conjetura y es dudoso armar un comentario sobre ellas...

Dejemos, entonces, hablar al texto: Pablo recurre, para comenzar, al tema del bautismo (1,13b-17a), toma luego el de la cruz (17b-25), para recién después tomar el tema de la sabiduría (1,26-3,4; cfr. 1,22-25); otros temas como los “misterios”, el “espíritu” y la iniciativa divina aparecen como marco de fondo que permiten iluminar con mayor claridad el contexto. Para no extendernos en este punto señalemos simplemente que Pablo remarca con mucha vehemencia que el punto de partida de todo esto es la iniciativa divina; Dios es el que empieza, es el que llama y mueve. Aceptar esa iniciativa en nuestras vidas es lo que nos hace verdaderamente sabios, una iniciativa que no es fácil para los “judíos” o “griegos” ya que empieza en la cruz, verdadera “fuerza” y “sabiduría”. Esta cruz es la verdadera pedagogía de Dios, y se manifiesta tanto en la debilidad de Pablo (apóstol “crucificado”, 2,1-5) como en la debilidad de la comunidad (comunidad “crucificada”, 1,26-31). Si alguien, y en este caso los corintios, pretende “hacerse fuerte” en algo diferente, está cayendo en la idolatría, algo que Pablo no menciona pero que es la raíz del tema: “buscar refugio” (en hebreo “hsh”, a veces traducido al griego por “elpízein”) fuera de Dios, como pretenden (algunos) hacerlo con la sabiduría, es idolatría. La sabiduría cristiana es crucificada, no se afirma en la capacidad, la calidad retórica o las formas, sino en Dios mismo, en su iniciativa y en la presencia de su Espíritu; por eso es sabiduría en misterio (2,7). La presencia “crucificada” de Pablo débil y tembloroso (2,1-5), de la comunidad “crucificada”, con pocos sabios o poderosos (1,26-31) invita a poner la confianza en Dios, y solo en El aunque parezca necio y débil (1,18-25). Confiar en la sabiduría de este o aquel predicador (sea la de Apolo, sea gnóstica; sea este tema la



causa de las divisiones o no), buscar seguridades en la sabiduría y no en Dios, o en Crucificado o en su Espíritu, eso es idolatría. Y Pablo la enfrenta.

3.2. 1 Co 11: La cena del señor puede ser idolatría

En la lectura del cap. 10 vimos que probablemente los corintios confiaran tanto en su Bautismo y en la Cena del Señor que ya por eso se creyeron salvados. La “pequeña homilía” de 10,1-13 los había alertado sobre esto. Sin embargo, Pablo quiere señalar la cuestión bien claramente. “Confiar” de esa manera en los sacramentos es hacer de ellos un ídolo. Los israelitas murieron a pesar de ellos, y también los cristianos (“por eso hay entre ustedes muchos enfermos, muchos débiles, y mueren no pocos”: 11,30). Por más “divina” que sea, una realidad puede ser idolatrizada, y creer que solo por participar de la Cena del Señor se está en comunión con Él, esto es un error: “eso no es la Cena del Señor” (11,20). “El que come y bebe sin discernir el Cuerpo (eucarístico y eclesial), come y bebe su propio castigo” (11,29).

En otra parte hemos propuesto que usando un esquema mental semejante a nuestro “Ver-Juzgar-Actuar”, Pablo indica que hay divisiones en la “Iglesia” (ver), esto es algo que atenta contra lo que el mismo Señor ha dejado y Pablo ha recibido por tradición (juzgar); “por tanto”, la comunidad debe vivir coherentemente con lo que su Señor espera de ella; caso contrario, habrá hecho de las cosas más santas un ídolo (actuar). Citemos un conocido biblista que afirma algo plenamente válido en este caso: “También los cristianos corremos el peligro incesante de creer en mitos y adorar imágenes. No existe ni una sola verdad de fe que no podamos manipular idolátricamente” (G. Von Rad). La Cena del Señor, en este caso, parece ser una de ellas; especialmente a la luz de lo dicho en 10,14-22.

Conclusión

Como hemos visto hasta aquí, las diversas unidades que conforman la 1 Co están -con mucha frecuencia- inspiradas o marcadas por el tema de la idolatría. La confianza en la sabiduría humana (1-4) lleva a los corintios a olvidar la iniciativa divina que “va por otro lado”, que propone una sabiduría diferente, crucificada. La vida que llevan muchas veces los cristianos, o al menos muchos miembros de la comunidad,



recuerda la vida que llevaban en tiempos de servicio a los ídolos y no es expresión de los nuevos tiempos inaugurados por el Señor (5-6). Comer la carne inmolada a los ídolos no es pecado, lo que sí lo es, es atentar contra el hermano que, por ser débil (en el conocimiento), cree estar pecando. De hecho, si bien es verdad que no existen los ídolos (en cuanto divinidades), no es menos cierto que sí existe la idolatría, y eso es seguir a los demonios. Y la idolatría puede ser, incluso, confiar idolátricamente en las cosas de Dios y olvidar al hermano “por quien murió Cristo” (8-10). Por otro lado, los cristianos, están frecuentemente frente a la tentación de caer en la idolatría, y, por lo tanto, olvidar lo debido al único Dios (5-6; 10; 11). Hay muchas cosas en las que “estar en Cristo” supone para el cristiano una novedad absoluta y otras muchas cosas que no se diferencian de las vividas en la etapa anterior, como las manifestaciones religiosas (lenguas). Pero hay un criterio de validación: descubrir en el otro un hermano, saberse miembros de un mismo pueblo, tener una fe común (12-14), pero sin olvidar que “los miembros del cuerpo que tenemos por más débiles, son indispensables” (12,22) y que todo el cuerpo sufre cuando sufre una parte (12,26). Jesús trae al hombre una novedad absoluta: una nueva alianza, un nuevo hombre-Adán, un nuevo eón [nueva era (aunque el término esté bastante desgastado)]. Todos los cristianos, por estar “en Cristo” están ya incorporados a esta novedad, lo que no significa que vivan coherentemente con ella; es evidente que los corintios no lo hacen. Por eso Pablo elige calificarlos de “niños”, “carnales”, alimentados a “leche” ya que “viven a lo humano” (cfr 3,1-4). Vivir como en tiempo de ídolos, sea por dar culto, sea por no sacar todas las consecuencias que Cristo trae a las vidas de la comunidad, sea por descuidar al hermano o por no poner la confianza en Dios sino en sí mismos (hinchados) o en terceros (Pablo, Apolo...), la cuestión es que la idolatría aparece como mar de fondo, como expresión de una vida que no ha cambiado. Pablo extrae al máximo las consecuencias de la fe y pretende lo mismo de los suyos. La “militancia de la fe” no debe solo proclamarse, sino “militarse”, vivirse, caso contrario, se está cerca de los ídolos, de la era terminada con Cristo frente a la nueva a la que ingresamos por la fe.

Con lo que hemos señalado hasta aquí hemos pretendido, simplemente, mostrar que el tema de la idolatría está muy presente para Pablo a

la hora de escribir su carta: tanto los paganos como los judíos han vivido actitudes que los cristianos corren el riesgo de volver a vivir. Estas actitudes nos permiten tener en cuenta que Pablo ve en la idolatría un adversario de Dios y un adversario de la comunidad cristiana, que atenta contra la vida dedicada a Dios y atenta contra los hermanos provocando la división y la muerte. Por eso es culto a los demonios.

Algunos elementos para una lectura latinoamericana de la carta

Sabemos hasta el cansancio en América Latina que la situación que vivimos es causada, no es “culpa del azar” o de la desidia de los pobres que se niegan a trabajar: es causada y los responsables tienen nombre y apellido: son los ídolos (y los idólatras). Los ídolos de la muerte, adversarios del Dios de la vida: el *dólar* (“In God We Trust” = “este es el dios en el que creemos” lee V. Codina); el *mercado* (con sus fiestas, sacerdotes y templos señalados con tanta claridad por L. Boff); el *oro y la plata* ante los que Job no se postra, ni ha hecho su confianza (Job 31,24 como indica G. Gutiérrez); el *Nuevo Orden Mundial...* Lo que agrava la situación es que muchos de los que se postran ante estos ídolos “se llaman hermanos”. Lo que los obispos latinoamericanos llamaron “ateísmo práctico” (DP 546) no es, en estos casos, más que “idolatría práctica”... Como los “rostros sufrientes” de Puebla (DP 32-39; SD 178-179), también hoy deberíamos alargar los “catálogos de vicios”... También hoy, muchos que creen no pecar (son “ortodoxos”) ya que no pecan en su doctrina, pecan, sin embargo, “contra Cristo” haciendo caer a sus hermanos. Muchos que creen que por participar de la fe y de los sacramentos de la Iglesia ya están salvados, olvidando lo que le ocurrió “en figura” al “Israel según la carne”...

Y las *víctimas* son siempre las mismas, “los débiles”, aquellos “por quienes Cristo murió”, aquellos a quienes “se debe tener en mayor estima”... *El hermano* es el criterio de validación de nuestra fidelidad. Curiosamente, algunos que se llaman seguidores del “Dios de la vida” terminan siendo seguidores de los “demonios de la muerte”. Es el mismo hermano caído al borde del camino que nos interpela y cuestiona desde la sangre derramada de nuestros mártires, desde su muerte acelerada en la pobreza, desnutrición y enfermedades, desde su inocencia quebrada en la calle, en la violencia... ¡Y los victimarios “se llaman hermanos”!

Permítasenos terminar este trabajo con una interesante cita de J. Sobrino en un reciente reportaje: “Honradamente, yo he de decir que, si yo leo la primera Carta a los Corintios, un texto que me impacta muchísimo, y voy al Mozote, la realidad del Mozote, las cruces reales del Mozote, me hacen entender mucho mejor al Pablo que estaba enojado con los carismáticos alienados. Además, la realidad del Mozote no me hace ignorar a Cristo crucificado del que habla Pablo; al contrario”.

Bibliografía

(como señalamos, el tema no está muy estudiado; presentamos bibliografía que puede ayudar a profundizar el texto)

AGUIRRE, R. *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana* (DDB, Bilbao 1987)

ANDERSON, A. F. - SILVA GORGULHO, G. da. *Paulo e a luta pela liberdade* (CEPE 1991)

PABLO: ¿UN MILITANTE MISOGINO?

Teoría de Género y Relectura Bíblica

Irene Foulkes

Con base en una discusión de la teoría de género, este estudio define un privilegio epistemológico de las mujeres, que surge de su mayor socialización en el área de relaciones interpersonales. Luego de examinar las relaciones de Pablo con amigas y colegas mujeres, se analiza algunos textos sobre la mujer, privilegiando esta praxis concreta como criterio hermenéutico en la definición del carácter de Pablo como militante dentro del movimiento cristiano primitivo.

Based on the discussion of gender theory, this study defines an epistemological privilege on the part of women, because of their greater socialization in the area of interpersonal relations. After examining Paul's relationship to women friends and colleagues, this concrete praxis is used as a hermeneutical criterion in the analysis of certain texts regarding women and in the subsequent definition of Paul's character.

La lectura tradicional de la Biblia en torno al tema de la mujer pretende que Pablo capitaneaba una enérgica campaña en contra de las mujeres y su participación en la iglesia. Se considera que su discurso rebaja y limita a la mujer, si es que no la descalifica del todo. Se le oye un tono de voz que insiste, “haz lo que digo”. Sin embargo, una lectura más atenta de ciertos textos de Romanos y Filipenses revela a un Pablo distinto, que se relaciona con las mujeres de otra manera, que admira y apoya su trabajo dentro del movimiento cristiano. Si este mismo Apóstol dijo en más de una ocasión que le imitaran (1 Co 4.16; 11.1; Flp 3.17),



tenemos que prestar atención también a este mensaje: “haz lo que hago”. Este segundo imperativo no parece concordar con el primero. Frente a esta disyuntiva proponemos que se utilice una herramienta nueva para la relectura de algunos textos del Nuevo Testamento: la teoría de género.

1. Teoría de género y hermenéutica bíblica

Un procedimiento fundamental en la hermenéutica latinoamericana consta de reconocer y examinar las presuposiciones con que los exégetas, consciente o inconscientemente, leen la Biblia. Además de las categorías socio-económicas, políticas e ideológicas que ya se manejan en este aspecto del trabajo hermenéutico, existe otra categoría de análisis que atraviesa todas las demás, y afecta profundamente toda interpretación de la vida humana y los textos escritos que reflejan esta vida: la categoría antropológica de género. Aunque el concepto de género se relaciona con el sexo de las personas, va mucho más allá de este hecho biológico; procura dar razón de las características y conductas que las diferentes sociedades definen como propias de uno u otro sexo. En la socialización temprana de los niños no solamente se les asigna una identidad sexual (eres niño; eres niña) sino que se esfuerza además por formar en él y en ella los sentimientos y los comportamientos que se consideran apropiados para un niño/una niña. Los agentes de la socialización (familia, escuela, iglesia, medios de comunicación) atribuyen cualidades y rasgos específicos a cada género, asignan roles diferenciados y dictan las normas para realizarlos. Un aspecto importante de la socialización en la cultura occidental condiciona a los varones a considerarse, aunque sea inconscientemente, como el representante de ambos sexos. Como exégetas, entonces, los varones han asumido que lo que ellos ven en el texto, y cómo lo ven, es igualmente válido para mujeres y hombres, y que no existe otra perspectiva sobre el texto.

Al internalizar las prescripciones de género que la sociedad nos comunica de mil maneras, corremos el riesgo de que una parte de nuestra potencialidad humana quede limitada o tergiversada si esa parte se ha asignado al otro género.¹ Desde una perspectiva global de la sociedad,

¹ Esta ha sido la experiencia, por ejemplo, en el área de la expresividad emocional, tan necesaria para un desarrollo plenamente humano, pero muy restringido en los varones (“los niños no lloran”) y relegada a las mujeres, que, en el perverso juego del sexismo, son etiquetadas luego como débiles o deficientes por eso mismo (“las mujeres no razonan; solo lloran”).



cuando alguna área de actividad humana es negada a ciertas personas en razón de su sexo, no solo sufren pérdida unos individuos, sino que toda la sociedad pierde lo que estas personas podrían contribuir para enriquecer la comunidad humana en general o una área de actividad en particular. Nuestra sociedad occidental (con la Iglesia cristiana como cómplice) arrastra una larga y a veces brutal historia, que perdura hasta hoy, de desvalorización y marginación del género femenino. Se ha desarrollado una sociedad de tipo patriarcal, en que un reducido número de hombres aventajados gobierna sobre los demás hombres y todas las mujeres, negocia con el trabajo ajeno, inculca este sistema en la mente de toda la gente y oficia en el culto que legitima este orden. La relevancia de este hecho para el quehacer teológico es señalada por todas las personas que han tomado conciencia crítica de su exclusión y la han denominado pecado. Dios no se refleja en esta situación.

La Buena Nueva comienza donde están los excluidos y desvalorizados, y entre éstos han aprendido a reconocerse las mujeres, en particular las de las clases y etnias no privilegiadas. En los diálogos entre mujeres irrumpe en la conciencia colectiva una historia común de menosprecio, subordinación, desplazamiento, violencia psicológica y hasta física. Se descubre que estas experiencias no son individuales sino sistémicas. Tampoco son “naturales” a la condición de mujer sino que son un producto social, el resultado de las normas de género que operan en nuestra cultura. A esta toma de conciencia le sigue un acto de resistencia: esto no es lo que Dios quiere para nuestra mitad de la raza humana y no vamos a seguir pasivas ante estos atropellos. La estructuración de género en nuestra sociedad obstaculiza la realización de la imagen de Dios en las mujeres y se contrapone al llamado de Jesucristo a una redención plena, tanto personal como comunitaria. Frente a la dominación de género, las mujeres han comenzado a construir críticamente una nueva identidad y dignidad, proceso que constituye uno de los hechos sociales y religiosos más significativos de este fin de milenio. En este proceso las mujeres ofrecen a la Iglesia un don de gran valor: el don de una nueva y acuciante pregunta teológica:² ¿cómo podemos hablar adecuadamente de Dios y del ser humano como imagen suya cuando sistemáticamente, en la Iglesia y la sociedad, se desprecia y se disminuye la existencia de las mujeres? Es más, ¿cómo podemos

² La pregunta fundamental la define E. A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 1992), p. 14.

cambiar radicalmente esta realidad para que se promocióne el valor y el bienestar de todas las mujeres, especialmente de las más marginadas? En ambas preguntas está inextricablemente implicada la tradición exegética y la herencia teológica desde los primeros siglos hasta el presente.

Como sujetos nuevos en el quehacer teológico y eclesial, las mujeres han puesto de relieve el sesgo masculinizante que ha caracterizado este campo y que a través de los siglos ha excluido deliberadamente a las mujeres, no solamente de todo rol protagónico, sino también— y esto va más profundo —de toda posibilidad de ver su propia realidad de mujer como una digna imagen de Dios, de igual valor y envergadura como la del varón.

En el proceso histórico de marginación de la mujer, la teología dominante ha secuestrado el evangelio y lo ha desfigurado para que ~~legítimo y aun demande la postergación de~~ *Reflexión # 1* ~~le una~~ organización social de tipo jerárquico, y esto hasta en su núcleo más íntimo, la pareja. Para este efecto se ha echado mano de Pablo como supuesto capitán de la misoginia en nombre de Dios.

1. ¿Cómo se manifiesta la diferenciación de género en su cultura y sociedad, y en la experiencia suya? ¿Qué papel juega su iglesia en este proceso?

2. En la teología latinoamericana hablamos del privilegio epistemológico de los pobres, quienes, al tomar conciencia de su exclusión y opresión, discernen en la Biblia un mensaje de liberación. ¿En qué sentido se puede hablar de un privilegio epistemológico de las mujeres? ¿Se ejercería únicamente frente a los “textos sobre la mujer”? ¿A otros textos... cuáles? ¿A toda la Biblia?

Consulta bibliográfica:

Rafael Aguirre. “Hermenéutica feminista y cristianismo primitivo”, *Del movimiento de Jesús a la iglesia primitiva* (Desclée de Brouwer, 1987), pp. 165-170.

María Pilar Aquino. “La hermenéutica bíblica de la sospecha y los atrevimientos hermenéuticos”, *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer* (San José: DEI, 1992), pp. 204-216.

Teresita De Barbieri. "Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica", *Ediciones de las mujeres* #17: *Fin de siglo. Género y cambio civilizatorio* (1992), pp. 112-128.

Marta Lamas. "La antropología feminista y la categoría género", *Nueva Antropología*, Vol. VIII, #20 (México, 1986), pp. 173-198.

2. Pablo y sus compañeras de trabajo

Como varón formado en la sub-cultura judía dentro de la sociedad grecorromana, Pablo revelará no solo por su discurso sino, más fundamentalmente, por su comportamiento, cómo ha sido socializado con respecto al género. Su extensa experiencia en las sinagogas de la diáspora le habría condicionado a ver y aceptar el liderazgo de mujeres, tanto en la administración como en el ministerio. Numerosas inscripciones en las sinagogas de la diáspora dan cuenta de mujeres que llevaban un papel de protagonistas en la comunidad y que eran designadas con el título de "jefa de sinagoga" (*arjisyntagogé*).³ La pauta de mujer-líder de una comunidad religiosa no era desconocida ni desconocida por Pablo.

Lo que toca hacer ahora es privilegiar no tanto los pronunciamientos del discurso paulino sino otro aspecto de su realidad, una área en que las mujeres tenemos cierta ventaja epistemológica: sus relaciones interpersonales, particularmente sus relaciones con amigas y colegas mujeres en el trabajo de la evangelización y el cuidado de las primeras iglesias. La construcción de género en nuestra cultura asigna mayormente a las mujeres el cultivo de las relaciones interpersonales, campo considerado de menor importancia que actividades "varoniles" como gobernar, hacer la guerra o los negocios. Convirtiendo esa falsa construcción en ventaja (a manera de forjar de la cadena una arma), tomemos como filtro para el análisis del discurso de Pablo sus propias actitudes hacia sus amistades mujeres. Luego de examinar su relación con ellas, podremos tomar las actitudes y acciones ahí reveladas como un criterio fundamental para analizar su discurso.

Romanos 16

³ Véase la extensa documentación en Bernadette J. Brooten, *Women Leaders in the Synagogue*. Chico, CA: Scholars Press, 1982.

En cuanto a sus relaciones interpersonales, Pablo se delata a sí mismo cuando, al final de su carta a los romanos, se dedica a saludar a amigos y amigas que se encuentran en Roma. Enumera una veintena de personas con quienes ha trabajado en distintos momentos de sus giras misionales por las provincias orientales del Imperio, y entre estos personajes destacados, 10 son mujeres. Si podemos saber qué sabe Pablo de cada una de ellas, y percibir qué opina acerca de su participación en la iglesia, tendremos una pista bastante segura para determinar su actitud hacia las mujeres en general. Puede ser que estas acciones de Pablo digan más que sus palabras, o que al menos aclaren el sentido de las palabras. El mero hecho de que Pablo considera importante destacar a todas estas mujeres revela mucho no solamente acerca de su personalidad y su estilo de trabajo sino también de su teología. Obviamente Pablo no lo consideraba fuera de orden que hubiera mujeres que ocuparon cargos de responsabilidad y los desempeñaron con ahínco.

Personas de carne y hueso, estas mujeres muestran una amplia gama de roles en la misión cristiana y en las iglesias nacientes, desde el papel maternal de la madre de Rufo “y mía” (16.13) hasta la figura dirigente de Febe (16.1-2). Pablo admira a todas ellas, y las saluda de manera natural al lado de sus amigos y colaboradores varones. Llama la atención que el apóstol haya tenido una relación tan cercana con las mujeres que representan casi la mitad de las amistades que menciona al terminar esta importante carta.

En la traducción de este capítulo hay más de un ejemplo de cómo funciona el condicionamiento de género en los traductores bíblicos. Pablo presenta a Febe (Rm 16.1) con el término *diákonos* (palabra de género masculino), título de una función en el movimiento cristiano que Pablo mismo asume y que aplica también a Apolos y a otros destacados misioneros y dirigentes de la obra cristiana (1 Ts 3.2; 1 Co 3.5). Es decir, Febe ejerce un ministerio reconocido en la comunidad eclesial de Cencreas, puerto de Corinto en el Mar Egeo. Sin embargo, en las versiones castellanas ella aparece como una “diaconisa”, vocablo que no lleva la misma connotación de autoridad y responsabilidad dentro de la iglesia y el movimiento misionero. Pablo vuelve a recalcar la importante posición que ocupa Febe cuando cierra su breve presentación de ella con un encomio: “ella ha sido *prostatís* de muchos, aun de mí mismo” (Rm

⁴ W. F. Arndt y F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 2nd edition (Chicago: U. of Chicago, 1979), p. 718.

16.2). El término *prostatís* (género masculino), de uso común en comunidades religiosas judías y paganas, designaba a una persona de cierto rango que presidía el grupo y dedicaba sus capacidades a su desarrollo.⁴ Lejos de ser la “ayudante” en que la convierten algunos exégetas y traductores de la Biblia, Febe desempeñaba el rol de “benefactora” o “patrona” de la iglesia, papel tan estimado como necesario para la sobrevivencia de un grupo cristiano. Esto podría indicar que disponía de bienes propios. La terminología sugiere que la casa de Febe puede haber sido el lugar de reunión de la iglesia en Cencreas. Puesto que Pablo insta a los cristianos en Roma a recibirla en forma digna (16.2), es evidente que Febe cumplió también el rol de emisaria entre las iglesias, llevando esta carta a los cristianos de Roma. De todos estos datos podemos discernir una relación de confianza y aprecio entre Pablo y esta mujer independiente. Se puede percibir también que la dignidad de Febe le proveía a Pablo un valioso respaldo en su esfuerzo por lograr aceptación ante la iglesia de Roma, cuya ayuda necesitaría para respaldar su proyecto de llevar la misión cristiana a España (Rm 15.22-24).

Pero no era necesario que una mujer fuera independiente ni rica para que asumiera responsabilidades a la par de Pablo en la misión cristiana. A Prisca, junto con su esposo Aquila, Pablo les llama sus “colaboradores” o “colegas” (*synergoi*) en la obra de Cristo, trabajo que les llevó a arriesgar su propia vida por su solidaridad con él (Rm 16.3-4). Por esa experiencia y muchas otras⁵, Pablo se sintió estrechamente ligado con esta pareja. Lejos de considerar a Prisca como ayudante subordinada a Aquila, la nombra primero que a él. Prisca y su pareja conocían ampliamente el mundo grecorromano, desde su provincia original de Ponto hasta la capital del Imperio, habiendo pasado también una temporada de exilio primero en Corinto y luego en Efeso, donde hospedaron a la iglesia en su casa (1 Co 16.19). Ahora Pablo saluda a Prisca y Aquila nuevamente instalados en Roma, y da testimonio de lo que su labor en otras iglesias ha significado para éstas.

⁵ El relato de Lucas en Hch. 18.1-3 destaca no solo la hospitalidad de Priscila al recibir a Pablo en su casa durante su larga estadía en Corinto sino también su compañerismo laboral en el oficio común de “tejedores de lona” (NBE).

⁶ En Hch. 8.3 y 9.2 se da testimonio de que Pablo mismo, en su breve carrera de perseguidor de la naciente iglesia, había encarcelado tanto a mujeres como a hombres.

⁷ W. F. Arndt y F. W. Gingrich, *op. cit.*, p. 380. Quedan desenmascaradas las presuposiciones androcéntricas de esta obra en la observación de que “la posibilidad de que éste fuera el nombre de una mujer ... probablemente es excluida por el contexto”, es decir, no consideran que una mujer pudiera participar de la categoría de apóstol, aun en el sentido amplio que Pablo utiliza el término aquí.

Pablo realza a otra pareja judía, Andrónico y Junia, como “apóstoles insignes” (NBE). Ellos también asumieron los riesgos de la vocación misionera: habían sido encarcelados junto con Pablo (Rm 16.7).⁶ En una de sus cartas anteriores Pablo reconoció que la forma de trabajo más común entre los apóstoles era la de itinerar como pareja, hombre y mujer (1 Co 9.5). Sin embargo, el condicionamiento de género ha operado en los traductores bíblicos y los exégetas, y ha sido difícil que reconocieran a Junia como mujer. En lugar de reconocer el nombre *Iounian* (caso acusativo) como una forma del conocido nombre femenino Junia, lo han asignado a un nombre masculino hipotético, Junias, que no aparece en ninguna literatura de la época.⁷ Es con la óptica de un nuevo sujeto teológico, la mujer, que se comienza a rescatar la identidad de esta apóstol apreciada por su colega Pablo.

En relación con las demás misioneras y pastoralistas que Pablo saluda en este capítulo, el elemento más importante es la forma en que él reconoce su labor. María (16.6), Trifena, Trifosa y Pérsida (16.12) han “trabajado duro” y “mucho” en el Señor. Con este mismo verbo *kopiaio*, Pablo ha caracterizado su propia labor y la de otros destacados líderes varones del movimiento cristiano (Ga 4.4; 1 Co 15.10; 16.16; 1 Ts 5.12). Respeto a estas mujeres como colegas en sentido pleno y elogia su entrega a la obra eclesial. Para una de ellas en particular, Pablo profesa un afecto profundo: es la “amada Pérsida” (16.12). De Julia y la hermana de Nereo (16.15) no sabemos más que el hecho de que son conocidas por Pablo y que él quiere destacarlas junto con los amigos varones que saluda.

En otra carta, esta vez dirigida a una iglesia que conoce muy bien, la de Filipos, Pablo ofrece sus consejos sobre un conflicto dentro del liderazgo de la congregación. Según Flp 4.2-3, se trata de una discrepancia entre dos mujeres, Evodia y Síntique. El hecho de que Pablo toca este asunto en una carta dirigida a toda la iglesia revela que las dos mujeres son prominentes en la congregación,⁸ que tienen el derecho de expresar sus opiniones y que sus posturas encontradas han tenido cierta

⁸ I. R. Reimer señala que “fueron principalmente las mujeres las que desarrollaron funciones de liderazgo en esa comunidad [de Filipos]”, “Reconstruir historia de mujeres: consideraciones acerca del trabajo y status de Lidia en Hechos 16”, RIBLA #4 (1989), pp. 47-64.

⁹ Respecto a Apolos, véase 1 Co. 3.6-9; cp. 16.12.

repercusión en la vida de la comunidad. Pablo *Reflexión # 2* que se pongan de acuerdo. Respetando su autonomía, no trata de ejercer una autoridad apostólica sobre ellas, como tampoco las remite a la autoridad de ninguna figura masculina dentro de la iglesia. Al contrario, solicita a un colega varón que las ayude, al mismo tiempo que pone de relieve la trayectoria de estas mujeres: “lucharon a mi lado por el evangelio, con Clemente y los demás colaboradores míos”. Su mismo carácter de luchadoras podría estar a la raíz de su altercado, y Pablo sabe resaltar el valor de este carácter suyo al mismo tiempo que trata de impulsar un trabajo unido de parte de ellas para el bien de la iglesia.

Los saludos de Pablo a sus amigas y compañeras de misión dibujan ante nosotros un cuadro del liderazgo cristiano en que las mujeres al igual que los hombres asumieron responsabilidades, confrontaron peligros y realizaron el duro trabajo de llevar la fe cristiana a través de una vasta zona geográfica. Pablo las consideraba como colegas, no subalternas, en el mismo sentido que Apolos y otros constituían activos colaboradores de la misión cristiana, con sus propias actividades y agenda de trabajo.⁹

1. En el estudio bíblico y la enseñanza acerca de la Iglesia primitiva que se hace en su propia comunidad eclesial, ¿qué atención se presta a Rm 16 y Flp 4? ¿Cómo se interpretan estos textos? Si no figuran en la reflexión, ¿por qué se han vuelto invisibles o insignificantes?

2. A partir del hecho de que tantas mujeres que asumieron un liderazgo activo en la primera Iglesia fueron reconocidas por Pablo, ¿cómo podemos reconstruir el pensamiento de Pablo hacia la mujer?

3. ¿Cómo pueden las mujeres hoy recuperar su carácter de sujeto histórico en el desenvolvimiento de la Iglesia? ¿Qué congruencia tiene este esfuerzo con el cristianismo del Nuevo Testamento?

Bibliografía de consulta:

R. Aguirre. *Del movimiento de Jesús a la iglesia primitiva*, pp. 180-184.

E. Schüssler Fiorenza. *En memoria de ella: una reconstrucción teológica feminista de los orígenes del cristianismo*

(Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989), pp. 205-252.
Gerhard Lohfink. "Diáconos femeninos en el Nuevo Testamento",
Selecciones de teología #84 (1982), pp. 303-310.

3. Pablo y su discurso

Con base en "textos paulinos" del Nuevo Testamento, tradicionalmente se ha enrolado a Pablo en la causa del patriarcalismo, para justificar la jerarquización de la iglesia y la sociedad en términos de género. Se invoca su autoridad para subordinar a las mujeres y restringir sus actividades a esferas que no impliquen conducción ni poder de decisión. La actividad de conducción que llevaban a cabo las mujeres en el movimiento cristiano se ha tornado invisible o insignificante para la mayoría de los estudiosos que han hecho sus reconstrucciones del liderazgo en la iglesia primitiva.

Frente a este cuadro no son pocas las personas que repudian a Pablo como enemigo de las mujeres, pues coinciden con la tradición que lo considera un militante misógino. Con la lectura que hemos hecho de una relación cordial y entusiasta entre Pablo y muchas colegas mujeres se les devuelve a éstas su calidad de sujetos históricos y al mismo tiempo se abre la posibilidad de verlo a Pablo como un sujeto distinto al cuadro tradicional que se hace de él. ¿Con esta óptica nueva se podrá abordar también su discurso referente a las mujeres?

Para trabajar con esta pregunta tenemos que bregar primero con otra: ¿cuáles textos constituyen el discurso de Pablo? Si nos limitamos a las epístolas donde hay consenso sobre su origen paulino, solamente Gálatas y 1 Corintios presentan textos para esta investigación. Sin embargo, sentimos la necesidad de trabajar también con Efesios, Colosenses y las epístolas pastorales, por dos razones. La primera, porque las comunidades que pastoreamos ven que estas cartas ostentan el nombre de Pablo y que tienen autoridad canónica. Poco les importan a los cristianos de la base los debates de la academia acerca de su fecha y



autor. La segunda razón: el debate continúa todavía, y en algunos círculos donde trabajamos se sostiene que Efesios y Colosenses, y aun las pastorales, son de Pablo. Trataremos de iluminar un poco esta discusión con la clave epistemológica que hemos esbozado.

3.1. Gálatas

En la conocida enseñanza bautismal de Ga 3.27-28 Pablo resume el carácter radicalmente igualitario de la comunidad cristiana: “los que habéis sido bautizados en Cristo, de Cristo estáis revestidos. Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (RVR). No pasaron desapercibidas por Pablo las desigualdades reales entre los dos miembros de estos pares de términos opuestos. Sin embargo él quiso resaltar con esta fórmula que en la Iglesia es posible — es necesario — superar esa disparidad de oportunidad, de poder y de acceso a los bienes del evangelio. Si examinamos este pronunciamiento a la luz de la praxis de Pablo, agradecido colega de mujeres diáconos, evangelistas y dirigentes litúrgicas, tenemos que llegar a la conclusión de que Pablo milita a favor de las mujeres y no en contra de ellas. Lo que dice concuerda con lo que hace.

3.2. 1 Corintios

Hemos examinado en otro momento¹⁰ la actitud de Pablo hacia las mujeres de la iglesia de Corinto. En consonancia con su mensaje de liberación en Cristo, reconoció la autoridad que tienen las mujeres para contribuir con sus dones al desarrollo del culto (1 Co 11.2-16). Insistió en que las mujeres definieran por cuenta propia su estado civil (1 Co 7), lo cual significaba que se sustraían de la dominación masculina. Pablo sabía que un rechazo al matrimonio tal como él lo sugería a las mujeres representaba una amenaza para el orden público en la sociedad patriarcal. En un texto más problemático, que ordena a las mujeres que se callen en

¹⁰ “Conflictos en Corinto: las mujeres en una iglesia primitiva”, *RIBLA* #15, pp. 107-122.



el culto (1 Co 14.34-36), encontramos que e **Reflexión # 3** dice la autorización del capítulo 11, a menos que tenga referencia a otro tipo de intervención por parte de las mujeres, es decir, no de carácter ministerial sino desordenada y contraria a las normas culturales que regían la conducta de mujeres casadas en grupos mixtos. Otra posible interpretación de este hecho contradictorio descalifica este texto como una interpolación tardía, con base en las variantes de su ubicación en un grupo de textos antiguos, y la considera una glosa introducida en el texto por un copista. Si aplicamos a este texto el filtro de la praxis paulina resalta aquí una actitud que choca con la relación respetuosa que Pablo llevaba con mujeres concretas. Por siglos la Iglesia ha echado mano de este discurso en menoscabo de la praxis de Pablo, diciendo, en efecto "hagamos lo que dice y no lo que hace". ¿Cómo ha podido prevalecer por tanto tiempo esta actitud? La influencia oculta de los condicionamientos de género permitió que esta desvalorización de la mujer fuera percibida como normal, y orientó a exégetas y lectores sencillos por igual a aceptar que la jerarquía del patriarcado debiera ser reproducida en la Iglesia. Por otro lado, la falta de importancia que la sociedad patriarcal tradicionalmente ha otorgado a las relaciones interpersonales ha tornado insignificantes, invisibles aun, las relaciones personales que Pablo sostuvo con las mujeres. Esta praxis no se ha tomado mucho en cuenta como criterio hermenéutico frente a este texto.

1. ¿Qué contribuye la óptica de género a la interpretación suya de Ga 3.28? ¿Es compartida esta interpretación por su comunidad eclesial? ¿Cómo influye este texto en el cuadro que usted se forma de Pablo?
2. Con base en su lectura y reflexión sobre los textos de 1 Corintios, ¿a qué conclusiones llega respecto a la actitud de Pablo hacia las mujeres?

Bibliografía de consulta

R. Aguirre. *Del movimiento de Jesús a la iglesia primitiva*, pp.

¹¹ Ver D. L. Balch, *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter* (Chico, CA: Scholars, 1981), pp. 21-62. Cp. E. S. Fiorenza, *En memoria de ella* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989), pp. 307-313; R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1987), pp. 93-105.

184-190.

- I. Foulkes. "Conflictos en Corinto: las mujeres en un iglesia primitiva", *RIBLA* #15 (1993), pp. 107-122.
- E. Schüssler Fiorenza. *En memoria de ella*, pp. 253-292.
- E. Tamez. "Pautas hermenéuticas para comprender Gálatas 3.28 y 1 Corintios 14.34", *RIBLA* #15 (1993), pp. 9-18.

3.3. Los códigos domésticos

Entre los varios criterios que se emplean para determinar si las cartas a los Efesios y Colosenses proceden de Pablo o si representan una escuela posterior, proponemos que se considere la compatibilidad o no de los códigos domésticos con la praxis paulina que hemos visto en Rm 16 y Flp 4. En Ef. 5.21—6.9 y Col 3.18—4.5 se retoman las conocidas instrucciones de los filósofos griegos sobre las relaciones asimétricas que debían regir dentro de aquella unidad de convivencia y de producción llamada la "casa" (*oikos, oikia*). Durante casi un milenio a partir del siglo IV a.C., los tratados de filosofía política incluían extensas secciones dedicadas a los temas (*topoi*) del gobierno del estado, la ciudad y la unidad socio-económica básica, la "casa".¹¹ En ésta se señalaban tres pares de actores sociales ligados por una relación de superior a inferior: esposo/esposa, amos/esclavos, padres/hijos. El autor de las cartas a las iglesias de Efeso y Colosas adaptó estos códigos morales a la comunidad cristiana e instó a su cumplimiento. ¿La relación entre esposa y esposo trazada ahí refleja el carácter de Pablo tal como lo hemos percibido a través de sus relaciones con amigas y colegas mujeres? En primer lugar, examinemos el código cristianizado tal como aparece en Efesios.

El trozo sobre los cónyuges, Ef. 5.21-33, aparece encabezado por una exhortación general que de alguna manera habrá de reflejarse en todo lo que sigue: "someteos los unos a los otros". Los vv. 22 y 33b, sobre la sumisión de la esposa y su respeto hacia el marido, forman el marco general del texto, y representan lo común y corriente de un código doméstico. Un primer apartado (vv. 23-24) desarrolla un poco esta idea tradicional pero con lenguaje que siembra cierta inquietud: el modelo para la relación entre los esposos es la relación entre Cristo y la iglesia. De hecho se insiste en los vv. 25-27 que aquella "cabeza", modelo para el esposo, no ejerce una dominación sino que se entrega a sí misma para potenciar a la otra parte. En la cristianización del código doméstico, es solamente así que el varón demuestra su calidad de "cabeza" del



matrimonio, es decir, su calidad de fuente, origen y sustento de la unión tal como se conocía en la antigüedad. En el otro apartado, vv. 28-33a, se insta al esposo a amar de tal forma a la esposa que se identifique plenamente con ella y la promocióne en todo.

Aunque podemos percibir aquí el germen de una subversión de la ética dominante, este discurso no apunta a dismantelar el patriarcalismo. Por el contrario, este texto se ha tomado para consagrar una relación jerárquica dentro del matrimonio, típica de las relaciones asimétricas exigidas por la sociedad patriarcal. De hecho, la presencia de estas instrucciones en una carta cristiana bien puede obedecer a un motivo apologético: el movimiento cristiano tenía que defenderse ante la acusación de ser una religión subversiva, ya que las autoridades civiles siempre se mostraban sospechosas de cualquier grupo que promovía una alteración en las relaciones de poder dentro de la sociedad.

Si se superaran todos los otros problemas en torno a una procedencia paulina para estas cartas, ¿qué pasaría al aplicarles el criterio de consonancia con la actitud de Pablo hacia sus amigas y colegas

¹² R. C. y C. C. Kroeger procuran darle un sentido a este texto que concuerde con Pablo y su manifiesto en Gá 3.28. Según su interpretación del ambiente religioso de Asia Menor, las comunidades cristianas se encontraban infiltradas por personas que propagaban creencias en torno a diosas como la Gran Madre, Cibele o Demeter, así como una incipiente doctrina gnóstico-judía que privilegiaba a la mujer como el origen de todo lo existente, incluido el varón. Con base en documentos griegos de la época los Kroeger sugieren que el verbo *authentēin* en 1 Ti. 2.12 (traducido comúnmente “ejercer dominio sobre” o “imponerse a”), se refiere a este contexto religioso y debe traducirse como sigue: “no permito a la mujer enseñar ni representarse como el origen del hombre...”. Luego el autor de la carta cita el relato de Génesis con el fin de corregir esta aberración doctrinal de parte de las mujeres. Esta hipótesis procura liberar al autor de la acusación de ser un misógino dedicado a instaurar un rígido patriarcalismo en la iglesia. Cp. *I Suffer Not a Woman: Rethinking 1 Timothy 2.11-15 in Light of Ancient Evidence* (Grand Rapids: Baker, 1992), pp. 79-104.

mujeres? A primera vista concluiríamos que *Reflexión #4* apoco
concuerta esta enseñanza jerarquizante con la mutualidad entre los
esposos que Pablo promueve en 1 Corintios 7. Pero, se podría insistir, la
realidad del mundo grecorromano era compleja y la situación concreta de
las iglesias evolucionaba, hasta el punto de exigir, en un momento más
tardío, una táctica misionera distinta, con cierta dosis de apologética
social. Todo esto podría afectar la consecuencia entre praxis y discurso.
Lo que queda evidente, sin embargo, es que este discurso choca con el
Pablo de las amistades con mujeres independientes y activas en la lucha
por la extensión del cristianismo.

3.4. Las cartas pastorales

En las cartas pastorales el texto más tajante en relación con las
mujeres, 1 Tm 2.9-15, ha sido objetado y denunciado por muchas/os
intérpretes que abogan por una iglesia que integre a mujeres y hombres
en igualdad de condiciones, como reflejo de su unidad en Cristo
expresada en el bautismo. El autor de 1 Ti define ontológicamente a “la
mujer” (en forma genérica, es decir, toda mujer) como una transgresora
engañada, a diferencia de Adán, quien “no fue engañado”. Esta condena
de la mujer por ocupar el primer lugar en el pecado se complementa con
su desvalorización por ocupar el último lugar en la creación. Este
razonamiento contradice en forma flagrante el principio enunciado en Ga
3.28. La exclusión de las mujeres de la docencia y el liderazgo en la
iglesia, respaldada por esta argumentación, riñe con la aprobación dada a
las mujeres profetas y otras que hacían uso de la palabra en el culto (1 Co
11.2-16). No hay coherencia entre este discurso y la praxis de Pablo, y
este hecho provee un elemento importante en la determinación del autor
de la carta.¹²

1. En su comunidad eclesial, ¿cómo se define la relación entre Pablo y estos textos?
2. ¿De cuáles maneras distintas se refleja el condicionamiento de género en las diferentes lecturas que se hacen de estos textos?
3. ¿Cuáles son las opciones que usted y su comunidad consideran válidas para la interpretación de estos textos... a) como paulinas; b) como no paulinas? ¿Cómo es el carácter de Pablo que emerge de las distintas opciones?

Bibliografía de consulta

- R. Aguirre. *Del movimiento de Jesús a la iglesia primitiva*, pp. 93-126.
- E. Schüssler Fiorenza. *En memoria de ella*, pp. 293-338.
- I. Foulkes. “La mujer y su marginación en el culto: 1 Timoteo 2.9-15”, *Antología: Pastoral de la mujer* (San José: SEBILA, 1984), pp. 60-65.

4. “Haz lo que digo y también lo que hago”

Lo que Pablo hizo — comportarse como compañero entusiasta de colegas mujeres — clama tan fuerte que tenemos que escuchar lo que Pablo dijo con un oído bien afinado. Para facilitar el desarrollo de esta nueva manera de escuchar, hemos tomado conciencia del condicionamiento de género que ha producido en la iglesia una sordera secular en torno al ser y hacer de las mujeres. Si tanto los hombres como las mujeres logramos otorgarles a las relaciones interpersonales el valor que ameritan, oiremos con más claridad el testimonio de vida de una persona como Pablo, y tendremos más posibilidad de interpretar su discurso teológico. En su praxis personal Pablo realizó en buena medida el principio que enunció en Ga 3.28, como lo hizo también en sus consejos a las iglesias de Corinto y Filipos. Podía decir en buena conciencia: “haz lo que digo, porque concuerda con lo que hago”. En cambio las cartas a Efeso y Colosas parecen truncar la trayectoria de mutualidad e igualdad que parte no solamente de Pablo sino del mismo Jesús, a quien Pablo afirma imitar (1 Co 11.1). El cultivo de una nueva relación entre mujeres y hombres pierde impulso aquí, y los códigos domésticos no reflejan la práctica de Pablo. Para hacer lo que dicen estas cartas, habría que desoír lo que Pablo hacía. La trayectoria impulsada por Pablo en Gálatas queda bloqueada y vuelta hacia atrás en el discurso de 1 Tm 2.9-15, que expresa una actitud hostil hacia el mismo ser de la mujer a la vez que impone severas restricciones a sus actividades. Una hermenéutica consciente de la importancia de las relaciones interpersonales para una adecuada expresión de la fe discierne aquí una etapa del pensamiento de la iglesia que hoy hay que superar para recuperar al Pablo de las cartas recibidas por las iglesias de Galacia, Corinto, Roma y Filipos. Estas nos revelan a Pablo como un militante de la fe que, lejos de ser un misógino, se mostró complacido con el compañerismo de mujeres que luchaban arduamente dentro del mismo movimiento.

Irene Foulkes
Apartado 901
1000 - San José
Costa Rica