

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 55

Deuteropaulinas: ¿un cuerpo extraño en el cuerpo paulino?



QUITO, ECUADOR

2006/3



Contenido

MARGA J. STRÖHER. Presentación	5
LEIF VAAGE. <i>El cuerpo paulino - Un débil fuerte y el poder debilitante</i>	7
EDIBERTO LÓPEZ. <i>Una introducción a II de Tesalonicenses</i>	12
PEDRO LIMA VASCONCELLOS. <i>Colosenses y Efesios – Desdoblamientos de la tradición paulina</i>	17
FLÁVIO SCHMITT. <i>El misterio del Misterio en la carta a los Efesios</i>	24
CRISTINA CONTI. <i>Introducción a las epístolas pastorales</i>	29
ELSA TAMEZ. <i>Visibilidad, exclusión y control de las mujeres en la Primera carta a Timoteo</i>	35
IRENE FOULKES. <i>Los códigos de deberes domésticos en Colosenses 3,18-4,1 y Efesios 5,22-6,9 – Estrategias persuasivas, reacciones provocadas</i>	41
MARGA J. STRÖHER. <i>Eclesiologías en conflictos en las deutedopaulinas – El caso de las Cartas pastorales</i>	63
CLEMILDO ANACLETO DA SILVA. <i>Tolerancia e intolerancia entre los grupos sociales, en Timoteo y en Tito</i>	76
NÉSTOR O. MÍGUEZ. <i>La tercera generación y los esclavos</i>	85
DIANA ROCCO TEDESCO. <i>Los cristianismos perdidos</i>	93
Reseña	
— Elsa Tamez, <i>Luchas de poder en los orígenes del cristianismo - Un estudio de la 1ª Carta a Timoteo</i> , San José/Costa Rica, DEI, 2004	103

Presentación

Trabajar los escritos llamados *deuteropaulinos* nos pone siempre en la encrucijada de una discusión respecto al cuerpo paulino. En último término, ¿qué cuerpo es ese y cuál es su dinámica? ¿Ese cuerpo es parte de una unidad o es un cuerpo extraño, dentro del cuerpo paulino? Si no están vinculados a textos pertenecientes al círculo del Pablo histórico, de cualquier forma son textos que pertenecen a una experiencia histórica particular. Son, igualmente, textos representativos de la historia cristiana, fueron producidos y dirigidos a determinadas comunidades, fueron leídos y reflexionados, motivaron acciones comunitarias y misioneras, alimentaron espiritualmente, ejercieron influencia, produjeron discusiones y disputas, provocaron desconcierto y generaron resistencia en las comunidades, independientemente de quien lo haya escrito. No tomar en cuenta las peculiaridades de estos textos, del contexto en que se generaron, la situación de las comunidades, las motivaciones y las tensiones que se produjeron, dificultaría su comprensión. Invitamos a los lectores y lectoras a superar la discusión entre lo canónico y la autenticidad paulina, que llega al punto de creer que una autoridad paulina que los legitima, es una autoridad segura; invitamos a preguntarnos por los desafíos que presentan estos textos, por las disconformidades que producen y por los sentidos de vida a los que nos remiten. Esas fueron las motivaciones y las tensiones que acompañaron a los autores que fueron desafiados a escribir sobre los escritos *deuteropaulinos*.

Hemos optado por ofrecer, en la primera parte de este número, ensayos introductorios a las cartas, lo que nos ayudará a localizar los textos en la perspectiva más temática de este número. Leif Vaage nos presenta un valioso artículo en el que ofrece una discusión sobre el lugar de los escritos deuteropaulinos y sobre los criterios hermenéuticos, para comprender estos textos dentro del conjunto del cuerpo paulino. Ediberto López apunta a las controversias histórico-literarias en torno a la Segunda a los Tesalonicenses. Pedro Lima Vasconcellos enfatiza en las Cartas a los Colosenses y Efesios, como desdoblamientos de la tradición paulina, en tanto que Flavio Schmitt se aproxima a la Carta a los Efesios, buscando entender la imagen de Cristo que revela esa carta, como una forma de empoderamiento para los militantes cristianos frente a las circunstancias adversas en la cotidianidad. Y, Cristina Conti hace una introducción a los aspectos literarios, lingüísticos y teológicos de las Cartas Pastorales (1 y 2 de Timoteo y Tito).

Elsa Tamez, en su ensayo, intenta mostrar la visibilidad, la exclusión y el control de las mujeres en el contexto de las luchas de poder en la Primera carta de Timoteo. Irene Foulkes se preocupa de presentar un ensayo sobre *los códigos de deberes domésticos* de Colosenses, preguntándose por los impactos suscitados en sus primeras lectoras y lectores y su repercusión en contextos posteriores como el de la esclavitud en los Estados Unidos en el siglo XIX, y las posibles respuestas en el contexto de América Latina hoy. El texto de Marga J. Ströher presenta elementos de eclesiología reflejados en las Cartas Pastorales, de manera particular en la Primera de Timoteo, destacando las perspectivas eclesiológicas en tensión o conflicto, dada la diversidad de comprensión sobre lo que era la Iglesia en ese contexto. Clemildo Anacleto da Silva hace un interesante análisis de las Cartas a Timoteo y Tito respecto al tema, actual y pertinente, de la tolerancia y la intolerancia, a partir de las disputas de poder y de control de la enseñanza, que en las orientaciones del autor de las Cartas son definidas como “la verdad”. Néstor O. Miguez apunta a los dilemas prácticos y de institucionalización de las comunidades de la tercera generación, y de la situación de los esclavos en el contexto de las familias cristianas. Por fin, Diana Rocco Tudesco nos conduce a la diversidad de experiencias del cristianismo del Asia Menor, marcado por un expresivo liderazgo femenino y por la horizontalidad del poder en la comunidad.

Deseamos que las reflexiones presentadas en este número contribuyan a una relectura de estos textos desafiantes, y que sus partes *duras* sean enfrentadas con firmeza para que no se conviertan en textos que opriman y esclavizen.

Marga J.Ströher
marga@est.com.br

El cuerpo paulino

Un débil fuerte y el poder debilitante

Resumen

Trabajar el cuerpo paulino es siempre tarea doble. Por un lado, se trata de profundizar en el testimonio literario del conjunto de catorce textos ligados a la figura de Pablo y, por el otro lado, de reencontrarse con la persona histórica que estos textos representarían. En este artículo, se hacen tres propuestas claves para darle relectura a los textos deuteropaulinos dentro del *corpus paulinum*: i) dejar al lado el libro de los Hechos debido a la tradición de los manuscritos bíblicos; ii) no seguir pensando en el Pablo histórico, en base a los textos auténticos, como "hombre fuerte" desde el comienzo de su andar apostólico sino como alguien mucho más débil y vulnerable socialmente; y iii) criticar los deuteropaulinos como prolongación del mismo debate no resuelto que estos textos representaron originalmente.

Abstract

Reading the *corpus paulinum* always has two sides. On the one hand, there is the task of describing, both individually and together, the canonical collection of fourteen writings associated with the figure of Paul. On the other hand, there is the social memory these texts enshrine and occasion of the historical person whose vulnerable body once was Paul. In this article, three considerations are deemed crucial for rereading the Deuteropauline writings within the *corpus paulinum*: i) the exclusion of Acts from the field of interpretation, principally on the basis of the manuscript tradition; ii) a revision of the prevailing image of the apostle Paul as effectively a "strong" man instead of someone socially weak and vulnerable on the basis of the authentic letters; and iii) contemporary critique of the Deuteropauline writings as an extension of the unresolved debate they originally represent.

El cuerpo paulino se refiere, en primer lugar, al conjunto textual que, en la tradición de los manuscritos bíblicos, habrá contenido los catorce escritos que son las cartas a los Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses, 1 y 2 Tesalonicenses, 1 y 2 Timoteo, Tito, Filemón, y Hebreos. El mismo término (*corpus paulinum*) también podría referirse a todo lo que era el apóstol histórico en su aspecto físico, es decir, el ser humano como tal. El segundo sentido todavía tendrá vigencia como trasfondo utópico de nuestra lectura del texto bíblico, como la voz subalterna que suena dentro del discurso canónico a nombre de Pablo.

Trabajar el cuerpo paulino es siempre tarea doble. Por un lado, se trata de profundizar en el testimonio literario de un conjunto de textos específicos y, por el otro lado, de reencontrarse con la persona histórica que estos textos representarían. Insisto en esta doble tarea. No trabajar la particularidad de cada uno de los textos que integran el cuerpo paulino más la particularidad del conjunto mismo significaría no tomar en serio todo lo que constituye esta tradición cristiana primitiva. Como lectura bíblica no sería una interpretación muy exegética o científica. Asimismo, no trabajar la cuestión de quién es el sujeto histórico que se asoma en cada uno de estos textos, sería no tomar en serio el hecho de que todos son textos muy personales (o, en el caso de Hebreos, un texto personalizado), cuya autoridad o razón de ser depende casi exclusivamente de quién habla aquí. Aunque sean textos canónicos, no dejan de ser explícitamente ligados a la figura de una sola persona llamada "Pablo".¹

¹ Cf. N. A. Dahl, "The Particularity of the Pauline Epistles as a Problem in the Ancient Church", en *Neotestamentica et Patristica* (Festschrift O. Cullmann), Leiden: Brill, 1962, p.261-271.

Insisto en esta tarea doble, porque me parece que la gran mayoría de los estudios sobre los escritos paulinos no se fijan ni en el conjunto canónico, del cual forma parte cada uno de estos textos, ni en el sujeto histórico que sería su horizonte o trasfondo socio-político, sino que típicamente son lecturas demasiado parciales en el peor sentido de la palabra. No confiesan, en otras palabras, el interés ideológico subyacente ni explican el por qué metodológico de sus silencios o sus posturas preferidas. Lo que suele presentarse como lectura crítica del cuerpo paulino selecciona, primero, un número reducido de todos los textos que integran el conjunto canónico como lo más auténtico para, después, unirlos todos en un solo paquete, haciendo de ellos un testimonio demasiado unificado, sin movimiento o indicio alguno de vulnerabilidad verdadera.

A nombre del Pablo verdadero, no se ha leído todo lo que es el cuerpo paulino canónico ni se ha investigado muy profundamente el cuerpo paulino histórico, lo cual implicaría una lectura del texto desde la debilidad de su autor de carne y hueso. No sorprende, pues, que en la lectura más típica o generalizada del cuerpo paulino el resultado ha sido ni chicha ni limonada sino un cóctel idealista: en base a una selección reducida de textos llamados "auténticos" se viene levantando una imagen del apóstol cada vez más coherente, erudito, "limpio" de toda rareza e impertinencia.

Hacia una lectura más responsable y satisfactoria del cuerpo paulino, incluso los textos deuteropaulinos, es imprescindible, desde mi punto de vista, no confundir lo que nos cuenta el libro de los Hechos sobre Pablo con el testimonio del *corpus paulinum*. Por lo menos, sería muy importante, para permitir otra lectura del cuerpo paulino, no seguir tomando el libro de los Hechos como tipo "suplemento" al *corpus paulinum* sino más bien como "complemento" o algo agregado al cuerpo paulino. Pues, en la tradición de los manuscritos bíblicos, el libro de los Hechos nunca fue transmitido (hasta una época bastante tardía) junto con los catorce textos que integran el *corpus paulinum* sino que siempre fue con los llamados escritos católicos que son las cartas de Santiago, 1-2 Pedro, Judas, y 1-3 Juan. A nivel de los manuscritos bíblicos, el libro de los Hechos no forma parte del testimonio hecho a nombre de Pablo sino que pertenece al conjunto relacionado con los llamados "pilares" de la iglesia en Jerusalén (Gál 2,9), que son Santiago, Pedro, y Juan. El cuerpo paulino y el libro de los Hechos no son, pues, del mismo "bloque" tradicional.²

Una comparación más detallada entre los dos textos constataría esta afirmación. Por ejemplo, en el cuerpo paulino se insiste en que Pablo fuese un apóstol o se lo toma por evidente. En cambio, a pesar de darle mucha importancia a Pablo en los orígenes del cristianismo, el libro de los Hechos no lo incluye entre los catorce hombres que este texto reconoce como los únicos aptos para ser "los" verdaderos "apóstoles".³ Además, en el cuerpo paulino no hay evidencia alguna del supuesto método misionero que el libro de los Hechos dice que era típico de Pablo, el que es acercarse primero a la sinagoga local en una ciudad nueva para ahí compartir las buenas nuevas de Jesús. Los datos biográficos sobre Pablo que juegan un papel importante en la narrativa de los Hechos – que Pablo antes se llamaba con nombre judío, Saulo; que había nacido en Tarso de Asia Menor; que fue educado en la escuela del fariseo Gamaliel en Jerusalén; que se convirtió en cristiano por una experiencia muy dramática mientras se dirigía a Damasco encargado por las autoridades en Jerusalén de seguir persiguiendo a los "que fueran del Camino" allá; que era ciudadano romano, etcetera – no encuentran eco en el cuerpo paulino (auténtico).⁴

² Véase David Trobisch, *Paul's Letter Collection: Tracing the Origins*, Minneapolis: Fortress, 1994, p.10.

³ Son los 12 hombres llamados por Jesús mismo – 1 que era Judas + (2-1) que son José, llamado Barsaba, por sobre nombre, Justo, y Matías, según Hechos 1,23. Cf. Hechos 14,4.14, donde el autor parece haberse olvidado de su propio criterio en 1,21-22.

⁴ Cf. John Knox, *Chapters in a Life of Paul: Revised Edition*, Douglas R.A. Hare (editor), Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987, p.19.

No sería difícil seguir por este camino, notando otros aspectos del libro de los Hechos que no concuerdan con el testimonio del cuerpo paulino. Por eso, pienso que lo mejor será, metodológicamente, no seguir confundiendo estas dos tradiciones, bien distintas, en nuestra lectura de cualquier texto del *corpus paulinum*. La consecuencia más importante de esta separación metodológica será, para una lectura de los textos auténticos tanto como de los deuteropaulinos, no tomar fuera del cuerpo paulino el marco de interpretación, por lo menos cuando se trata del sentido originario de cualquiera de estos escritos. Lo difícil que es mantener esta separación metodológica se debe al deseo canónico – o, mejor dicho, el esfuerzo de la lectura dogmática del texto canónico – por juntar los dos en un solo discurso, como si no fueran realmente posturas antagónicas. No obstante, desde mi punto de vista vale más entender el espacio canónico como espacio de discrepancia, donde confluyen todas las sangres de los pueblos cristianos originarios. El cuerpo paulino será uno de esos pueblos, dentro del cual tampoco todo iba en una sola línea.

Al tratarse de los textos deuteropaulinos – los que son (en orden de creciente probabilidad) 2 Tesalonicenses, Colosenses, 2 Timoteo, Efesios, Tito, 1 Timoteo, Hebreos – creo que juega un papel determinante la imagen de Pablo que se encuentra en los textos auténticos. Esta imagen, de nuevo, sólo será la de los Hechos, si no cuidamos de la separación metodológica en que he insistido tanto. Porque si el Pablo histórico, cuya voz se escucha en los textos auténticos, y el Pablo de los Hechos son vistos como más o menos el mismo Pablo, ya no quedará remedio para entender el discurso de los deuteropaulinos sino que dentro del mismo marco.⁵

Una relectura de los deuteropaulinos depende, pues, de una relectura de los textos auténticos. Por lo menos, hay que prescindir del modelo de Pablo tradicional como siempre el “hombre fuerte”, erudito y noble, desde el comienzo de su andar apostólico, que es, repito, la imagen de Pablo que promueve el libro de los Hechos y que todavía predomina en la ciencia bíblica. Lo importante de trabajar con otro modelo del Pablo histórico, más débil y vulnerable, para una relectura de los deuteropaulinos sería que los hiciera, en primer lugar, una suerte de respuesta, o recepción, al “débil fuerte” que fuese el testimonio paulino originario. El debate que se retoma en los deuteropaulinos será, pues, ¿qué hacer con este cuerpo paulino – el mensaje y el mensajero, su evangelio y los escritos que llevan este nombre – tan atrevido y socialmente vergonzoso?

Socialmente vergonzoso era el cuerpo paulino histórico, porque no cuadraba, como presencia apostólica, en los esquemas de liderazgo de la normalidad dominante (tanto antigua como moderna). Las cartas auténticas de Pablo no son tratados que brillan por su elocuencia y su erudición. Han sido leídas con frecuencia como si lo fueran, pero esta interpretación se debe, una vez más, a la imagen de su autor tomada de otro lugar.

Puede que las cartas auténticas hayan sido “duras y fuertes” (2Cor 10,10) para sus primeros lectores, y que su estilo literario no sea tan bajo como el de los papiros común y corrientes, pero estas cartas fueron escritas, más probablemente, no por Pablo mismo sino por otra persona, tipo secretario o escribano (véase Rm 16,22; también la “firma” del apóstol en 1Cor 16,21; Fl 19; Gl 6,11).⁶ En 2Cor 11,6, Pablo admite no tener nada de formación esco-

⁵ Por eso me parece que ha resultado tan difícil encontrar “salida” ante los conocidos “textos de terror” que con frecuencia se dan en los deuteropaulinos. Sin otro punto de partida, es decir, sin otra imagen de Pablo que no fuese la de los Hechos, pienso que la lectura de los deuteropaulinos tendrá que seguir presa de una visión demasiado acomodada a la realidad dominante, que es, a mi modo de ver, la visión que recibimos, por lo menos a nivel de su redacción final, en el libro de los Hechos y en el evangelio de Lucas. Pablo Richard tiene otro punto de vista sobre estos escritos, pero todavía no me convence. Cf. Pablo Richard, *El movimiento de Jesús antes de la iglesia - Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles*, San José/Costa Rica: DEI, 1998; idem, “El evangelio de Lucas - Estructura y claves para una interpretación global del evangelio”, en *RIBLA*, vol.44, 2003, p.7-31.

⁶ Véase R.N. Longenecker, “Ancient Amanuenses and the Pauline Epistles”, en *New Dimensions in New Testament Studies*, R.N. Longenecker y M.C. Tenny (editores), Grand Rapids: Zondervan, 1974, p.281-297; E.R. Richards, *The Secretary in the Letters of Paul*, Tübingen: Mohr [Siebeck], 1991.

lar (*ei de kai idiôtês tô logô*). Esta afirmación no nos debe sorprender, pues trabajaba como obrero artesanal o “mano de obra” (véase 1Cor 4,12; también 1Ts 2,9).⁷ Además, había sido maltratado más de una vez, según nos cuenta, en formas humillantes, lo cual simplemente no era posible para un “señor” del mundo mediterráneo antiguo.⁸

Sin hablar de la cárcel, desde la cual se mandaron las cartas a los filipenses y a Filemón, Pablo dice, en 2Cor 11,24, en medio de un largo listado de dificultades y penas, que “cinco veces los judíos me condenaron a los treinta y nueve azotes.” Quiere decir que no solamente había sufrido cinco veces un castigo generalmente reservado para los esclavos sino que también en su propia carne llevaba las cicatrices que lo harían ante los demás, en su propio cuerpo, equivalente a cualquier otro esclavo desaprobado.⁹

Cuando busca recibir, por medio de su carta a los romanos, la posibilidad de entrada en su comunidad y, al final de la carta, su apoyo por un viaje hasta España, es casi predecible lo que el pobrecito “menor de todos los apóstoles” (1Cor 15,9) tiene que admitir como su estado actual, que “ya no tengo lugar en estas regiones” (Rm 15,23: *nyni de mêketi topon ejôn en tois klimasi toutois*). De hecho, en ninguna de las cartas auténticas habla Pablo desde una realidad muy estable sino todo lo contrario. En cada una de estas cartas – salvo, quizás, en 1Tesalonicenses, aunque esa carta también tiene un trasfondo de separación forzada e inseguridad apostólica – Pablo intenta interpelarse con la vida de una comunidad cristiana primitiva desde una situación, tanto personal como social, bastante precaria. Lo impresionante de las cartas auténticas es que no se dejara callar a pesar de esta precariedad.

De ahí, de hecho, lo atrevido que es el mismo cuerpo paulino, porque a pesar de todo lo despreciado que puede haber encarnado Pablo como persona, insistía en que, desde tal cuerpo y ubicación social, se diera a conocer algo imprescindible para la vida. Todo lo que dice Pablo en los textos auténticos sobre el poder divino manifestado a través de su debilidad, tiene que ver con esta convicción de que la misma debilidad, es decir, su experiencia de marginalidad, de maltrato, de menosprecio, no haya sido simplemente eso.

En este caso, los deuteropaulinos no fueron textos escritos con base en una tradición paulina ya establecida e imponente sino que, más bien, representarían un intento para darle seguimiento, abriéndole otro espacio social, a un impulso evangelizador que, en sus orígenes, casi no cabía por doquier. Desde los restos literarios de un apóstol marginal, un excluido que se sentía cada vez más desechado, se recibió un llamado, una promesa, un desafío que animaba conocer a Dios y aprender a gozar de la vida de otro modo.¹⁰

Ahora bien, llegando a otro momento y probablemente a otros lugares, la pregunta se volvía, ¿cómo hacer realidad a esta postura paulina en medio de un diario vivir que ya no era el del Pablo histórico? En medio de un mundo, donde la normalidad de siempre parecía instalarse para siempre. Estoy pensando particularmente en las cartas pastorales a Timoteo y a Tito, pero no solamente en ellas. También en 2Tesalonicenses y en Colosenses se trata de temas del diario vivir – el trabajo, los tiempos, el orden público, o sea, cósmico, el hogar – y cómo entender el discurso paulino sobre el futuro, la vida en Cristo, las relaciones sociales referido a estos temas.¹¹

⁷ Sobre la “mala imagen” que habrá tenido el trabajo manual en el mundo mediterráneo antiguo, véase Ronald F. Hock, *The Social Context of Paul's Ministry: Tentmaking and Apostleship*, Philadelphia: Fortress, 1980, p.35-36.

⁸ Véase J. Larson, “Paul's Masculinity”, en *Journal of Biblical Literature*, vol.123/1, 2004, p.85-97.

⁹ Véase J. Glancey, “Boasting of Beatings: 2 Corinthians 11,23-25”, en *Journal of Biblical Literature*, vol.123/1, 2004, p.99-135.

¹⁰ Las cartas auténticas, de nuevo, hablan principalmente de eso, aunque también estén repletas de los pleitos y las ansias de su autor histórico. No obstante, su razón de ser no es sino la de seguir abogando por un evangelio a favor de los cuerpos que no contaban en la normalidad dominante de un mundo cuyo esquema “se va descomponiendo” (1Cor 7,31).

¹¹ En cuanto a Efesios y a Hebreos el interés responsable por su elaboración o inclusión dentro del cuerpo paulino parece mucho más una cuestión ideológica.

En los deuteropaulinos, a nombre de Pablo se intentó darle prolongación al proyecto que Pablo había lanzado o, mejor dicho, que se había lanzado por medio de Pablo como *leitourgon Christou lêsou eis ta ethnê, hierourgounta to euaggelion tou theou, hina genêtai hê prosfora tôn ethnôn euprosdektos, hêgiasmenê en pneumatî hagiô* (Rm 15,16).

De ahí, me parece, lo complicado que es la lectura de los deuteropaulinos. Porque el Pablo que habla en los deuteropaulinos, digamos, por honrar a su memoria, termina siendo no un débil fuerte sino un poder debilitante.

Es evidente que los escritos deuteropaulinos con frecuencia decepcionan por la respuesta que dan al desafío que recibieron de la tradición paulina originaria. No hay que callarse ante tal decepción, por supuesto, sino que vale criticarlos. Pero vale más, me parece, criticarlos desde dentro del mismo proyecto que también ellos tuvieron, el de darle seguimiento a la atrevida esperanza del Pablo histórico. Esta esperanza, de nuevo, era la de encontrarnos profundamente revalorados y específicamente a los que actualmente se conocen sin valor alguno en la normalidad dominante, los que no son "ni cultos ni pudientes ni de familia noble" sino "gente común y despreciada" (1Cor. 1,26-28).

Habría que entrar en debate, pues, con los deuteropaulinos, compartiendo con ellos el mismo afán de sacar adelante la herencia paulina, disputando con ellos su propuesta de relectura cuando, en muchos cuerpos, se ha hecho evidente que lo que proponen los deuteropaulinos no nos ha llevado a lo que pretendían procurar.

De hecho, los escritos deuteropaulinos dejan ver que no fueron los únicos que, en aquel entonces, intentaban "actualizar" la tradición paulina originaria. Por ejemplo, en 1Timoteo 5,3-16 se vislumbra un movimiento de mujeres llamadas "viudas," cuyo actuar y – se supone – también su forma de pensar no le gustaban nada al autor de la epístola. Sin embargo, en base a la descripción que hace de ellas el mismo autor, pero desde una óptica más abierta o menos juzgada parecería que este movimiento no hiciera nada sino tomar muy al pecho los consejos del Pablo histórico, por ejemplo, en 1Corintios 7.¹² Lo que atestigua 1Timoteo 5,3-16 es, en primer lugar, el debate muy fuerte interno de la tradición paulina sobre cómo llevar a la práctica esta "memoria peligrosa".

En nuestra relectura de los deuteropaulinos habría que retomar este mismo debate fuerte interno de la tradición paulina, para que tanto el texto como nosotros y especialmente nosotras no quedemos ni el uno ni la otra como cuerpos debilitados por formas falsas del poder sino que fuertes porque todavía en disputa.

Leif E. Vaage
75 Queen's Park Crescent E.
Toronto, Ontario M5S 1K7
Canadá
leif.vaage@utoronto.ca

¹² Cf. Dennis Ronald Macdonald, *The Legend and the Apostle - The Battle for Paul in Story and Canon*, Philadelphia: Westminster, 1983.

Una introducción a II de Tesalonicenses

Resumen

En este texto se plantea los asuntos sobre quién escribió 2 de Tesalonicenses, cuándo se escribió y a quién se dirigió. El autor discute los lados de la controversia histórica y literaria apuntando a que, este texto se relaciona con la destrucción del templo de Jerusalén en las cercanías al año 70 d.C.

Abstract

This short essay addresses the issue of the author of II Thessalonians, the date and the audience. López states that II Thessalonians probably is among the earliest works of the disciples of Paul, shortly after the destruction of Jerusalem.

¿Quién escribió 2 de Tesalonicenses? ¿Cuándo se escribió? ¿A quién se dirigió?

2 de Tesalonicenses es un documento que ha sido traído a la discusión en la academia porque es uno de esos libros que han parecido dudosos para muchos eruditos. Lo que se ha cuestionado es si es un documento auténtico de Pablo o una carta de los discípulos de Pablo. Por lo tanto, los asuntos medulares sobre II de Tesalonicenses están relacionados al asunto de la autenticidad del autor. Uno de los argumentos que se ha usado como punto de contienda a favor o en contra de la autoría por Pablo es el asunto de la escatología de la carta y específicamente el capítulo 2 de esta carta.

¿Quién escribió II de Tesalonicenses?

El pleito sobre el autor de II de Tesalonicenses ha sido un asunto medular en la historia de la investigación de esta carta desde principios del siglo XIX. La sospecha de que II Tesalonicenses no fuera un documento escrito por el apóstol Pablo ya salió a relucir en el 1801 por J. E. C. Schmidt. Esta teoría fue subsecuentemente desarrollada por Wilhem Wrede a principios del siglo XX. La razón principal de estos eruditos para plantear la naturaleza deutero-paulina de II de Tesalonicenses era, esencialmente, la diferencia entre la escatología paulina y el itinerario apocalíptico explicando el retraso de la parusía (en II de Ts 2). El problema reside en la contradicción entre la apocalíptica inminente de Pablo en I de Ts 4.13ss, donde el apóstol se incluye entre los vivientes en el momento de la venida de Cristo, y la posición de II de Tesalonicenses capítulo 2, donde se pospone la venida de Cristo a un evento luego de un itinerario apocalíptico en el futuro incierto.

Otro argumento que ha sido utilizado por los eruditos para cuestionar la autenticidad paulina de II de Tesalonicenses es, la semejanza entre esta carta y I de Tesalonicenses. Todo el contenido de II de Tesalonicenses, aparte de 1,5-10 y 2,1-12, se encuentran en I de Tesalonicenses, en ocasiones, palabra por palabra. Algunas áreas comunes que se han explicado como una imitación de parte del autor de II de Tesalonicenses copiando casi en forma de plagio a I de Tesalonicenses incluyen: (1) las mismas formulas introductorias, (2) la doble acción de gracias (1Tes 1,2; 2,13 y 2Tes 1,3; 2,13), (3) la fórmula de bendición que pide a Dios Padre y al Señor Jesucristo que fortalezca los corazones de los tesalonicenses (1Tes 3,11-13 y 2Tes 2,16-17), (4) 2Tes 3,8 repite casi al pie de la letra a 1Tes 2,9 sobre el trabajo de Pablo noche y día, (5) a esto le debemos añadir las semejanzas de vocabulario. Wrede era de la opinión que esta similitud entre ambas cartas implicaba que había dependencia literaria de parte de II de Tesalonicenses. Para Wrede, un discípulo de Pablo amortiguó el entusiasmo escatológico

co de I de Tesalonicenses y de las cartas paulinas auténticas con la publicación de II de Tesalonicenses a nombre de Pablo.

Contra esta teoría de la dependencia literaria, Martin Dibelius argumentó que las parecidos entre I de Tesalonicenses y II de Tesalonicenses tenían que ver con el género literario y el estilo de Pablo. Este argumento de Dibelius no ha echado al piso los argumentos de Wrede, pero por lo menos ha neutralizado un poco los argumentos esbozados por este opositor.

H. Braun ha planteado que el cambio de acento entre las cosas que se afirman de Dios en I de Tesalonicenses y la edición de II de Tesalonicenses muestran que, el autor de II de Tesalonicenses tenía una cristología más alta que la paulina. Lo que en I de Tesalonicenses se dice de Dios, ahora, en II de Tesalonicenses, se dice sobre el Señor Jesús. II de Tesalonicenses articula una cristología más desarrollada que la cristología paulina. Braun señala como ejemplos que en 1Ts 1.4 se usa la frase «hermanos amados de Dios» pero en 2Ts 2,13 se afirma «hermanos amados por el Señor.» Este mismo cambio de sujeto de Dios a Jesús lo encontramos entre 1Ts 5,23, «el mismo Dios de paz», pero en 2Ts 3,16 dice: «el mismo Señor de paz os dé siempre paz.» En este caso, II de Tesalonicenses sería una relectura con una cristología más alta que I de Tesalonicenses por miembros de la escuela paulina luego de la muerte del apóstol Pablo. Este tipo de argumento muestra un desarrollo entre I de Tesalonicenses- Pablo- y la escuela paulina-II de Tesalonicenses.

Otro argumento para rechazar la autoría paulina es la visión del estado en II de Tesalonicenses 2 versus la visión del mismo en Romanos 13,1-7. En Romanos 13, el estado es un servidor de Dios —en griego *diakono*—mientras que en 2Ts 2 el estado es visto como un antitipo y un anticristo. El argumento es uno de coherencia. Si Pablo pensaba que el estado era un ministro de Dios, el autor de II de Tesalonicenses lo ve como un aliado de las fuerzas contrarias a Dios. Este tipo de perspectiva sobre el Estado podría implicar contextos distintos. Pablo escribió sus cartas auténticas en los primeros cinco años del gobierno de Nerón, cuando Séneca gobernaba a Roma, por ser Nerón un jovencito. El gobierno de Séneca enderezó situaciones tales como el problema de los impuestos por los publicanos en el imperio romano. Además, ese gobierno permitió el regreso de los judíos a Roma. Estos habían sido expulsados de Roma, de acuerdo a las fuentes primarias por un conflicto alrededor de un tal Crestos —lo que para muchos eruditos implica un conflicto entre la sinagoga y los judeocristianos en Roma. Pablo evaluó con buenos ojos el primer gobierno de Nerón. El autor de II de Tesalonicenses parece estar reflejando la situación de la invasión de Roma a Jerusalén. El anticristo «se sienta en el templo de Dios como Dios, haciéndose pasar por Dios.» Parece que el contexto sociológico de este tipo de dicho es algún evento relacionado con la destrucción del templo alrededor del año 70 d. C.

Si este tipo de argumentos acumulativos son correctos, entonces, II de Tesalonicenses es uno de los primeros escritos de la escuela paulina, unos pocos años después de la muerte del Apóstol.

Contra este tipo de argumentación, Jordi Sánchez Bosch ha planteado la coherencia entre el vocabulario de II de Tesalonicenses con el corpus paulinum. II de Tesalonicenses tiene un total de 824 palabras. Estas palabras a su vez son el resultado de la combinación de 250 palabras básicas que a su vez nos dan una proporción de 3.62 palabras por oración. De estas 250 palabras, 9 son palabras que aparecen sólo una vez en todo el Nuevo Testamento —*hapaxlegómena*. En términos de las palabras que no aparecen en ninguna otra carta de Pablo, en II de Tesalonicenses un total de 21 palabras son *hapax* paulinos. Esto significa que un 92 % de las palabras son comunes al resto del cuerpo paulino auténtico. La fortaleza de este argumento posiciona a II de Tesalonicenses por razones estadísticas en el corpus de cartas auténticas de Pablo. Deben notar nuestros lectores que, entre estas nueve palabras que no aparecen en ningún otro lado en las cartas paulinas, la mayor parte están en este discurso apocalíptico de II de Ts 2. Algunas de estas palabras son: (1) apostasía, (2) castigo, (3) reunión, (4) manifestación, (5) asustarse, (6) juicio, (7) conmoverse. Esto se podría explicar como la nue-

va situación de entusiasmo escatológico entre los tesalonicenses de cara a una mala interpretación de I de Tesalonicenses. Pero también podría ser la dependencia teológica y literaria de la escuela paulina con relación a I de Tesalonicenses. Si II de Tesalonicenses es un documento de los discípulos de Pablo, entonces es una copia bien hecha y en un espíritu y lenguaje muy cercano al Apóstol. Las diferencias teológicas pueden apuntar a los discípulos más inmediatos.

Obviamente, hay argumentos a ambos lados de la discusión entre los eruditos. Pero parece que la preponderancia de la evidencia apunta a que la escuela paulina es la autora de II de Tesalonicenses.

¿Cuándo se escribió II de Tesalonicenses?

Si II de Tesalonicenses es un documento paulino auténtico, entonces la fecha próxima a I de Tesalonicenses es apropiada. Dependiendo de dónde se fecha I de Tesalonicenses así se fechará II de Tesalonicenses. Si I de Tesalonicenses es un documento previo al concilio de Jerusalén (ca. 49 d.C.), entonces se debió escribir en algún momento en la década del 40. II de Tesalonicenses podría fecharse en cualquier momento después de I de Tesalonicenses, corrigiendo la interpretación que los remitentes dieron a I de Tesalonicenses.

Si, esta carta es un documento de los discípulos de Pablo, entonces una lucha después de la muerte de Pablo sería necesaria. II de Tesalonicenses es citada por Policarpo en su carta a Esmirna en el año 110 d. C. Por lo tanto, una fecha entre el año 70 al año 100 sería recomendable siendo una carta de los discípulos de Pablo. Como la carta parece reflejar conflictos con el imperio, posiblemente relacionados con la destrucción de Jerusalén, muy posiblemente la fecha más apropiada sería temprano en la década de los 70 d.C. Si este fuera el caso, II de Tesalonicenses presentaría un itinerario apocalíptico de los eventos previos a la parusía para disminuir la inminencia apocalíptica paulina pero desde una perspectiva apocalíptica y en respuesta a la crisis en Jerusalén en el año 70 d. C.

¿A quién se dirigió II de Tesalonicenses?

Una lectura a II de Tesalonicenses nos muestra la naturaleza de la situación en la audiencia. En II Tes 1,4-12 se plantea que la comunidad está sufriendo tribulación. La comunidad es afirmada «por vuestra paciencia y fe en todas vuestras persecuciones y tribulaciones que soportáis» (1,4). Note cada lector que la tribulación se presenta en paralelo con la persecución. Este tema ya se había trabajado en 1Ts 2,14-16. Pero ahora la tribulación se ha ligado a la expectativa de la venida inminente de Cristo, «sois **atribulados**, daros reposo junto con nosotros, **cuando se manifieste el Señor Jesús** desde el cielo con los ángeles de su poder, en llama de fuego, para dar retribución a los que no conocieron a Dios ni obedecen al evangelio de nuestro Señor Jesucristo» (1,7-9).

En 2Ts 2,1-2 se plantea como enseñanza paulina una escatología inaugurada: “con respecto a la venida de nuestro Señor Jesucristo y nuestra reunión con él, os rogamos, hermanos, que no os dejéis mover fácilmente de vuestro modo de pensar, ni os conturbéis, ni por espíritu ni por palabra ni por carta como si fuera nuestra”. La enseñanza escatológica tiene un talante profético, se fundamenta en cartas paulina y se afirma como la enseñanza paulina correcta. De acuerdo a 2Ts 2,1ss el problema teológico es que, con respecto a la venida de Cristo y la reunión de la comunidad con el Señor que viene (vea 1Ts 4,13ss), se está corrigiendo una interpretación sobre la venida de Cristo. La interpretación plantea que “el Señor ha venido”. La Versión Reina Valera traduce este pasaje “en el sentido de que el día del Señor **está cerca**” (2Ts 2,2) . El concepto griego es un verbo en perfecto que traducimos al español como ha venido. La Versión en lenguaje sencillo traduce de una forma más apropiada al texto griego, “ya llegó el día del Señor”.

Parece que esa es la explicación que la audiencia está dando a sus tribulaciones con las autoridades y la comunidad social. Esta hostilidad social se ha interpretado como el comienzo del tiempo del fin (2Ts 1,4-12). Pero el texto presenta un itinerario apocalíptico de eventos que tienen que suceder previos a la venida de Cristo. Soares-Prabhu (CBI) hace una lista elementos en este itinerario apocalíptico:

- 1) Poder maligno 2,7
- 2) Poder retenedor 2,6
- 3) Eliminación del retenedor 2,7
- 4) Parusía del impío 2,3
- 5) Apostasía 2,9
- 6) Parusía del Señor 2,8
- 7) Aniquilación del impío 2,8
- 8) Juicio 2,12

La función de este itinerario es cuestionar esta escatología a nombre de experiencia religiosa, o basada en Pablo mismo como que el día de la venida del Señor ya ha venido en la tribulación que está sufriendo la comunidad. Con esto II de Tesalonicenses presenta una escatología apocalíptica pero sin una idea de la inminencia que había en 1Ts 4,13ss y en otros escritos paulinos. Parece que los discípulos de Pablo, a través de 2Ts 2 están corrigiendo tanto la inminencia apocalíptica, como algún tipo de entendimiento de que los eventos en Jerusalén alrededor del año 70 d. C. eran señales que el día del Señor había llegado ya.

Un tercer elemento que encontramos en 2Ts es las implicaciones de la ética de la provisionalidad escatológica. Unos miembros de la comunidad están viviendo desordenadamente. El desorden consiste en que debido a la escatología inaugurada han dejado de trabajar. Parece que han llegado a la conclusión de que hay que enfocarse en la pronta segunda venida de Cristo y dejar todo lo demás. 2Ts describe la situación con las siguientes palabras: «y cuando estábamos con vosotros os ordenábamos esto: que si alguno no quiere trabajar, tampoco coma. Ahora oímos que algunos de entre vosotros andan desordenadamente, no trabajando en nada, sino entrometiéndose en lo ajeno. A los tales mandamos y exhortamos por nuestro Señor Jesucristo que, trabajando sosegadamente, coman su propio pan» (3,10-12). 2Ts 3 plantea que este tipo de conducta ociosa basada en una escatología entusiasta debe corregirse prácticamente con un ostracismo comunitario, «si alguno no obedece a lo que decimos por medio de esta carta, a ese señaladlo y **no os juntéis** con él, para que se avergüence. Pero no lo tengáis por enemigo, sino amonestadlo como a hermano» (3,14-15).

Bibliografía

- BROWN, Raymond, *Introducción al Nuevo Testamento - Cuestiones preliminares, evangelios y obras conexas*, Madrid: Trotta, 2002
- EHRMAN, Bart D., *The New Testament - A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, New York: Oxford University Press, 2004
- HARRISON, J. R., "Paul and the Imperial Gospel at Thessaloniki", en *Journal for the Study of the New Testament*, p.71-95
- KÖSTER, H., *Introducción al Nuevo Testamento*, Madrid: Sígueme, 1988, p.765-770
- LOHSE, Ernst, *Introducción al Nuevo Testamento*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975, p.94-96
- MARXSEN, W., *Introducción al Nuevo Testamento*, Madrid: Sígueme, 1983, p.45-53
- MENKEN, M. J. J., *2 Thessalonians*, Londres y Nueva York: Routledge, 1994
- SÁNCHEZ BOSCH, J., *Escritos paulinos*, Madrid: Verbo Divino, 1999, p.175-180
- SILVA, Valmor da, *Segunda Epístola aos Tessalonicenses – Não é o fim do mundo*, Petropolis, Editora Vozes, 1992, 125p.
- SOARES-PRABHU, G. M., "2 Tesalonicenses", en *Comentario Bíblico Internacional*, Madrid: Verbo Divino, 1999, p.1567-1574
- VIELHAUER, Paul, *Historia de la literatura cristiana primitiva - Introducción al Nuevo Testamento y los padres apostólicos*, Madrid: Sígueme, 1991, p.107-121

Ediberto López
776 Ponce de Leon
San Juan
Puerto Rico 00925
ediberto@prtc.net

Colosenses y Efesios

*Desdoblamientos de la tradición paulina*¹

Resumen

El artículo se pregunta por los trazos que la tradición paulina acabó por asumir en Colosenses y Efesios, lo que implica asumir decididamente el carácter pseudos-epígrafe de ambos escritos. Se reconoce también que ellos surgen en un contexto donde la memoria paulina es intensamente discutida, y que su aceptación en el Nuevo Testamento fue decisiva para la “canonización” del *cuerpo* paulino como un todo.

Abstract

The article looks for features which the Pauline tradition has taken on in Colossians and Ephesians, which implies a decisive option for the pseudepigraphic character of both writings. It is also recognized that they arose in a context in which the memory of Paul is being intensively discussed and that their acceptance in the New Testament was decisive for the “canonization” of the Pauline corpus as a whole.

Introducción

La carta a los Colosenses y aquella conocida como “a los Efesios” interpretan el legado paulino en una dirección bastante específica, diferente, por ejemplo, a aquella sugerida por las “cartas pastorales” (1 y 2 de Timoteo y Tito). Además de eso, el hecho de que se estudian conjuntamente ambas cartas se justifica por la sospecha de que la *Carta a los Efesios* fue escrita con base a aquella que tiene como destinataria a la comunidad de los Colosenses. Esto explica el camino que recorreremos en las páginas siguientes. Comenzaremos por el establecimiento de la autoría post-paulina de ambas, y la dependencia de Efesios frente a Colosenses. Después de eso, pasaremos a las consideraciones específicas sobre cada una de ellas, terminando con algunas reflexiones respecto al lugar de estas Cartas en el Nuevo Testamento y en el cristianismo de fines del siglo I e inicios del II.

1. Los textos no-paulinos

Sería fácil argumentar, apelando a las discrepancias de contenido, que las cartas a los Colosenses y a los Efesios no pueden provenir del mismo autor de las cartas a los Romanos, los Gálatas, 1 Tesalonicenses e incluso Filemón. La abierta proclamación respecto a la abolición de las jerarquías sociales de Gal 3,28, no se adecua al conservadurismo de las recomendaciones de Col 3,1ss y Ef 5, 21ss. El entusiasmo apocalíptico – escatológico de 1Tes 5 y la reflexión respecto al bautismo como participación en la muerte de Cristo en Rom 6 no coinciden con la proclamación de Col 3,1 que habla de los cristianos como actualmente resucitados². Pero, el

¹ Este artículo amplía las consideraciones desarrolladas en un trabajo anterior, que expuse, en líneas generales, de las cartas neo-testamentarias no paulinas (excepto las atribuidas a Juan): “Memorias y desafíos – los caminos de las comunidades y las demás cartas del Nuevo Testamento”, en Pedro Lima Vasconcellos (organizador), *A história da palavra II, Paulinas/Siquem,, São Paulo/Valencia*, 2005, p.111-115.

² Una variante de ese argumento, que lo vuelve más sutil, se refiere a la perspectiva teológica de afirmaciones encontradas en Colosenses y Efesios, muy semejantes a la terminología encontrada en las cartas paulinas. Basta con un ejemplo: Col 1,13 afirma que el pueblo cristiano fue transportado “para el reino del Hijo de su amor”. Pablo nunca habla de un reino del Hijo, sino de Dios, e insiste en la participación futura (no presente) en este reino. Cristo, como cabeza del cuerpo (Col 1,19; Ef 1,22) no aparece en la eclesiología en 1 Corintios, por ejemplo; en ésta no se destaca la cabeza: la comunidad es el cuerpo de Cristo, lo que incluye también a la cabeza (1Cor 10,17.21; 12). Para mayores detalles, Helmut Koester, *introdução ao Novo Testamento, São Paulo, Paulus, vol. 2, 2005, p. 283.*

argumento debe priorizar la cuestión literaria. El estilo encontrado en Colosenses y Efesios dista de aquella que estructura las cartas paulinas. En el caso de Colosenses, “hay largas secuencias de construcciones genitivas, como “el reino del hijo de su amor” (Col 1,13), “la palabra de verdad del evangelio que llegó hasta ustedes” (1,5-6) [...]. El autor gusta de combinar términos paralelos: “produciendo frutos y creciendo” (1,6), “oraciones y pedidos” (1,9). El autor también construye periodos largos, difíciles de comprender (¡la perícopa 1,9-20 es un único periodo!). Estas características lingüísticas son raras en las cartas auténticas de Pablo³.

El cuadro no es muy diferente en Efesios que “elaboró un lenguaje teológico más propio del periodo post-paulino, que aparecerá en sus estadios originales en Colosenses. El estilo literario de Efesios está aún más trabajado y embellecido que el de Colosenses”⁴. Si el escrito de Efesio depende directamente de la carta a los Colosenses, entonces debemos concluir que su carácter post-paulino es inevitable. Estamos, por lo tanto, delante de dos escritos que, aunque lleven el nombre de Pablo, deben su autoría a otros personajes, cuyos nombres desconocemos. Son textos “pseudos-epígrafes”⁵.

2. Efesios, escrita a partir de Colosenses

Esta constatación es particularmente importante:

“La Epístola a los Efesios se refiere muchas veces a la Epístola a los Colosenses. A veces da la sensación de ser un desarrollo de la Epístola a los Colosenses. La carta a los Efesios quiere ser una síntesis paulina, y retoma también temas de otras epístolas. Pero su punto de referencia fundamental es Colosenses, como si en la mente del autor, la Epístola a los Colosenses formase el centro de pensamiento paulino [...] Por otro lado, el autor de Efesios va más allá del sentido de Colosenses. Hace una relectura de dicha epístola”⁶.

Un ejemplo que ilustra, tanto la referida dependencia, como el hecho de que es Efesios que se inspira en Colosenses, y no al contrario, es el de las prescripciones de comportamiento dirigidas a las mujeres y sus maridos. En Col 3,18-19, las recomendaciones de cómo aquellas y estos deben comportarse son directas, objetivas. En Efesios 5,22-33 hay, en comparación con el paralelo de Colosenses, una ampliación de aquello que se espera de los maridos por sus mujeres y el amor de Cristo por su Iglesia. Este amor trascendente fundamenta el amor esperado de los maridos, así como justifican la subordinación de las mujeres a ellos. Nada de esto se encuentra en Colosenses⁷.

3. Carta a los Colosenses

Si, a pesar de haber definido esta carta como pseudos-epígrafe, podemos suponer que ella fue dirigida efectivamente a la comunidad de Colosas, tal vez sea interesante saber algo respecto a esta ciudad:

³ Helmut Koester, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 283.

⁴ Helmut Koester, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 287.

⁵ El término “pseudos-epígrafe” designa la autoría atribuida en forma ficticia a personajes destacados, por lo general ya fallecidos.

⁶ José Comblin, *Epístola aos efésios*, Petropolis, Vozes, 1987, p. 12. Véase allí, en las páginas siguientes una lista bastante ilustrativas de pasajes en que los paralelos entre Colosenses y Efesios son evidentes (tenemos otra lista en Raymond Brown,, *introdução ao Novo Testamento*, São Paulo, Paulinas, 2004, p. 823.

⁷ Otro argumento que refuerza la convicción de que, a pesar de que Efesio dependa de Colosenses, ambos escritos deben su origen a autores distintos, elude a “contactos en cuanto a una misma terminología, a pesar de la diferencia de ideas”. Un ejemplo es el término “misterio” que en Col 1,26-27 designa a la salvación de Cristo, en tanto que en Ef 3,3 se refiere a la incorporación de los paganos a la Iglesia.

“Una importante ruta comercial, que atraviesa las montañas Frigias, llegaba hasta Efesio, costa occidental del Asia Menor, a Iconio y Tarso, al sureste. A unos 176 kilómetros de Éfeso, siguiendo la ruta, en una parte volcánica de la región fría de la provincia de Asia, sujeta a terremotos, se encontraba el valle del río Licus. Al margen del río se situaba Laodicea, considerada centro comercial y textil. De ella se podía tomar una bifurcación de entrada en dirección norte, de 9,6 kilómetros, y llegar a Hierápolis [...]. Desde allí se podía proseguir por la entrada principal por más de 17,6 kilómetros, en dirección sureste y llegar a Colosas, también centro textil, conocido por los productos de púrpura. En tiempo de los romanos, Laodicea se volverá la más importante, en tanto que Colosas será la menos importante de esas ciudades, dispuestas casi en forma de triángulo”⁸.

La carta a los Colosenses, escrita quizá por los años 80 del siglo I, se encuentra organizada de la siguiente manera:

- a) 1,1 – 2,5: La fundación de la comunidad.
- b) 2,6-23: Alerta contra la “filosofía” y las especulaciones.
- c) 3,1 – 4,6: Exhortaciones prácticas.
- d) 4,7-18: Conclusión (Los datos allí encontrados, particularmente los nombres de personas, tomados casi todos de la carta de Pablo a Filemón, tienen la finalidad de reforzar el carácter pseudos-epigrafe de Colosenses⁹).

No es muy difícil percibir que la intención de la carta es alertar a la comunidad contra algunas especulaciones de “filosofía”, como la llama Col 2,8, filosofía que está sustentada en los “elementos del mundo” y no en Cristo. El problema se presenta cuando intentamos caracterizar dicha filosofía “según la tradición de los hombres”, dado que sólo tenemos, para tal tarea, el escrito que se pretende contradecir, esto es la propia carta a los Colosenses; por otro lado, el tema de crítica es bastante vago si lo comparamos, por ejemplo, con la argumentación de Pablo en las cartas a los Gálatas y la 1Corintios; finalmente, porque es difícil saber si el autor de Colosenses “está describiendo un grupo específico de adversarios o si está advirtiendo en términos generales, sobre problemas agudos posibles”¹⁰. Además, ¡el autor comparte algunos de los puntos con el grupo que supuestamente combate! De todas formas, sirve como sugerencia la siguiente síntesis, para los adversarios criticados por la carta:

“Estos elementos del mundo no son materia básica naturales, neutras, sino que son concebidos como “poderes y potestades” (2,10.15) y se encuentran en estricta relación con los “ángeles” o son identificados con ellos (2,18) [...] Dominan sobre el cosmos y los hombres –que aparecen como ángeles estelares, que rigen el tiempo y el destino, y exigen culto (2,18), que consiste en la observación de determinadas “prescripciones” (2,20.14). Ellos constituyen la potencia intermedia entre Edmundo material y el mundo divino, la “plenitud” (2,9) a la que los hombres aspiran ((3,1), para formar parte de él; para ello es necesario el culto [...este] consiste en la observancia de determinadas “prescripciones”, en las que se demuestra la “humildad” (2,18.23) frente a las potencias. Tales “prescripciones” se viven y pertenecen a determinados tiempos ya establecidos (fiestas, luna nueva, sábado) [...]. A esto hay que aumentar que las prescripciones-tabúes “no tomes, no gustes, no toques” (2,21), que parecen exigir, entre otras cosas, también la abstinencia sexual [...] La mortificación del cuerpo

⁸ Raymond Brown,, *introdução ao Novo Testamento*, p. 787-788.

⁹ Y al mismo tiempo pone una dificultad adicional para que se reconozca que la carta, incluso no siendo de Pablo, sí habría sido dirigida a una comunidad de Colosenses.

¹⁰ Helmut Koester, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 283.

(2,23) sirve para “desprenderse del cuerpo carnal” (2,11), para liberarse del vínculo de la materia anti-divina y con eso purificarse a sí mismo y ascender al pleroma”¹¹.

El culto correspondiente a tales convicciones y prescripciones es difícil de ser definido. Pero, continúa Vielhauer, lo que se lee en Col 2,18 alude “a una consagración, a un rito de iniciación y a una ‘visión’ de las potencias angelicales, o sea a una experiencia visionaria”. La expresión que se lee en 2,23 (“culto voluntario” sería un término de uso de los propios adversarios combatidos en la carta, “para designar su culto como aquel al que se adhiere por libre decisión”¹².

De allí se entiende el grado de colaboración y el cuidado con que el autor de Colosenses elabora su escrito. Particular atención merece aquí el famoso himno de Col 1,15-20. Aceptando que se trata de un poema asumido por el autor de Colosenses, se tiene la impresión de que éste le adicionó al menos tres añadidos¹³. El primero de ellos es, justamente, la lista de potencias en 1,16ss (las visibles...autoridades): con ello, el autor quiere garantizar que tales potencias serán vistas como subordinadas a Cristo¹⁴. De hecho, el realce del lugar del Hijo es una característica importante de la carta (2,9-10.15). Su señorío se presenta en la segunda parte del himno, cuando una segunda adición especifica que Él es la cabeza del cuerpo: más que el cosmos o las potencias gobernantes, el cuerpo es la Iglesia, que ya se ha extendido, trascendiendo la realidad local de la comunidad (yendo, por lo tanto, mucha más allá de donde fue Pablo). El señorío de Cristo viabiliza, “por la sangre de su cruz” (este es el tercer añadido) la reconciliación cósmica. Se supone una situación de conflicto, que envuelve las cosas del cielo y de la tierra, talvez inspirada en las matrices apocalípticas. Sin embargo, estas son apenas matrices: ahora lo que cabe es vivir una reconciliación que ya ha ocurrido (en esto también está lejos de Pablo: Cf. 1Cor 15,21ss; Rom 8,35-39).

Esta perspectiva escatológica ‘realizada’ que marca la perspectiva con que fue escrita la carta (que una vez más nos distancia de Pablo), acaba por ser traducida en una postura muy específica con relación a la sociedad circundante. Si se puede imaginar que el grupo señalado por la carta tendió a una actitud de distanciamiento, no se le atribuiría cualquier responsabilidad en ese mundo y con relación a sus instituciones, la exhortación de Colosenses no va en el sentido de una inserción de la comunidad en la sociedad. Es en este cuadro que debe ser avalada la primera elaboración de una *Haustafel* (código de conducta doméstica) cristiana, en Col 3,18 -4,1¹⁵. Tal código de conducta:

“es esencialmente una orientación secular de conducta dentro de estructuras existentes de la sociedad. Su propósito es mostrar, y tal vez también divulgar, que las comunidades religiosas específicas no pretenden perturbar dichas estructuras. Del modo como es usada en Colosenses, la inserción de la frase ‘en el Señor’ hace que el ejercicio de esos deberes sea una obligación cristiana. El énfasis mayor sobre la reciprocidad de las obligaciones también resulta de la adaptación cristiana de esa lista [...]. El orden je-

¹¹ Philipp Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1991, p. 209-210 (no transcribimos algunos términos griegos que el autor presenta a lo largo de su obra). Sumemos a este sumario, bastante amplio, la inevitable resonancia política de tales potencias; sus nombres (1,16) no deben dejar margen a dudas. De todas formas, la lectura de la descripción de los opositores descritos en Colosenses nos hace recordar a los adversarios “judaizantes” de Pablo, en Galacia y Filipos, aunque aquí, “las dimensiones cósmicas [y aumentaríamos, políticas] de dichas observaciones [los preceptos de ley] son más explícitas”, (Helmut Koester, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 284).

¹² Philipp Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana*, p. 210-211.

¹³ Philipp Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana*, p. 57-58.

¹⁴ Raymond Brown anota bien que los adversarios del autor de Colosenses tendían a ver a Cristo como inferior a las potencias, pues Él era “carne, mientras que los principados eran espíritus” (*Introdução ao Novo Testamento*, p. 796).

¹⁵ Recuérdese que, en este sentido, Colosenses “crearía escuela”. Además de la *Haustafel* de Efesios, que depende directamente de aquella, tenemos 1Pe 2,13ss; 1Tim2,8-15; 6,17-19 y otros ejemplos en las cartas de Clemente romano y de Ignacio a Policarpo.

rárquico de la sociedad (esposas subordinadas a maridos, hijos a los padres, esclavos a señores) es, asimismo, modificada, pero no fundamentalmente cuestionada”¹⁶.

Finalmente, el autor de Colosenses espera que el apego a la tradición fijada en Pablo, sea lo que lo diferencie de sus adversarios y legitime la identidad comunitaria que él predica¹⁷. En este sentido, la pseudos-epigrafía no desempeña más que un papel literario, pero confiere un peso peculiar a la argumentación de la carta.

4. La carta a los Efesios

Al respecto de este escrito, que ya fue considerado como una síntesis más completa y más desarrollada del mensaje paulino¹⁸ (lógicamente cuando todavía se creía que había salido de la pluma de Pablo), podemos ser más breves, pues varios de los movimientos que en ella se manifiestan ya se habían desarrollado en la carta a los Colosenses. Por lo tanto, nos fijaremos en aquello que es específico de este escrito.

Si los destinatarios de Colosenses son dudosos, como ya vimos, se puede tener certeza de que la referencia a “los efesios” en Ef 1,1 es secundaria: la tradición manuscrita testimonia fuertemente el reconocimiento de que tal expresión es una interpolación posterior¹⁹. Por otro lado, no parece existir en Efesios (¡continuaremos llamando de esa forma al referido escrito!) la urgencia de una cuestión específica, como vimos en Colosenses. Los temas son más genéricos. Estas dos constataciones parecen sugerir que Efesios podría tener en mira muchas comunidades, trascendiendo, por tanto, de las particularidades de cada una de ellas. Efesios revela un proceso de sedentarización en las comunidades de tradición paulina (o de los grupos al interior de ellas). El escrito, surgido probablemente en la última década del siglo Primero, intenta afirmar fundamentos válidos para todas las comunidades, para ir más allá de las diferencias y particularidades locales (a diferencia de Colosenses, aquí la palabra “iglesia” no es utilizada en singular): lo que se pretende es “manifestarse sobre la situación general en el periodo post-paulino, teniendo en cuenta las iglesias que habían florecido a partir de la misión paulina y que conocían y usaban las cartas de Pablo”. Más específicamente, Efesios se dirige a comunidades que habían sido “profundamente afectadas por una interpretación cósmica de las Escrituras, por el apocalipticismo como mensaje que buscaba posicionar la iglesia en el calendario escatológico y por el gnosticismo sincretista”²⁰.

El esquema de la carta es simple y claro:

- | | |
|---------------|--|
| a) 1,1-2: | Destinatario y saludos |
| b) 1,3-23: | Introducción |
| c) 2-3: | Exposición sobre el misterio de la iglesia |
| d) 4,1 -6,20: | Exhortaciones prácticas |
| e) 6,21-24: | Saludos finales |

A pesar de que el texto no trata de cuestiones locales, sería ingenuo pensar que no nació con objetivos concretos. Parece que la cuestión central está en la relación entre judíos y paganos dentro de una misma iglesia, con parámetros distintos a aquellos leídos en las cartas de Pablo (incluso porque esa relación ya no es más objeto de polémica). ¿Cómo pensar en la unidad eclesial? El camino sugerido por la carta a los Colosenses o la crítica a las prác-

¹⁶ Helmut Koester, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 285.

¹⁷ Aquí se debe mencionar, lo mismo que el pasaje, la inusitada interpretación que el autor de Colosenses hace del martirio de Pablo (1,24): ¡las tribulaciones de Cristo están incompletas, y son los sufrimientos de Pablo que las completan!

¹⁸ José Comblin, *Epístola aos efésios*, p. 7.

¹⁹ Para un rápido panorama a este respecto, véase Philipp Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana*, p. 221-223.

²⁰ Helmut Koester, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 288-289.

ticas sectarias, no es adoptado por el autor de Efesios: este acentúa la unidad como un gran misterio que Dios crea en su Iglesia; ésta no se restringe ni geográfica, ni étnicamente. Si nos fijamos, por ejemplo, en el capítulo 2, podemos notar que, al mismo tiempo, hay una dependencia de la tradición y de la problemática de las cartas paulinas (el autor de Efesios conoce varias de ellas) y una distancia con respecto a las mismas. La Iglesia reúne a toda la humanidad y unifica las dos partes antes separadas: judíos y paganos. En este sentido, Efesios interpreta y da nuevo sentido a la reconciliación de la que se habla Col 1,19: de dos pueblos, la sangre de la cruz hace uno solo (Ef 2,14ss). Inclusive las relaciones al interior de las familias deben ser pensadas armoniosamente, incluso en los términos jerárquicos, a partir de la comprensión de Efesios del respeto a la Iglesia, como ya fue mencionado (Ef 5,22-33)²¹.

Un lugar secundario ocupa, en comparación con Colosenses, la problemática referente a las potencias, a pesar que como tema se encuentra presente. El punto es que desaparece del horizonte la escatología apocalíptica, con lo cual la terminología que definía a las potencias pasa a designar a las fuerzas maléficas, a las que es preciso combatir, en vista de la salvación personal, después de la muerte (Ef 6,10ss).

Conclusión

Aquí hemos hecho una presentación sumaria de los dos escritos, intentando insertarlos en el ambiente del cristianismo paulino, una y dos generaciones después de la muerte del gran apóstol. Ahora es el momento de concluir, haciendo la pregunta por la recepción de ambos escritos, en la tradición cristiana subsiguiente y su lugar en el Nuevo Testamento.

Los escritos deutero-paulinos (Colosenses y Efesios son algunos de ellos) surgieron en contextos en los cuales la memoria de Pablo era intensamente disputada. El hecho de que esos y no otros escritos fueran incorporados al Nuevo Testamento, no se dio de forma lineal, consensual o inevitable. ¿Por qué Colosenses y Efesios, en las duras disputas de los siglos II y III, respecto a la formación del Canon, fueron reconocidos como dignos representantes del pensamiento paulino?

Primeramente, se debe reconocer que tanto Colosenses como Efesios, pese a los aspectos críticos, tenían elementos que se volvieron objeto de particular atención de los grupos gnósticos del siglo II, particularmente las objeciones sobre las potencias (sin contar que Marcio, el gran abogado de la causa paulina en ese periodo, aceptó tales escritos como auténticos). El recurso de la tradición asentada en los apóstoles pone de manifiesto aquello que Bauer denomina el tercer polo de autoridad que progresivamente se fue imponiendo en el cristianismo (los otros dos son la escritura judía y el propio Jesús)²². A los apóstoles se recurrió explícitamente en ambientes marcados por conflictos en torno de lo que serían las doctrinas verdaderas (Jud 17; 2Pe 3,1ss; aparte del Nuevo Testamento, véase la carta a Policarpo). En este contexto se debe avalar la referencia de Ef 2,20, según la cual la Iglesia se encuentra fundamentada en los profetas y en los apóstoles. Que esos escritos tuvieran un papel destacado en el proceso que llevaría a las definiciones doctrinales y a los conceptos de organización eclesial (cuestiones cruciales, bajo las cuales fue pensado el canon) no debe quedar en duda. Al respecto de Colosenses, una vez más la síntesis de Vielhauer (más allá de la inconveniencia de usar un término como "ortodoxia", a inicios del siglo II) es precisa; se trata de un...

"importante testimonio en la lucha teológica intra-eclesial contra la gnosis cristiana.

En el aspecto teológico-histórico ocupa una Posición intermedia: con su recurso, las entidades normativas de la liturgia y del apostolado, asumen y desarrollan, por un lado, motivos paulinos, y por otro lado, preparan dos vertientes completamente distintas del pensamiento paulino: en primer lugar la eclesiología especulativa de Efesios,

²¹ Para mayores consideraciones sobre la visión de Iglesia expresada en Colosenses, y principalmente en Efesios, véase Raymond Brown, *As igrejas dos apóstolos*, São Paulo, Paulinas, 1986, p. 57-75.

²² Walter Bauer, *Orthodoxy and heresy in earliest Christianity*, Mifflintown, Sigler, 1996, p. 212.

que desarrolla la cristología de Colosenses; y después, la eclesialidad ortodoxa de las Pastorales, basada en la autoridad oficial y en la tradición, que excluye la dimensión especulativa de Colosenses. Su lucha contra la Gnosis, a la cual está ligada ideológicamente, preanuncia la lucha de Ignacio de Antioquia²³.

En cuanto a Efesios, se destaca la mística eclesial que emerge de dicho escrito; para su autor, “¡la iglesia es la marca del ministerio y de la muerte de Cristo!”²⁴.

Pero también la postura acomodada y, al mismo tiempo, antisectaria (lo que significa anti-extática), expresada de forma diferente, pero complementaria por ambos escritos, les garantiza un lugar en el canon neotestamentario. Las *Haustafeln* encontradas en ellos, a un solo tiempo repelen las tendencias ascéticas (del grupo señalado por Colosenses y otros que podían pretender justificar, en Pablo, sus opciones) y señalan el desafío de insertarse en medio de las estructuras sociales (a saber, la familia patriarcal y la esclavitud). Las ponderaciones teológicas, mejor explicadas en Efesios, indican la compatibilidad entre el orden cósmico y las jerarquías sociales. Los entusiasmos apocalípticos deberían ser (aún no lo eran) cosa del pasado.

Bibliografía

- ANDERSON, Ana Flora, “O povoe os poderes do imperio”, en *Estudos bíblicos*, Petropolis, Vozes, vol. 23, 1989, p. 61-72.
- BAUER, Walter, *Orthodoxy and heresy in earliest Christianity*, Sigler, Mifflintown, 1996.
- BROWN, Raymond, *As igrejas dos apóstolos*, São Paulo, Paulinas, 1986.
- BROWN, Raymond, *Introdução ao Novo Testamento*, São Paulo, Paulinas, 2004.
- COMBLIN, José, *Epístola aos efésios*, Petropolis, Vozes, 1987.
- ELLIOT, Neil, *Libertando Paulo – A justiça de Deus e a política do apóstolo*, São Paulo, Paulus, 1997.
- GORMAN, Michael J., *Apostle of the Crucified Lord – A theological Introduction to Paul and his Letters*, Grand Rapids/ Cambridge, Eerdsman, 2004.
- KOESTER, Helmut, *introdução ao Novo Testamento*, São Paulo, Paulus, vol. 2, 2005.
- VIELHAUER, Philipp, *Historia de la literatura cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1991.

Pedro Lima Vasconcellos
 Rua Venancio Aires 308 ap. 1
 Pompéia
 São Paulo / SP
 05024-030
 plvascon@uol.com.br

²³ Philipp Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana*, p. 218.

²⁴ Raymond Brown, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 819. Véase especialmente Ef 5,25.

El misterio del Misterio en la carta a los Efesios

Resumen

La carta a los Efesios revela una imagen de Cristo que ha marcado a la iglesia a lo largo de la historia. Esta imagen está al servicio de la práctica y del seguimiento a Cristo que el escrito intenta desencadenar en sus lectores y oyentes. La investigación bíblica ha ensalzado esta imagen para los resultados y explicaciones de las cuestiones polémicas de la carta, centrandose su atención en los títulos y en las fórmulas. Sin embargo, Efesios, al presentar a Jesús como "nuestro Señor Jesús Cristo", intenta darle poder a la militancia cristiana, frente a las circunstancias adversas de lo cotidiano.

Abstract

The letter of Ephesians reveals an image of Christ which has been important for the church over time. This image is in the service of the practice and following of Christ which the Scripture seek to unleash in its readers and hearers. Biblical research has related this image to the results and explanations of the polemical questions of the letter, centering attention on the title and formulas. However, Ephesians, in presenting Jesus as "our Lord Jesus Christ" seeks to empower Christian militancy in the face of adverse circumstances of everyday life.

Introducción

La tradición cristiana no sería lo que es, sin la carta a los Efesios. Para bien o para mal, esta carta desempeña un papel clave en los momentos decisivos de la historia del cristianismo. Frente a los innumerables conflictos doctrinales e ideológicos que se sucedieron a lo largo de la historia, la carta a los Efesios sirvió como norte, como brújula que orientó incluso a los navegantes más desorientados. En la actualidad, pasajes como Ef 2,11-12 y 4,4-6 son importantes para tratar situaciones de conflicto y para construir la unidad, inclusive en ámbitos ecuménicos.

Con todo, la carta presenta algunos aspectos ambiguos. El catálogo de los deberes domésticos, por ejemplo, se ha constituido en una verdadera espina en la carne para la tradición cristiana, sobre todo en el desarrollo del tema de la equidad de género.

Hago más las palabras del autor de la carta, cuando dice: "leyéndome podrás percibir el entendimiento que tengo del misterio del Señor (3,4). Este artículo pretende contribuir en la comprensión de la cristología de los Efesios. Por cristología entiendo el conjunto de afirmaciones hechas a partir de la fe con respecto a Jesús de Nazaret.

1. El testimonio del ministerio

Hablar de Jesús ha suscitado las más diversas reacciones, tanto en el pasado como en el presente. Se equivoca quien sostiene que la eficacia al hablar de Jesús era mayor en el pasado, con relación a lo que es en la actualidad. Si hoy, la credibilidad del Evangelio es cuestionada en algunos ambientes culturales, eso se debe mucho más al testimonio ambiguo de aquello que lo siguen, que a la interpretación que se hace de Jesús y de su obra.

Ya en el pasado, hablar de Jesús implicaba un constante proceso de interpretación y reinterpretación de Jesús, tanto para la cultura judía como para la cultura helénica y otras formas culturales de menor expresión que no son consideradas en el ámbito de los escritos neotestamentarios.

Hoy, frente a la complejidad cultural en la cual la persona de Jesús es anunciada, surge también la necesidad, cada vez mayor, de re-interpretar y rescatar aspectos, a veces ma-

linterpretados, que vuelvan más creíble a Jesús. En este sentido, la lectura de la carta a los Efesios, en una perspectiva cristológica, permite rescatar la forma y el contenido de la interpretación hecha por los primeros seguidores de Cristo, así como las consecuencias prácticas, deducidas a partir del entendimiento de la fe.

2. Efesios en las investigaciones

La tradición bíblica, en especial la matriz europea, ha concentrado su atención en dos focos principales, a saber: autoría y destinatarios de la carta. De la solución y explicación dadas a estas dos cuestiones se van a definir otras dos: fecha de composición y lugar de origen.

La *autoría* gira en torno a la discusión de su autenticidad paulina o no. La investigación viene alternando argumentos más consistentes a favor y en contra de la autoría paulina. La carta presenta indicios que permiten, tanto afirmar como negar la autoría del apóstol.¹

El tema de los *destinatarios* está relacionado con la presencia o no de la palabra “Éfeso” al inicio de la carta². Hay quien sostiene que esta carta está dirigida a Laodicea. Por último, están aquellos que argumentan a favor de una carta dirigida a varias comunidades del Asia Menor, en la región de Frigia. Más importante que el lugar donde fue escrita la carta, es la identificación de los destinatarios que son cristianos de origen helénico³.

El *lugar* de origen podría ser Éfeso⁴, Cesarea o Roma⁵, si se admite la autenticidad paulina. En este caso, la carta habría sido escrita en el periodo de actividad apostólica. Si la carta no es de Pablo, debió tener su origen en alguna de las comunidades del Asia Menor, alrededor del año 90 del primer siglo de la era cristiana.

Cristología

La cristología de Efesios ha concentrado la investigación en el estudio de los títulos, fórmulas y algunas afirmaciones sucintas. Según Goppelt⁶, los títulos y formas son tomados de la tradición de la iglesia. La tradición que se encuentra a disposición del autor de la carta proviene de la iglesia helénica.

En este modo de percibir la cristología de la carta, toda conclusión queda condicionada a la discusión sobre la autoría del escrito. Siendo de autoría paulina, la comprensión e interpretación de los títulos debe ser sometida al cedazo de las demás cartas auténticas del apóstol. De lo contrario, se vuelve necesario un nuevo camino.

A pesar de esta discusión, no queda duda que nombres y títulos son medios para expresar una identidad. La presencia de títulos atribuidos a Jesús en la carta, confirma una manera de comprender e interpretar a aquel, en nombre de quien los santos a los que se dirige la carta, deben su propia existencia. No es por accidente que el autor se refiere al “Señor Jesús” o “nuestro Señor Jesús” o “Cristo Jesús” o “Jesús Cristo” o “el Señor”, y otros títulos que aparecen a lo largo de la carta.

Entre las fórmulas más frecuentes están el “por nosotros”, “con Cristo” y “en Cristo”. Debemos a Kümmel, Bultmann y otros, el exhaustivo estudio de las fórmulas empleadas en

¹ Kart Hermann SCHELKLE, *Teologia do Novo Testamento*, São Paulo, Loyolam 1977, p. 177ss. El autor presenta algunos de los ingredientes para la discusión.

² J. SCHREINER y G. DAUTENBERG, *Forma e exigência do Novo Testamento*, São Paulo, Paulinas, 1977, p. 169.

³ Kart Hermann SCHELKLE, *Teologia do Novo Testamento*, p. 178.

⁴ Si la carta fue escrita en Éfeso, entonces tuvo que ser de la época cuando el apóstol estuvo en prisión en dicha ciudad del Asia Menor.

⁵ Una de las ventajas de atribuir el origen de la carta en Roma, reside en el hecho de que Efesios sería una especie de testimonio de la madurez del pensamiento del apóstol, sobre algunos temas importantes, sobre los que Pablo se manifiesta durante sus actividades misioneras.

⁶ Leonard GOPPELT, *Teologia do Novo Testamento*, Petropolis / São Leopoldo; Vozes / Sinodal, vol.2, 1982, p. 340.

la literatura paulina y deutero-paulina⁷. En ellas percibimos una manera particular que tiene la comunidad de expresar el sentido de Jesús para su práctica comunitaria.

Este modo de proceder, en el abordaje de la cristología de la carta no siempre consigue percibir las peculiaridades presentes en el discurso elaborado por el autor.

3. El misterio

Más que abordar títulos, fórmulas y expresiones, la cristología de la carta pone en evidencia, a partir de un proyecto de vida, la persona y sociedad que encierran las afirmaciones de Jesús y que son las que se intentan desencadenar. En este sentido, no es difícil constatar que en la primera parte de la carta, el autor se preocupa por rescatar los principios centrales de algunos aspectos fundamentales del acontecimiento Jesús.

La carta no desafía a ver el "desde donde" se reflexiona teológicamente a Cristo. Este aspecto subjetivo es de fundamental importancia para verificar aspectos que puedan contribuir, en la actualidad, en el caminar y seguimiento de Jesús.

Por otro lado, nos interesa también percibir qué aspecto de la realidad total de Cristo nos permite un mejor acceso al Cristo total. Este aspecto objetivo busca contribuir en la comprensión de Cristo que debemos seguir.

Una lectura de la carta a los Efesios permite constatar que ésta no elabora un documento respecto a Cristo, ni es un esbozo de cristología. Pero, esto no impide que el autor haga varias afirmaciones que contribuyen a forjar una imagen de Cristo, de la cual también se derivó y se continúa derivando una práctica cristiana y un modo de ser iglesia. De significativa influencia en la discusión del asunto Trinitario, en diferentes momentos de la historia de la iglesia, son los versículos cuatro y seis del capítulo cuatro, donde aparecen mencionadas las tres personas de la Trinidad.

La cristología surge de la fe que intenta comprender, y al comprender, testimoniar lo comprendido. Sin una fe vivida, sin un seguimiento no hay cristología alguna. Sin embargo, lo que no puede ser negado es la existencia de diferentes seguidores, comunidades en diferentes contextos y desafíos vivenciales; lo que implica, obviamente, diferentes concepciones e interpretaciones. En este sentido, el autor de la carta a los Efesios nos deja un testimonio incomparable acerca de la manera como el Evangelio fue asumido y vivenciado en su ambiente.

Tomando en consideración que el autor de la carta se comunica con personas de matriz cultural helenista, no sorprende que se exprese en categorías de cultura religiosa, comprensibles a sus interlocutores.

Al presentar a Jesús como una divinidad, el autor de la carta identifica a Jesús como Dios. Las imágenes divinas atribuidas a Jesús, especialmente en el himno de 1,3-14, pueden inducir a definir la cristología de la carta como una cristología "de arriba"⁸. El hecho de atribuir a Jesús funciones que, normalmente, son consideradas propias de la divinidad, debería ser interpretado, mucho más, como un aspecto pedagógico de la carta que de su cristología.

El autor de la carta presenta a Cristo como pre-existente, junto a Dios (1,4; 3,9). Él tiene poder (3,7). Sin embargo, esta imagen se deriva mucho más de la verdad que hay en Jesús (4,21), que de los títulos que le son atribuidos. Por eso, parece temerario deducir desde esta concepción cristológica todo un conjunto de argumentos para legitimar la dominación y el poder, sea de cualquier naturaleza que fuera. La imagen de Cristo revestido de poder y gloria es consecuencia de la comprensión de su práctica.

Cuando el autor habla de Dios, no se está refiriendo a una más de las tantas divinidades presentes en la religiosidad griega, sino habla del Dios de Jesús (1,3; 1,17). El "Dios de nuestro Señor Jesús" es una expresión utilizada para diferenciar a Jesús de Dios y, al mismo

⁷ Rudolf BULTMANN, *Theologie des Nenes Testaments*, p. 328-329; Werner Georg KÜMMEL, *Sintese teologica do Novo Testamento*, São Leopoldo, Sinodal, 1979, p.20ss.

⁸ Juan Luis SEGUNDO, *Jesús es Dios*, Pocitos, Parroquia San Juan Bautista, 1982, (poligrafiados), p. 2.

tiempo, para diferenciar a este Dios de las demás divinidades griegas. O sea que el Dios de Jesús es inconfundible.

Mientras que la primera parte de la carta (1,3-3,21), presenta principios de fe, y la imagen "desde arriba" de Jesús, en la segunda parte (4,1-6,20), donde se presentan los elementos concretos actuales de la redención, son presentados los aspectos humanos de Cristo. En esta perspectiva cristológica "desde abajo", el autor procura resaltar el camino recorrido por Jesús (4,9). Aunque no lo mencione explícitamente, permanece la comprensión de que el contraste que hace la diferencia en la vivencia de la fe y la fidelidad a la práctica de Jesús es su actividad histórica como ser humano (5,6-20), fiel al proyecto de Dios.

Es verdad que el autor de la carta no elabora una cristología que se oponga al poder político y a la estructura patriarcal, vigente en la sociedad greco-romana, sino que hace reflexiones evidentes dentro de la vida comunitaria y eclesial. A más de esto, hay elementos en la carta que permiten identificar ciertas rupturas con las estructuras de dominación reinantes en la sociedad de aquel tiempo.

Si a nuestros ojos, y para nuestros patrones culturales y paradigmas hermenéuticos, la lectura de la carta permite identificar la legitimación de las relaciones de poder sobre la mujer, hijos y esclavos, por ejemplo, y denunciar la instrumentalización que se hace de la cristología del autor de Efesios, a lo largo de la historia de la iglesia, eso no quiere decir que en el discurso del autor no se pueda encontrar elementos de emancipación del ser humano y del rescate de su dignidad.

En vez de transformar las estructuras de la sociedad greco-romana, el autor está interesado en un proyecto de ser humano distinto. Las imágenes empleadas no dejan dudas, en cuanto al enfoque del autor: la persona, el ser humano. El rescate de la imagen de Dios consiste en el rescate de la dignidad del ser humano.

Más que un proyecto de sociedad, el discurso del autor de la carta procura configurar un proyecto de ser humano, de un hombre nuevo (2,15; 4,24), imitador de Dios (5,1ss), revestido de la armadura de fe (6,10-20). Cuando habla de los vicios y males de la sociedad que deben ser superados por los creyentes (4,25-32), el autor está proponiendo la eliminación de buena parte de las causas de violencia que atentan contra la dignidad del ser humano, presentes hasta hoy en nuestro medio.

La principal característica del creyente es el empoderamiento (3,14-21). Del poder de Jesús hecho Dios, en la comprensión del autor, se deriva un poder capaz de renovar las relaciones de convivencia social. De la cristología deriva la eclesiología. El Cristo presentado por el autor está al servicio de la constitución de un sujeto orientado por principios que deben regir sus relaciones sociales, comunitarias y familiares.

Del empoderamiento también hace parte el ser morada de Dios (3,22). El ser humano, en especial los oyentes, no son cualquier cosa, un objeto, una mercadería, sino un templo santo de Dios (2,21). Y de esta condición se deriva las relaciones de la sociedad.

Aún más, llama la atención que el autor no se valga de imágenes sobrenaturales para hablar de Jesús, sino que destaca que la divinidad de Cristo está justamente en llevar la condición humana a tal radicalidad (4,9) que sólo puede ser divino. La sangre de Cristo conquista el lugar de la gloria y del poder (2,13).

Aquí sería necesario profundizar los mecanismos de negación de la vida presente en lo cotidiano de los oyentes y lectores de la carta (5,16; 6,11s). De esa manera, quedaría más evidente que el autor, no obstante que destaca las cualidades divinas de Jesús, presenta su aspecto humano, capaz de inspirar proyectos humanizantes para las relaciones sociales.

De cualquier manera, el misterio de Cristo (3,4) continúa siendo misterio. Misterio en el sentido de que todos los intentos de comprensión y explicación del acontecimiento Jesús, no dejan de ser parciales y limitados, cuando son confrontados con la implicación y significado para sus seguidores. Ni siquiera la riqueza de las imágenes y metáforas da cuenta de cómo comunicar de la mejor manera posible, todo "ese misterio" (5,1). "El punto central del misterio se mueve de la acción de Dios en Cristo (cristología) hacia los efectos de esa acción

en la fundación de la iglesia (eclesiología)⁹. Y, en este sentido, también nosotros somos desafiados a buscar constantemente este misterio.

Conclusión

No obstante las cuestiones y discusiones históricas, literarias y hermenéuticas, relacionadas a la carta a los Efesios y su inserción en el cuerpo de las cartas neotestamentarias, la imagen de Cristo presentada por el autor revela trazos, en primer lugar, de alguien que se entiende comprometido con la causa de Jesús y que, en consecuencia, se siente hermanado con aquellos que profesan la misma fe, razón por la cual se dirige a ellos a través de la carta, desafiando y motivando a una vivencia de seguimiento, cada vez más auténtica. A más de ello, los trazos de Cristo que se presentan, hablan de un Jesús glorificado por Dios (1,20), por la resurrección de los muertos. Este Cristo tiene poder (1,22) y ha sido constituido cabeza de la iglesia. Es en esta demostración de amor y misericordia de Dios, que se revela la novedad de la vida, capaz de reconciliar pueblos y culturas (2,16), así como, por medio de la fe (3,12) se reviste el ser humano de lo nuevo (4,23; 5,10), con lo que supera las relaciones de poder y discriminación.

En la presentación de Cristo, que inspira una práctica retroalimentada para la superación de las condiciones de vida que atentan contra la dignidad humana de los oyentes, el autor de la carta se vale de los títulos de la tradición post-pascual, pero haciendo alusión a las características presente en la persona y en la práctica de Jesús (4,2; 5,2). En la confrontación con los malos días y las malas obras de la oscuridad y la emboscada del demonio, sólo con la armadura de Dios se puede resistir. En la resistencia se hace militancia. En esta armadura están presentes los pilares fundamentales de la práctica de Jesús: verdad, justicia y paz.

Con la propuesta de que todo lo que existe en el cielo y en la tierra pase por el ceda-
zo de Cristo (1,10), el autor de la carta propone una nueva perspectiva cristológica. Vista desde la perspectiva de Dios, confiere poder y divinidad a Jesús. Vista desde la perspectiva de los creyentes y oyentes, confiere humanidad a Cristo. Y esta es la imagen que debe inspirar la práctica cristiana, buscando alcanzar la estatura de Cristo (4,13), para que estén llenos de la plenitud de Dios (3,19).

Bibliografía

- BULTMANN, Rudolf, *Theologie des Neuen Testament*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1984.
 COMBLIN, José, *Epistola aos Colossenses e Epistola a Filemon*, Petrópolis/São Leopoldo; Vozes/Sinodal, 1986.
 GOPPELT Leonhard, *Teologia do Novo Testamento*, Petrópolis/São Leopoldo; Vozes/Sinodal, vol. 2, 1982.
 KÜMMEL, Georg Werner, *Síntese teológica do Novo Testamento*, São Leopoldo, Sinodal, 1979.
 SCHELKLE, Karl Hermann, *Teologia do Novo Testamento*, São Paulo, Loyola, 1977.
 SCHREINER, J. y DAUTZENBERG, G., *Forma e exigência do Novo Testamento*, São Paulo, Paulinas, 1977.
 SEGUNDO, Juan Luís, *Jesús es Dios*, Parroquia San Juan Bautista, 1982 (poligrafiados).

Flavio Schmitt
 Rua 15 de Novembro 788
 Marechal Cândido Rondon/PR
 85960 000
 Brasil
schmittflavio@bol.com.br

⁹ J. SCHREINER y G. DAUTENBERG, *Forma e exigência do Novo Testamento*, p. 176.

Introducción a las epístolas pastorales

Resumen

Artículo introductorio que presenta las cuestiones de contenido, géneros y formas, autor y fecha, además de la teología que está detrás de las enseñanzas de estas tres epístolas. Al tratar el tema de la autoría, se reconoce el papel de la pseudoepigrafía en la producción literaria de la época. También se analiza cómo los círculos proto-ortodoxos adoptaron para la iglesia los modelos jerárquicos del imperio romano.

Abstract

Introductory article that outlines the issues of contents, genre and forms, author and date, as well as the theology behind the teachings of the three epistles. The issue of authorship also recognizes the role of pseudoepigraphy in the literary production of the time. In addition, the article analyzes how the proto-orthodoxy adopted for the church the hierarchical models of the Roman Empire.

1. Pastorales

Desde comienzos del siglo XVIII, a 1 y 2 Timoteo y Tito se las conoce como epístolas pastorales, puesto que contienen instrucciones para los dirigentes de las iglesias cristianas. En 1703, D. N. Bardot se refirió a Tito como una carta pastoral y en 1726, o 1727, P. Anton dio ese nombre a las tres epístolas.¹ Pero ya Tomás de Aquino había dicho siglos antes que 1Timoteo era una carta para pastores.²

Aunque el Fragmento Muratori³ (siglo II) defendía la utilidad de las pastorales para la disciplina de la iglesia, el primer testimonio que tenemos de estas epístolas es el de Ireneo (c. 180). No están en el canon de Marción (c. 140) ni en el papiro 46 (de comienzos del siglo III), pero sí en el papiro 32 de la misma época. Sin embargo, no aparecen en el famoso códice Vaticano (B), del siglo IV. De hecho, no fueron consideradas realmente canónicas hasta ese siglo, cuando se completó el canon.

2. Autor

Por más que se las suele incluir dentro del *corpus paulinum*, casi todos los biblistas, excepto los muy conservadores, las consideran post-paulinas y pseudoepigráficas. En épocas tan tempranas como 1807, Schleiermacher ya había cuestionado la autoría paulina de 1Timoteo.⁴

Existen numerosos estudios de vocabulario y estilo,⁵ que prueban que las pastorales no pueden haber sido escritas por Pablo. Pero tal vez el argumento más decisivo es que, mientras sabemos que Pablo murió durante la persecución de Nerón, la mayoría de los ministerios

¹ M. Carrez, "Las cartas pastorales", en Augustin George y Pierre Grelot (editores), *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, vol.1 (Barcelona: Herder, 1983) p.651.

² *Commentaria* 2.184; *Super I epistolam ad Timotheum, lectio ii in 1:3*, citado por Jerome D. Quinn, "The Letter to Titus", *Anchor Bible* 35 (1990) p.1.

³ Líneas 60-63, J. D. Quinn "The Letter to Titus", p.1.

⁴ En su libro *Über den ersten Brief Pauli an Timotheus*.

⁵ Entre otros, el ya citado de F. Schleiermacher; K. Grayston y G. Herdan, "The Authorship of the Pastorals in the Light of Statistical Linguistics": *NTS* 6 (1959-60) p.1ss; J. D. Quinn, "The Letter to Titus", p.4-6; Philipp Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva* (Salamanca: Sigueme, 1991) p.238-241.

y funciones que se mencionan en estas epístolas no corresponden a la iglesia del siglo I sino a la del siglo II. La iglesia igualitaria del primer siglo –retratada en el libro de Hechos y en las epístolas paulinas– ha desaparecido en las pastorales para dar paso a una iglesia institucionalizada, que se está conformando cada vez más según los modelos jerárquicos del imperio romano.

No es extraño que la iglesia tomara a las instituciones del imperio como modelos de organización eclesiástica. Suele suceder que los grupos que, en sus comienzos, se caracterizaban por el énfasis en la libertad y los carismas vayan evolucionando hacia una creciente institucionalización que tiende a tomar el poder político de turno como modelo. En las epístolas pastorales podemos ver el comienzo de este proceso de institucionalización. Los dirigentes de la comunidad van concentrando en ellos mismos los carismas que anteriormente pertenecían a toda la comunidad por igual. Al final de ese proceso, los carismas ya no son dones que vienen sobre los fieles directamente de Dios, sino sacramentos que se transmiten a través de la mediación de los dirigentes.⁶ Estos se constituyen en intermediarios entre Dios y los fieles. De ese modo, la jerarquía consolida su autoridad y su poder sobre la comunidad.

Sin embargo, no sería exacto decir que ya en las cartas o epístolas Pastorales encontramos un episcopado monárquico. En esta etapa, se trata más bien de un modelo inspirado en la familia patriarcal, con un obispo *pater familias*⁷. La iglesia de cada ciudad es como una gran familia con un padre (el obispo), bajo cuya autoridad se subordina el resto de esa iglesia.

En conclusión, los estudios de vocabulario, y el tipo de iglesia que se describe, muestran que estas epístolas no pueden haber sido escritas por Pablo. Las epístolas pastorales son escritos pseudonímicos o pseudoepigráficos.

La pseudoepigrafía, escribir en nombre de otra persona, era una práctica muy común en la antigüedad. Se intentaba escribir sobre las situaciones del momento tal como lo habrían hecho el maestro, rabino, o héroe histórico, si hubieran estado presentes. En las escuelas filosóficas, los discípulos de los grandes maestros solían escribir en su nombre como un acto de humildad, implicando que todo lo que eran se lo debían a su maestro. Por supuesto, también había falsificaciones o gente que buscaba difundir sus ideas usando el nombre de una persona famosa. Pero estos casos no eran tan frecuentes como los ejemplos de pseudoepigrafía ampliamente aceptados.⁸

El pasaje de 2Tm 2,1-2 avala la idea de que se trata de un escrito pseudónimo: “lo que oíste de mi parte a través de muchos testigos, eso transmite”. Puesto que Timoteo fue misionero junto a Pablo, sin duda escuchó personalmente las enseñanzas del apóstol, no las oyó a través de testigos. Por lo tanto, al menos esa carta no puede haber sido escrita por Pablo a Timoteo.⁹ El recurso al nombre de Pablo presta, a las normas y al ordenamiento eclesiástico, la autoridad apostólica que los legitima.¹⁰

La mayoría de los estudiosos coinciden en que las tres epístolas fueron escritas por la misma persona.

⁶ Horacio Lona, “El rol de la mujer en la tradición paulina”: *Proyecto 18* (1994) p.35 y 40-41.

⁷ Marga J. Ströher, *Caminhos de resistência nas fronteiras do poder normativo – Uma leitura feminista das Cartas Pastorais*, São Leopoldo: IEPG/EST, 2002, p.70 (tese de doutorado).

⁸ Bart D. Ehrman, *The New Testament - A Historical Introduction to the Early Christian Writings* (Nueva York/Oxford: Oxford University Press, 1997) 320-323; cf., L. R. Donelson, *Pseudoepigraphy and Ethical Arguments in the Pastoral Epistles* (Tübingen: Mohr/Siebeck, 1986).

⁹ Marga J. Ströher, *Caminhos de resistência nas fronteiras do poder normativo*, p.63.

¹⁰ Willi Marxsen, *Introducción al Nuevo Testamento - Una iniciación a sus problemas* (Salamanca: Sígueme, 1983) p.209.

3. Fecha

Los problemas enfrentados por los líderes de las iglesias son los mismos en las tres epístolas: la organización de las comunidades y los falsos maestros. El consejo que se da a los líderes es que actúen con mano dura.

Las enseñanzas de los falsos maestros no aparecen claramente expuestas excepto por algunos indicios, principalmente en 1Timoteo. Si nos atenemos a la mención de “fábulas y genealogías interminables” (1Tm 1,4) y a la advertencia contra el falso “conocimiento” (1Tm 4,3), parecen estar sosteniendo alguna doctrina gnóstica. Los gnósticos solían elaborar genealogías de los seres divinos y especular sobre los primeros capítulos de Génesis.¹¹ Además, 1Tm 6,20 dice que esos falsos maestros prohibían el matrimonio y se abstendían de alimentos. Es bien sabido que el gnosticismo cristiano propugnaba un ascetismo riguroso.

Si los falsos maestros eran cristianos gnósticos, entonces la fecha de las pastorales no puede ser anterior al siglo II. Por otro lado, la forma en que el autor enfrenta las doctrinas erróneas corresponde a la usada en los círculos proto-ortodoxos del siglo II. Estos círculos fueron conformando la jerarquía eclesiástica que se erigió como guardiana de la fe, entendida –tal como en estas epístolas– en el sentido de doctrina correcta. Los ortodoxos terminaron siendo el grupo ganador en la contienda por el poder. Esto puso fin a la saludable diversidad que existía en el cristianismo primitivo,¹² reemplazándola con su propia “ortodoxia” (literalmente “recta doctrina”).

En su lucha por el poder, los ortodoxos se valieron de tres armas: el clero, los credos y finalmente el canon:¹³

- a) El clero surgió de esa jerarquía que fue tomando el poder, como una clase separada y superior que dirigía la iglesia por “derecho divino”.
- b) Los credos expresaron, en forma concisa y fácil de memorizar, las doctrinas que todos debían profesar para ser considerados verdaderos cristianos. Los que creyeran otras cosas eran herejes.
- c) El canon se fue constituyendo en un grupo cerrado de escritos “inspirados” que avalaban la ortodoxia.

La estructura y las funciones del clero que encontramos en estas epístolas corresponden a las que describen los escritores proto-ortodoxos, como Ignacio de Antioquía, Policarpo o Justino.

En definitiva, las epístolas pastorales seguramente fueron escritas a principios del siglo II. Según Vielhauer, si en 1Tm 6,20 hay una referencia a la *Antítesis* de Marción, la fecha de composición de esa epístola sería posterior al año 130.¹⁴

4. Timoteo y Tito como destinatarios

Timoteo y Tito fueron dos importantes colaboradores del apóstol Pablo. Timoteo era hijo de un griego y una judeocristiana llamada Eunice (Hch 16,3 y 2Tm 1,5). Acompañó a Pablo durante gran parte de su ministerio. Tito era un cristiano de origen griego. Pablo lo llevó como ejemplo al concilio de Jerusalén para ilustrar que la circuncisión no era necesaria para los convertidos de las naciones (Gál 2).

Con todo, en las cartas o epístolas pastorales, estos dos personajes históricos se convierten en paradigmas de los dirigentes de la iglesia. El modelo de Timoteo y Tito es el apóstol Pablo, ellos a su vez se convierten en modelos para los creyentes posteriores.¹⁵

¹¹ B. D. Ehrman, *The New Testament*, p.333.

¹² Ver *RIBLA* 22 y 29.

¹³ B. D. Ehrman, *The New Testament*, p.336.

¹⁴ P. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, 252. Ver los argumentos de Vielhauer a favor de esa fecha en p.243-244.

¹⁵ J. D. Quinn “The Letter to Titus”, p.15.

Elegir a estas dos personas como destinatarios no es sólo un recurso literario, tiene un propósito teológico; Timoteo y Tito son los representantes formales de Pablo frente a las comunidades¹⁶. Esta autoridad apostólica se transmite a las cartas que llevan sus nombres y a las normas contenidas en ellas.

En estas epístolas, Timoteo y Tito tienen el papel de mediadores entre Pablo y las iglesias. Son los que transmiten la tradición apostólica, los guardianes y administradores de la doctrina recibida.¹⁷ Su función es ser los defensores de la "ortodoxia".

5. Género literario

Las epístolas pastorales son una colección de cartas, un género literario que comenzó a usarse en círculos filosóficos griegos. Pero donde se hizo realmente popular fue en los ambientes políticos romanos. La idea es que algunas cartas son dignas de ser conservadas para las generaciones posteriores. Los primeros destinatarios desaparecen, convertidos en paradigmas con los que se identifica el público nuevo. El autor, ya sea auténtico o pseudónimo, le sigue hablando así a las nuevas generaciones y la colección de cartas termina leyéndose como una verdadera profecía que viene del pasado. El prólogo de Tito (1,1-4), desproporcionado para una carta tan corta, era probablemente la introducción a la colección de epístolas.¹⁸ El orden en que se leían era Tito / 1Timoteo / 2Timoteo. La forma de testamento de esta última la convertía en un cierre muy apropiado.

La segunda carta a Timoteo es básicamente un testamento, una forma literaria muy popular en la antigüedad. En la Biblia misma encontramos varios ejemplos, como los testamentos de Jacob (Gn 49), Moisés (Dt 33), Josué (Js 23-24), David (2 Sm 23,1-6), Jesús (los "discursos del adiós" de Jn 15-17).

Las listas de virtudes y vicios eran muy comunes en la cultura griega, especialmente en círculos estoicos. Hay varias en estas epístolas, entre ellas, 1Tm 1,9-10; 2Tm 3,2-5; Tt 1,6-10. Las listas de deberes y virtudes están dirigidas a determinados grupos en particular: obispos (1Tm 3,2-7); ancianos (Tt 1,6-9 y 2,2); ancianas (Tt 2,3-5); mujeres jóvenes casadas (Tt 2,4-5); viudas (1Tm 5,9-10); diáconos y diaconisas (1Tm 3,8-13); esclavos (2,9-10); ricos (1Tm 6,17-19); mujeres ricas (1Tm 2,9-10); a la comunidad en general (Tt 3,1-2).

El carácter de las tres epístolas es parenético. Se trata de exhortaciones éticas dirigidas a una audiencia más paradigmática que individual e histórica. Pero se espera que los destinatarios respondan obedeciendo la exhortación, no discutiendo ni contradiciéndola.¹⁹

6. Contenidos

6.1. 1Timoteo

El autor da instrucciones sobre la vida cristiana, la administración eclesiástica y la liturgia. Los fieles deben evitar confiar en las riquezas, pero también deben sustraerse de las actitudes ascéticas sin sentido.

1,1-2 – Prólogo

1,3-20 – Instrucciones pastorales

2,1-7 – Oración por las autoridades

2,8-15 – Varones y mujeres en la iglesia

3,1-7 – Obispos

3,8-13 – Diáconos

¹⁶ Marga J. Ströher, *Caminhos de resistência nas fronteiras do poder normativo*, p.57.

¹⁷ P. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, p.246; W. Marxsen, *Introducción al Nuevo Testamento*, p.222.

¹⁸ J. D. Quinn "The Letter to Titus", p.7-8 y 28.

¹⁹ J. D. Quinn "The Letter to Titus", p.9.

- 3,14-16 – Palabra pastoral
- 4,1-10 – Orden eclesiástico
- 4,11-5,2 – Instrucciones pastorales
- 5,3-6,2 – Orden en la iglesia y la vida cristiana
- 6,3-21 – Miscelánea

6.2 . 2Timoteo

Esta epístola es muy diferente a las otras dos. Contiene muchas indicaciones “personales” que sobrepasan lo que se espera de un escrito pseudoepigráfico. Estos suelen contener datos personales como un recurso para avalar la autoría pseudonímica, pero casi nunca en tal cantidad. La explicación es que Pablo está presentado como el paradigma del obispo, sus sufrimientos y su soledad. En 1Timoteo y Tito, “Pablo” explica el orden eclesiástico; en 2Timoteo se explica a sí mismo como obispo.²⁰ Se presenta al apóstol como un modelo para todos los cristianos.

Esas menciones personales se llaman *personalía*. Según algunos estudiosos, podría tratarse de fragmentos escritos por Pablo mismo que se habrían agregado al compilar la carta.²¹

- 1,1-2 – Prólogo
- 1,3-14 – Acción de gracias por el ministerio de Timoteo
- 1,15-18 – Cuestiones personales
- 2,1-26 – Lucha contra los adversarios
- 3,1-5 – Profecía
- 3,6-9 – Huir de los adversarios
- 3,10-4,8 – Consejos a Timoteo
- 4,9-22 – Cuestiones personales

6.3. Tito

Gran similitud con 1Timoteo en los temas y la forma de presentarlos, alternando secciones pastorales con otras de orden eclesiástico. Pero la comunidad parece ser más nueva y menos organizada que la de los destinatarios de 1Timoteo. De ahí la necesidad de otra epístola y las ligeras diferencias entre ellas.²²

- 1,1-4 – Prólogo
- 1,5-9 – Deberes del obispo
- 1,10-2,1 – Adversarios
- 2,2-15 – Código doméstico
- 3,1-15 – Instrucciones pastorales y de orden eclesiástico

7 . Teología de las epístolas pastorales

Si bien hay mucho de teología paulina en estas epístolas, sobresalen tres conceptos totalmente nuevos: (1) la “sana doctrina”; (2) la piedad y (3) Pablo como modelo.²³

- 1) La “sana doctrina” tiene aquí la misma importancia que para Pablo tenía el evangelio. Pero la paradoja, o locura, del evangelio (1Co 1,18-19) ha desaparecido, para dar paso a la racionalidad de la sana doctrina.²⁴

²⁰ W. Marxsen, *Introducción al Nuevo Testamento*, p.214.

²¹ Marga J. Ströher, *Caminhos de resistência nas fronteiras do poder normativo*, p.55.

²² W. Marxsen, *Introducción al Nuevo Testamento*, p.211.

²³ Estos conceptos se desarrollan a partir de P. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, p.248-250.

²⁴ *hygiainousa didaskalia* (1Tm 1,10; 2Tm 4,3; Tt 1,9; 2,1); *hygiainóntes lógoi* (1Tm 6,3; 2Tm 1,13); *lógos hygiés* (Tt 2,8). Precisamente, el término *hygiés* (sano) se usaba en la cultura helenística para designar lo razonable, lo compren-

- 2) La *eusébeia* (piedad) ocupa el lugar que para Pablo tenía la *pístis* (fe). Se trata de una actitud de vida que caracteriza a los cristianos, lo que Dibelius llamó “ciudadanía cristiana”. Por eso hay tal énfasis en las epístolas pastorales en los catálogos de virtudes y vicios, los códigos domésticos y las buenas obras.
- 3) El tomar a Pablo como modelo de la vida cristiana es especialmente evidente en 2Timoteo. Se destacan ahí los temas de la persecución a causa de Cristo, el gozo en el sufrimiento y el servicio llevado a sus últimas consecuencias.

Es lícito preguntarse si detrás de la pseudoepigrafía de estas cartas no estará la idea de dar legitimación a un orden eclesiástico funcional a la proto-ortodoxia.²⁵ Es decir, si no se está usando el nombre de Pablo como una herramienta para fundamentar las políticas eclesiásticas de determinado grupo.

Se pueden hacer varias observaciones críticas a la teología de las epístolas pastorales:

- a) Estas epístolas presentan a la iglesia casi como una institución salvífica, pues la adhesión a la “sana” doctrina proveniente de ella indicaría que la persona está en el camino de la salvación. En cambio, quienes siguen otras doctrinas estarían en el camino de la perdición (1Tm 5,15)²⁶. Es decir que, según el autor, la salvación no dependería de la fe en Cristo, sino de la aceptación incondicional de ciertas doctrinas prefijadas por un grupo que busca imponer sus ideas a todos los demás.
- b) La iglesia estratificada y jerárquica que proponen las pastorales – con sus ministerios apetecibles (como el obispado de 1Tm 3,1) – no tiene nada que ver con el concepto del ministerio como servicio, proclamado por Jesús según Mc 10,42-45.
- c) La parenesis de estas cartas pretende dar normas generales, aplicables en todo tiempo y lugar, lo cual ha llevado a excesos de todo tipo a lo largo de la historia del cristianismo.
- d) Las normas de las pastorales se basan en el punto de vista jerárquico de la sociedad patriarcal. Por eso se las ha usado para legitimar relaciones asimétricas.²⁷ En cambio, las relaciones dentro la iglesia, que es el cuerpo de Cristo, deben caracterizarse por el amor y la igualdad. Así lo mostró el mismo Pablo en su conocida frase de Gálatas 3,28. Y así eran las relaciones entre los miembros del movimiento de Jesús.

En suma, a pesar de que las epístolas pastorales son indudablemente canónicas, deben ser usadas con cautela, analizando siempre sus normas a la luz de los otros escritos del Nuevo Testamento. Cuando lo que demandan estas tres epístolas no coincide con lo que dicen los evangelios o las epístolas genuinamente paulinas,²⁸ no hay que vacilar en optar por las auténticas enseñanzas del apóstol Pablo y de nuestro Señor, Jesús.

Cristina Conti
 Álvarez Jonte 5452, 7º B
 1407 Buenos Aires
 Argentina
 conticris@gmail.com

sible. Por eso, el autor también usa mucho el adjetivo *sófron* (juicioso) y sus derivados: P. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, p.248.

²⁵ W. Marxsen, *Introducción al Nuevo Testamento*, p.211.

²⁶ Marga J. Ströher, *Caminhos de resistência nas fronteiras do poder normativo*, p.72.

²⁷ Marga J. Ströher, *Caminhos de resistência nas fronteiras do poder normativo*, p.73.

²⁸ Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Filipenses, 1Tesalonicenses y Filemón.

Visibilidad, exclusión y control de las mujeres en la Primera carta a Timoteo¹

Resumen

Bajo el telón de fondo de las luchas de poder de clase y género, la autora analiza el discurso del autor de la primera carta a Timoteo. Encuentra que el propósito del autor, entre otros, es excluir y controlar a cierto grupo de mujeres líderes, como las mujeres maestras y las viudas organizadas. Asimismo propone que estrategia del autor de la carta para resolver los conflictos y excluir a las mujeres líderes de la comunidad eclesial, será la de trasladar los valores de la casa patriarcal a la casa de Dios, es decir la *ekklesia*.

Abstract

Class and gender struggles are the backdrop from which the author analyzes the discourse of the writer of the First letter to Timothy. She finds that the goal of the author of this letter is, among others, to exclude and control a certain group of women leaders, in particular the teachers and the organized widows. She also proposes that the strategy for resolving the conflicts and excluding female leadership from the church community, is to transfer the values of the patriarchal household to the household of God, the *ekklesia*.

Para las mujeres cristianas, *La carta de 1 Timoteo* ha sido un problema. En ella se les prohíbe explícitamente que enseñen (1Tim 2,12) y que opinen (1Tim 2,11). También se recomienda con fuerza que las mujeres se casen y procreen; y si enviudan, que no se queden sin marido (1Tim 5,14). Las jóvenes viudas organizadas en la iglesia, son descritas negativamente (1Tim 5,13). El interés de que la mujer asuma el rol tradicional de ama de casa es tan desesperado que lo pone como requisito para la salvación (1Tim 2,15).

Realmente leer estas afirmaciones sobre las mujeres es chocante para aquellas personas que están acostumbradas a leer en los evangelios una presencia más o menos positiva de ellas, y, sobre todo el trato especial de Jesús. Lo mismo podríamos decir de aquellos textos de Hechos de los Apóstoles en los cuales las mujeres, aunque pocas, son presentadas como líderes y maestras. Hecho verificado en el compañerismo de Pablo con sus colegas mujeres nombradas en Rom 16.

Por esta razón es importante reconocer que no es posible leer la Biblia como si toda fuera escrita de una sola vez, con un solo mensaje y para un solo tiempo y espacio. La Biblia presenta muchas voces, a veces complementarias, a veces antagónicas. Detrás de esas voces hay distintas comunidades cristianas condicionadas por los procesos sociales y culturales diversos, incluyendo no solo solidaridad, anhelos y sueños, sino luchas de poder y exclusiones. Las cartas no son tratados ni manuales teológicos, son misivas a comunidades o personas, con preocupaciones muy propias de su momento histórico. Sus autores, incluyendo los autores de las cartas pseudoepigráficas, jamás pensaron que sus cartas serían consideradas sagradas en un futuro. Fueron los concilios, celebrados algunos siglos después, que decidieron, en medio de un sinnúmero de escritos, cuáles de estos formarían el canon.

La carta de 1Timoteo, escrita hacia finales del primer siglo o principios del segundo, refleja una situación particular y circunstancial. Se presta para observar la visibilidad de las mujeres, su exclusión y el control que se quiere ejercer en aquellos tiempos en que las mujeres

¹ Este artículo apareció en *Reseña Bíblica* (5 de noviembre de 2005). Las tesis fundamentales presentadas aquí aparecen en mi libro *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo - Un estudio de la primera carta a Timoteo*, Santander, Sal Terrae, 2005.

eran grandes líderes. En este artículo vamos a analizar esos elementos en la comunidad cristiana de 1 Timoteo. Pero el objetivo primordial no es ese, sino el de averiguar las razones por las cuales el autor elabora las instrucciones en contra del liderazgo de las mujeres.

1. Visibilidad de las mujeres desde los discursos de exclusión

La visibilidad de las mujeres en 1Tim solo puede verse por vía negativa, es decir, a través de los discursos que la excluyen. Veamos dos textos de la carta con respecto a la participación activa de las mujeres en los orígenes del cristianismo: 2.9-15 y 5.3-17.

1) Mujeres maestras

Cuando en un comunicado se pronuncia un mandato de forma demasiado vehemente, hay sin duda hechos que manifiestan lo contrario. Cuando el autor de 1Tim dice: "no consiento que la mujer enseñe", se debe a que la mujer está enseñando. Cuando el autor dice: "que la mujer aprenda sin protestar y con gran respeto", hay que leer detrás que la mujer no está llamada, participa de todas las discusiones, puede disentir con respecto a afirmaciones que no cree desde su punto de vista, y no se comporta de forma sumisa frente al varón. De hecho, eso es lo que muy probablemente está aconteciendo en 1Tim. Esta situación nos lleva a ver un poco más de cerca 1Tim 2,9-11, uno de los textos más difíciles de la epístola.

El texto puede dividirse en tres partes. La primera (v.9-10) instruye sobre la vestimenta de las mujeres: cómo debe ser y cómo no debe ser. La segunda parte (v.11-12) constituye el centro del mandato, en ella se prohíbe imperativamente que las mujeres enseñen y dominen al varón. Ellas deben aprender en silencio con toda sumisión. Esta es la instrucción más fuerte contra el liderazgo de las mujeres. En la tercera parte (v.13-15) el autor recurre a las Escrituras con el fin de justificar el mandato. Escoge el tema de Eva, sugiriendo indirectamente tres características: un ser humano de segundo orden, pues fue formada después que el varón; un ser vulnerable, ella se dejó engañar, pero el varón no; y un ser que puede ser salvo si cumple con los roles de la maternidad. Por lo tanto debe dejar de ejercer cualquier ministerio, para consagrarse al hogar como madre, esa dedicación, más el ser fiel, piadosa y modesta le otorgará la salvación. El contexto de la prohibición parece ser el del encuentro litúrgico, sin embargo puede extenderse a los demás ámbitos de la vida cotidiana ya que habla de Eva, como antecesora de todas las mujeres.

La fuerza retórica en la composición del texto contra el liderazgo de las mujeres delata la fuerza de su presencia. Es muy probable que la visibilidad de las mujeres como maestras y líderes, tal vez incluso como presbíteras, sea muy evidente e imponente. El autor quiere que sus lectores vean a las mujeres líderes como peligrosas para la enseñanza. Hay corrientes de pensamiento en la comunidad cristiana que el autor rechaza, las llama "otras enseñanzas". Por eso en esta carta la enseñanza es un tema fundamental; es en este escrito donde más ocurre el término enseñar y enseñanza de todo el NT: el episcopo debe ser apto para enseñar (1Tim 3,2), a los presbíteros que cumplen bien su función de predicar y enseñar, se le debe dar doble remuneración (5,17), Timoteo debe enseñar y aconsejar lo que el autor le indica (6,2), no se debe enseñar algo diferente a la sana enseñanza (1,3; 6,3-4), etc. Pudiera entenderse que, para el concepto que el autor tiene de las mujeres, estas pueden ser víctimas de esas enseñanzas ya que, de acuerdo a la lectura que el autor hace de Génesis, las mujeres, al igual que Eva, son más vulnerables al engaño que el varón.

La pregunta que surge en las lectoras y los lectores de hoy es ¿por qué de esta reacción tan fuerte contra las mujeres? Más adelante ahondaremos en ello.

2) Viudas: líderes organizadas

En el texto sobre las viudas jóvenes, que aparece en 1Tm 5,3-16 nuevamente puede leerse entre líneas la participación activa de las mujeres, en este caso de las viudas jóvenes. Y,

esto se deduce por la drástica crítica del autor a las mujeres. Utiliza la retórica para desautorizar toda contribución que las mujeres pueden hacer.

El liderazgo aquí podía referirse a un ministerio o una orden de viudas de todas las edades, las cuales habrían hecho votos de celibato después de enviudar, con el fin de dedicarse de lleno a la comunidad cristiana. Esto se deduce por la afirmación del autor cuando dice que estas jóvenes, "cuando los ímpetus de la pasión las apartan de Cristo, quieren volver a casarse, y se hacen culpables por haber faltado a su primer compromiso" (v.11-12), es decir al voto. Por otro lado, varios de los requisitos que el autor exige para pertenecer al grupo de las viudas, son similares a los requisitos que el autor enlista para los episcopos. Esto también hace sospechar que se trata de un ministerio más, formado por las viudas. El texto sobre los requisitos de la orden de viudas, al igual que el texto sobre los requisitos para asumir el episcopado o el diaconado en 3,1-13, no indica las diferentes funciones de los cargos, solo las cualidades. Sin embargo, podemos aventurarnos a decir que el grupo de las viudas probablemente se dedicaba a hacer visitas a las familias de la comunidad cristiana, para orar por ellas. Sabemos de la existencia de esta orden en los siglos II y III, y que una de las funciones más importantes era la de la oración. Otra de las funciones podrían ser también el compartir algunas enseñanzas cuando están en las casas haciendo la visita. Esto se deduce a través de la crítica negativa que el autor hace al referirse a ellas. Para el autor, las jóvenes viudas no deben pertenecer al grupo o ministerio de viudas porque, además de que son débiles en la carne, ya que "sus ímpetus de la pasión" las llevan a romper el compromiso de permanecer célibes, ellas "viven ociosas, se acostumbran a ir de casa en casa; y no solo viven sin hacer nada, sino que también son chismosas, se meten en todo, y de lo que no deben" (v.13).

Leyendo entre líneas estas afirmaciones retóricas podemos suponer que, el autor hace alusión a dicho ministerio realizado por las viudas, el cual consistía en hacer visitas a las casas. El autor no ve con buenos ojos ese liderazgo de las mujeres y busca excluir a las viudas jóvenes de la orden de viudas. Lo hace a través de la desvalorización de la capacidad de las mujeres, utilizando los estereotipos anti-mujer bastante conocidos desde antaño hasta hoy. El autor quiere que las mujeres jóvenes se casen, tengan hijos y gobiernen bien su casa (v.14). Al igual que el texto anterior, a la mujer se le excluye del liderazgo aplicándole los códigos domésticos, es decir, enviándola a la casa para que ejerza el rol de esposa y madre que la sociedad greco-romana le ha asignado a las mujeres.

2. Poder y control sobre las mujeres

El autor está ejerciendo poder para controlar a las mujeres de la comunidad cristiana de Éfeso mencionada en 1Tim (1,3). Se trata de un poder patriarcal presente desde el inicio de la carta. La casa patriarcal es la figura perfecta como modelo de iglesia.

2.1. La casa patriarcal como modelo de iglesia

Pareciera que hay una intencionalidad en el uso del nombre padre. Observemos: ya en el saludo el autor presenta a Dios como padre (1,2); esto no es raro ya que en muchos escritos del NT a Dios se le llama padre. Sin embargo, el uso de la figura padre en otros personajes hace que el uso del título padre para Dios refuerce el patriarcalismo de la carta. Los otros dos casos son el del propio autor y el del episcopo.

El autor llama a Timoteo "verdadero hijo en la fe" (1,2), el uso de este título supone que el autor, llamado Pablo, es el padre en la fe. Una de las características principales del episcopo es "que sepa gobernar bien su propia casa y educar a sus hijos con autoridad" (3,4). Se observa pues una cadena patriarcal en la cual Dios, el apóstol y el episcopo son vistos como padres. La comunidad cristiana es vista como la familia (5,1). El problema no está en que sea vista la comunidad de creyentes como familia, sino en el tipo de administración de la casa. Esta debe ser de acuerdo a los códigos patriarcales. El episcopo es el padre y los miembros son

los hijos obedientes; las mujeres, pues, deben guardar silencio con toda sumisión (2,11-12) como corresponde según los códigos de la familia patriarcal. Además, si hay esclavos en la familia de Dios, estos deben servir a sus amos con todo honor (6,1-2). No estamos deduciendo esta conclusión, pues el autor lo dice explícitamente en 3,4-5. El v.4 leído arriba habla de la capacidad del padre en mantener sumisos a sus hijos y continúa: “pues si uno no sabe gobernar su propia casa, ¿cómo podrá cuidar de la iglesia de Dios?

Para controlar a las mujeres se necesita poder, el poder lo otorga la obediencia a los códigos domésticos (la esposa se somete al esposo, los hijos al padre, los esclavos al amo). Estos son los que construyen la casa patriarcal. Ahora, para poder controlar a las mujeres que ejercen liderazgo en la iglesia, es decir en la asamblea de Dios, el autor de 1Tim traslada los códigos domésticos de la casa patriarcal a la iglesia. De hecho ese es el objetivo de toda la carta, lo dice el autor claramente en 3,14-15: “te escribo esto con la esperanza de visitarte pronto, pero, por si tardo, quiero que sepas cómo hay que comportarse en la casa de Dios, que es la iglesia del Dios vivo, columna y fundamento de la verdad”. En otras palabras, para el autor de la epístola la casa (patriarcal) de Dios, es la iglesia (asamblea) de Dios. De allí, en tanto fundamento de la verdad, viene todo el poder para controlar el comportamiento que se debe tener y el pensamiento que se debe seguir. Es en esta instancia de donde se reglamenta cuál enseñanza es sana y cual no lo es; quién enseña y quién no. Quien gobierna la iglesia debe ser un episcopo que sabe dirigir bien su casa y mantener sumisos a sus hijos (3,4).

2.2. Control en el liderazgo de las mujeres

En esta concepción de iglesia vista arriba no hay cabida para el liderazgo de las mujeres. Las mujeres no deben ejercer el ministerio de la enseñanza, sino aprender en silencio y sumisión, silencio lo repite dos veces; el orden en el texto griego (2,11-12) es revelador: mujer-silencios-sumisión- mujer-silencios. Si hay algún liderazgo estatuido, este debe ser controlado, como, por ejemplo, el de las viudas. El autor quiere controlar el ministerio de las viudas.

En 5,3-8.15, observamos que la iglesia está pasando por necesidades económicas y no le es posible ayudar a todas las viudas (5,3.16). La asistencia a las viudas era una de las tareas solidarias de las comunidades primitivas. El autor pide a las familias (5,4-8), o a alguna creyente rica (5,16) que tienen viudas en su casa, que se encargue de ellas y no las carguen a la iglesia. Sin embargo en 5,9-15 el autor ya no habla de cuestiones económicas, sino del ministerio de las viudas. El autor quiere controlar ese ministerio, dando instrucciones de que solo sean inscritas las viudas mayores de 60 años, además de otros requisitos. Las viudas jóvenes deben ser excluidas, como vimos arriba.

Posiblemente el autor tiene temor de que se socave la casa patriarcal con la participación activa de estas mujeres visitando las casas. Las otras enseñanzas que valoran el celibato (“prohíben el matrimonio...” 4,3) son una amenaza para el autor, pues estas pudieran ser muy atractivas para las mujeres, especialmente las viudas, que no quieren casarse y volver a someterse a la casa patriarcal.

3. Luchas de poder como trasfondo de la instrucción

Hemos presentado la forma como el autor en 1Tim intenta excluir y controlar a las mujeres de una comunidad cristiana en Éfeso (1,3). Decimos intenta porque el texto, como dice la biblista Elisabeth Schüssler Fiorenza, es prescriptivo y no descriptivo, es decir, prescribe, da órdenes, pero no está describiendo lo que acontece en la comunidad cristiana. Para describir lo que sucede en la comunidad se debe decir que hay un gran liderazgo de mujeres, el cual quiere ser eliminado a través de esta carta, con prescripciones, mandatos o instrucciones.

Ahora bien, si nos quedamos solo con esa lectura atacando al autor de misógino, caemos en un simplismo. La carta es muy compleja, son muchos los asuntos presentes en el texto, todos ellos interrelacionados. Por eso, a la par del análisis del discurso del autor, hay que

analizar la situación que se vive detrás del texto. No se deben disentir y rechazar las propuestas patriarcales de la carta sin antes conocer el contexto que llevó al autor a pronunciarse de esa forma tan patriarcal y verticalista. Intentar reconstruir la situación particular de ese entonces ayudará a considerar la carta como un documento circunstancial, ya que intenta responder a determinada situación que vivía la comunidad cristiana de aquel tiempo.

Un estudio detenido de la carta permite sospechar que, la comunidad está pasando por varias situaciones conflictivas. Hay personas de clase social acomodada que quieren imponerse (6,17-19) y, ven la piedad como un negocio (6,3-10). Estas, que muy probablemente son benefactoras, es decir, personas que contribuyen con sus bienes a la comunidad, quieren dominar, incluso tal vez pasando por alto a los presbíteros; podría también tratarse de personas que buscan ocupar los puestos de dirección de la comunidad, utilizando su influencia y poder. 1Tim 3,1 empieza diciendo "si alguien aspira al cargo de episcopado..." ¿quién está aspirando?

Frases como: "no admitas acusación contra un presbítero si no se apoya en el testimonio de dos o tres personas" (5,19); "los presbíteros merecen doble remuneración"; "pon en práctica todo esto sin prejuicios ni favoritismos. No impongas las manos a nadie a la ligera..." (5,21-22), estos dos últimos versículos son encabezados con palabras muy solemnes como: "te exhorto ante Dios, ante Jesucristo y ante los ángeles elegidos..." (5,21); todas estas frases nos llevan a sospechar que detrás del discurso del autor hay luchas de poder. Cuando el autor le escribe a Timoteo diciéndole que nadie menosprecie su juventud, cabe pensar en esta situación como luchas de poder, y de ciertas personas poderosas y dominantes que quieren imponerse sobre los presbíteros y sobre toda la comunidad. No es por casualidad que el autor le recuerda, tres veces a Timoteo, su autoridad eclesial impuesta por las manos de los presbíteros (4,14; 1,18; 6,12).

Por otro lado, estas luchas de poder se mezclan con diversas posturas teológicas. Tema presente a lo largo de toda la carta. Hay miembros de la comunidad que están proponiendo ciertas enseñanzas que el autor no ve con buenos ojos, como el ascetismo en cuanto al matrimonio y el consumo de ciertos alimentos (4,3); asimismo estos utilizan un lenguaje demasiado abstracto, ya que el autor critica con frecuencia lo que para él es palabrería y charlatanería (1,4; 6,4). Puede ser que las otras enseñanzas son atractivas para las mujeres, como lo fue para Tecla, la heroína de *Los hechos de Pablo y Tecla*, quien prefirió no casarse para dedicarse a la enseñanza y predicación de Jesucristo. Tal vez por eso el autor prohíbe con vehemencia que las mujeres enseñen en la congregación.

La situación se agrava si percibimos a través de ciertos versos que la comunidad vive en una sociedad greco-romana hostil. Una conducta muy libre de las mujeres no es bien vista por esa sociedad; el autor prefiere que las viudas jóvenes se casen para que "no den al enemigo ninguna ocasión de hablar mal". El enemigo aquí es la sociedad greco-romana, promotora activa de los códigos domésticos. Los adversarios no pueden ser los de las otras enseñanzas porque, justamente, estos son quienes promueven el celibato.

Como se puede observar, la situación es bastante compleja, se mezclan problemas de clase, género, posturas teológicas y el contexto hostil de la sociedad imperial romana.

La rudeza del autor contra las mujeres en medio de las luchas de poder, también nos hace sospechar que el blanco del ataque a las mujeres haya sido motivado, en primera instancia, por el comportamiento de ciertas mujeres ricas. Estas mujeres por su estatus y poder; por su posición de benefactoras dentro del sistema de patronazgo de la época, quieren imponerse y dominar la comunidad. Si es así, ellas esperarían la retribución debida de honor y alabanza de acuerdo a los parámetros del sistema de patronazgo.

Las relaciones de patronazgo en la antigüedad se establecían cuando personas de estatus superior concedían favores a personas de estatus inferior, quedando estos últimos en deuda con aquellos. Esta práctica de patrón-cliente era muy común y, muchas mujeres se convertían en benefactoras. No era raro, pues, que mujeres ricas en la comunidad cristiana se im-

pusieran como patronas y surgieran conflictos y luchas de poder a causa de esta situación. En siglos posteriores se conocen muchas mujeres poderosas, con grandes influencias en los jefes de la iglesia. Puede ser que se inicien estos conflictos ya en el tiempo de 1Tim, conflictos ocasionados por las relaciones desiguales del patronazgo, muchas de esas relaciones establecidas por mujeres.

La sospecha del problema de las patronas o benefactoras no es solo por la rudeza del ataque a las mujeres, sino por el uso de la palabra dominar - al varón - en 2,12. Esta palabra, antecedida por la instrucción sobre la forma de vestir y no vestir (2,9-10), permite ver detrás a las mujeres ricas, presentes en la comunidad con vestidos costosos, peinados sofisticados, adornadas con oro y perlas (2,9b). Esta presencia de las mujeres ricas no era bien vista por el autor, ya que los demás miembros de la comunidad podrían sentirse inducidos a un sometimiento sutil, simplemente por la presencia avasalladora de alguna que otra persona rica que hacía favores a la comunidad. Esta situación nos recuerda la situación de la comunidad de Santiago, cuando un rico entra en la iglesia y los demás miembros le rinden honores, mientras que a los pobres los ignoran y marginan (Santiago 2,1-4). Todo esto nos muestra que hay una relación muy estrecha entre clase y género.

Decir esto no implica que se esté justificando la forma como el autor quiso resolver el posible conflicto generado por el patronazgo de la sociedad greco-romana. Pues esta forma, debemos reconocer, fue nefasta para las mujeres de todos los tiempos. Y aunque el texto es "prescriptivo" y no "descriptivo", la historia de los efectos del texto ha mostrado su eficacia en excluir del liderazgo de la iglesia a todas las mujeres -no solo a las mujeres ricas-. Y no solo excluirlas, sino controlarlas en su apariencia (forma de vestir 2,9-10), en su comportamiento (no enseñar, aprender en silencio, 2,11-12, casarse, ser madre 2,15; 5,14) y en su ser (de segundo orden, vulnerable, creada para el hogar, condición para su salvación 2,13-15). Esto es así, porque si bien pudo ser que el autor tenía en mente a las mujeres ricas, su discurso lo elevó a un grado de universalidad tal que cualquier particularidad quedó casi borrada. Por esa razón, el ejercicio hecho aquí de estudiar el tema de la visibilidad, exclusión y control de las mujeres tiene como objetivo subrayar la particularidad de un hecho circunstancial que corresponde a un tiempo y espacio, que ocurrió en los orígenes del cristianismo, y que no es el nuestro. Quien universaliza el mandato del autor con la intención de aplicarlo hoy día, no solo es un mal lector de la Biblia, sino que está irrespetando las Escrituras.

Elsa Tamez
Apartado 901
1000 San José
Costa Rica
eltamez@amnet.co.cr

Los códigos de deberes domésticos en Colosenses 3,18-4,1 y Efesios 5,22-6,9

Estrategias persuasivas, reacciones provocadas

Resumen

Los códigos reflejan la estructura de la casa-empresa greco-romana manifestada en pares asimétricos de relación entre una figura dominante y otra persona o personas subordinadas: esposo/esposa, padre/hijos, amo/esclavos. Analizamos la retórica empleada en los códigos dirigidos a esta situación, su estrategia y argumentación, en un esfuerzo por discernir su intención. Luego de proponer y examinar algunas posibles respuestas provocadas en sus primeros lectores y lectoras, agregamos un breve ejemplo de las respuestas que suscitaron los códigos en el siglo 19 durante los debates sobre la esclavitud en el ámbito religioso norteamericano. Al final preguntamos por la posibilidad de construir respuestas adecuadas a nuestro contexto actual.

Abstract

The domestic codes reflect the hierarchical structure of the Graeco-Roman household, manifested in asymmetric pairs of relationship between a dominant figure and a subordinate person or persons: husband/wife, father/children, owner/slaves. In an effort to determine the intention of the texts addressed to this situation, an analysis of their rhetoric, with its strategies and techniques of argumentation, is presented, along with a study of possible responses to the codes by their first readers and a brief review of the response evoked in 19th century debates over slavery in the U.S. At the end we consider the possibility of constructing responses that are adequate for our present context.

1. ¿Que son los códigos de deberes domésticos y por qué nos interesan?

Aparece en Colosenses 3,18-4,1 y Efesios 5,21-6,9 un conjunto de instrucciones dirigidas a las personas que componen una "casa", que en la sociedad greco-romana era una unidad de producción además de reproducción, y el lugar de residencia de personas de distintos niveles sociales y grados de parentesco. Además de los miembros de la familia del dueño, el personal de la casa incluía a los esclavos y las esclavas de su propiedad, los libertos y las libertas que tenían ciertas obligaciones para con su antiguo amo. De acuerdo con la estructura jerárquica de la sociedad, las relaciones entre estas personas estaban ordenadas en tres pares asimétricos: el esposo y la esposa, el padre y los hijos, el amo y los esclavos. La figura dominante en cada caso era una misma persona: el esposo-padre-amo. Las instrucciones de los CDDs respaldan y justifican la relación de superioridad/inferioridad vigente en estas relaciones.

Tanto en Colosenses como en Efesios, estos códigos de deberes domésticos (CDDs), las instrucciones están nítidamente ordenadas internamente y el conjunto está fácilmente desprendible del contexto donde está inserto. Solo en Efesios aparece una tentativa de conectar el código a la sección anterior de exhortaciones a la unidad del grupo y la dignidad del comportamiento personal: "sométanse los unos a los otros, por reverencia a Cristo" (Ef 5,21). Sin embargo la mutualidad anunciada no se cumple en lo que sigue sino que los consejos no parecen alterar el carácter jerárquico de las relaciones entre los miembros de la casa. Sin embargo el testimonio de los mss griegos del NuevoTestamento indican que texto de los códigos forma parte integral de cada carta.

Las instrucciones están dirigidas a una casa donde se presupone que todas las personas, desde el amo hasta los esclavos, son cristianas, i.e. estos códigos no toman en cuenta los muchos casos en que dentro de las comunidades a que se dirigen las cartas la mayoría de las personas eran de rango inferior y vivían insertas en el engranaje social y económica de una casa donde la figura de mando y demás personas no profesaban la fe cristiana. Su situación existencial se caracterizaba al menos por la incomprensión y frecuentemente, sin duda, por la violencia.¹ Es así que los *CDDs* nos provocan una inquietud por una pastoral más adecuada a la realidad en que vivían sus lectores y lectoras, además de otros interrogantes más globales.

Nos preguntamos si la incorporación de los códigos a sus enseñanzas constituye una evidencia de que los forjadores del cristianismo temprano, frente a una realidad social, económica y política que no podían transformar, sintieron que debían resguardar la visión contracultural que habían recibido a través de las tradiciones radicales del movimiento de Jesús. Las estructuras sociales, así como la ideología que las justificaba, estaban fuertemente consolidadas, con inmenso poder y riqueza para el pequeño estrato superior y una pobreza y carencia de poder que llegaba hasta la miseria y la impotencia total según se bajaba a través del gran estrato inferior. ¿Qué propuesta tenían los *CDDs* para las comunidades cristianas dentro de este mundo? ¿Una capitulación total ante las estructuras imperantes? ¿Un acomodo atinado, dadas las circunstancias? ¿Una intento de transformar el sistema o aun subvertirlo, introduciendo sutilmente dentro de un marco jerárquico algunos valores cristianos? ¿Qué fue la intención de los autores de los *CDDs* y cómo elaboraron su estrategia retórica para lograr su objetivo? Además, ¿cómo pueden haber respondido sus lectores y lectoras al texto que les fue enviado?

Para formular algunas respuestas a estas preguntas, queremos entablar un diálogo con los autores de los *CDDs* y sus lectores y lectoras, por medio del análisis retórico y la crítica de la respuesta del lector y la lectora. Se analizará primero la situación retórica, el contexto concreto de la casa-empresa de la sociedad greco-romana y las cualidades que esta imprimía en sus miembros, como también el contexto literario en el cual se escribieron instrucciones para la correcta administración de la empresa familia, secciones 2 y 3 a continuación. El análisis de la retórica de los *CDDs*, específicamente el código en Efesios, será el medio para interpretar las intenciones del autor y evaluar su argumentación, sección 4. En la sección 5 se evalúa algunas posibles respuestas (aceptación, cuestionamiento, resistencia, rechazo) de los distintos lectores y lectoras nombrados en los *CDDs*, con base en las indicaciones que provee su ubicación en el contexto social junto con otras que se disciernen en el texto. Se echará un vistazo a lectores y lectoras de los *CDDs* de una época cuando estos textos provocaron una respuesta polémica: el período de la lucha contra la esclavitud en el siglo 19. Al final, preguntaremos por cómo responder a los textos desde nuestro momento histórico.

2. El contexto social de los códigos domésticos: la "casa" en la sociedad greco-romana²

En Efeso, Colosas y otras ciudades de la provincia romana de Asia la economía y la política estaba dominada por una pequeña élite de propietarios que representaban no más del 5% al 7% de la población total. La organización económica y social en las ciudades del pri-

¹ Cp. 1Pedro 2,17-3,6, donde las instrucciones a esclavos y a esposas dejan ver una franca hostilidad de parte del amo o el esposo, y aconsejan una correspondiente fortaleza y buen tino a las personas cristianas subordinadas a la figura dominante.

² Para esta sección, cp. las siguientes obras: Rafael Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana* Estella/Navarra: Verbo Divino, 2001; David Aune, *Asia menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan*, Córdoba: El Almendro, 1995; M. I. Finley, *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Barcelona: Grijalbo, 1982 y *La economía de la antigüedad*, México: FCE, 1974; Sarah B. Pomeroy, *Diosas, ramerías, esposas, esclavas - Las mujeres en la antigüedad clásica*, Madrid: Alcalá, 2ª ed., 1990; E. W. Stegemann y W. Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo*, Estella/Navarra: Verbo Divino, 2001.

mer siglo estaba centrada en la unidad de producción conocida como la “casa”, es decir, la empresa particular de las familias pudientes. El negocio podía ser un taller para producir artículos para la venta, como textiles o cerámica, un comercio de productos como el vino o el aceite, un negocio de transporte marítimo o terrestre, por ejemplo. Bajo la dirección del *paterfamilias* como patrón, participaban en la empresa los hijos varones. El grueso del trabajo lo realizaba la mano de obra cautiva o clientelar, es decir, los esclavos y las esclavas, así como los libertos y las libertas que seguían ligados al patrón y obligados a retribuirle ciertos servicios. Por delegación de su esposo, la esposa del patrón también ejercía autoridad sobre esclavas y esclavos dedicados a diferentes aspectos del trabajo de la casa y algunas mujeres se convirtieron en administradoras con una cuota considerable de poder.

El carácter esclavista de la economía greco-romana se refleja en el hecho de que por lo menos un tercio de la población urbana en el primer siglo eran esclavos. En las sociedades antiguas no se concebía un mundo sin esclavitud, como tampoco se podía imaginar cambios en el sistema de relaciones socio-económicas establecidas. Muchos de los esclavos y esclavas estaban concentrados en las casas-empresa y en los órganos del gobierno local. Sin embargo los pequeños artesanos independientes y los dueños de pequeñas posadas u otros servicios también acostumbraban tener uno o más esclavos. En las “casas” grandes el trabajo de los esclavos y las esclavas incluían tareas relacionadas con la alimentación y la limpieza, la producción textil para las necesidades de la familia y todas las personas dependientes, la producción de implementos para el trabajo dentro y fuera de la casa, el ejercicio de oficios como contador, médico, maestro, secretario, administrador, vendedor.

La esclavitud se caracterizó por el derecho absoluto del propietario sobre la persona y el cuerpo del esclavo o la esclava y no solo sobre su trabajo. Las exigencias de atención personal por parte de los esclavos y las esclavas a los miembros de la familia dueña a menudo incluían el servicio sexual tanto a ellos como a sus amigos.

El sistema de patronazgo permeaba toda la sociedad y la estructuraba por medio de múltiples relaciones verticales trabadas entre dos personas de rango social distinto. La persona de rango inferior se obligaba a rendirle a la persona superior diversos servicios, tangibles e intangibles (como atribuirle honores en público, por ejemplo). Por su parte, el de rango superior actuaba como benefactor de este “cliente” suyo. Cada una de estas dos personas estaba vinculada al mismo tiempo con otras personas, tanto superiores como inferiores, y cumplía con las exigencias distintas de cada relación. De esta forma las personas jugaban constantemente un doble rol: de benefactor para sus “clientes”, y de “cliente” para sus propios benefactores. Estas relaciones diádicas producidas por el sistema del patronazgo evitaron la formación de una conciencia de clase entre personas de un mismo nivel, puesto que todo el mundo se encontraba envuelto en una red de obligaciones y beneficios hacia personas que no eran de su propio nivel.

3. ¿De dónde vienen los códigos de los deberes en la casa-empresa?

Al buscar el origen del formato tan nitido de los *CDDs*, la investigación remonta hasta los escritos de Aristóteles (siglo 4 a.C.) y la sección de su *Política* que versa sobre la administración de la “casa”. Como la unidad básica de producción económica en la antigua Grecia, la “casa” estaba organizada con base en tres conjuntos de personas: amo-esclavo, esposo-esposa, padre-hijos.³ En cada una de estas relaciones se exige autoridad por un lado y subordinación por el otro porque, en el pensamiento de Aristóteles, “el hombre es el más racional, la mujer es menos racional, el hijo es inmaduro y el esclavo irracional”⁴. Aristóteles dirigió su instrucción solamente al amo-esposo-padre, como el que gobernaba a los esclavos, a la esposa y a los hijos. Predomina el criterio de estabilidad como condición necesaria para la

³ *Política*, libro I, secciones 1252b y 1253a, citadas por David L. Balch, p.34ss.

⁴ David L. Balch, p.35.

prosperidad de la empresa familiar y de la ciudad entera, definida como el conjunto de estas "casas". El propósito de Aristóteles fue el de fundamentar con razones lógicas este orden de cosas para asegurar que en cada "casa" el amo-padre-esposo gobernara eficientemente a las personas subordinadas a él. Así se esperaba lograr la estabilidad necesaria para que funcionara bien la tarea de gobernar toda la ciudad, ejercida por esta misma clase élite de amos y dueños.

Ha sido cuestión de debate en el estudio de los códigos del Nuevo Testamento si este escrito de Aristóteles constituyó el modelo para los CDDs. David Balch sugiere que sí, sobre todo por su estructura y por el énfasis en la sumisión de los miembros subordinados.⁵ Los escritos de Aristóteles y sus primeros discípulos, después de haber sido ignorados durante casi dos siglos, reaparecieron en una nueva edición en Roma que fue difundida en la segunda mitad del siglo 1º a.C. Sus ideas circulaban en las discusiones de los filósofos del siglo 1º d.C., particularmente entre los estoicos.⁶ Sin embargo éstos no formularon nuevos códigos con el formato aristotélico; en su lugar los escritores del primer siglo trabajaron con un esquema de listas de deberes para la orientación al padre-patrón de la "casa".⁷ En este mismo ambiente filosófico-cultural estaban ubicadas las comunidades judías de la diáspora. Siguiendo a investigadores como Crouch⁸ y otros, B. J. Bauman-Martin reconoce en escritores judíos como Filón, Josefo y Pseudo-Focílides el uso del tema aristotélico de la administración de la "casa", conocido por ellos por medio de su reaparición en los estoicos. Combinando estas ideas con la ética judía y su tradicional preocupación por los marginados ("el huérfano, la viuda, el extranjero" en el Antiguo Testamento), los autores judíos modificaron el énfasis exclusivo en el amo y señor que caracteriza el código griego, para dirigirse no solo a esta figura dominante sino también a sus subordinados y subordinadas.⁹

Con base en estos datos, demasiado abreviados, podemos concluir que el código aristotélico podría haber sido conocido por los autores del Nuevo Testamento, pero probablemente solo en su reelaboración dentro de las comunidades judías. Los escritores del Nuevo Testamento compartían con estas la misma tradición ética del Antiguo Testamento, interpretada ahora a través de la persona de Jesús y su mensaje, que les motivó a dirigirse primero, en cada una de los pares asimétricos, a las personas subordinadas, como sujetos éticos aun cuando se encontraban dentro de una categoría subordinada.

4. La retórica antigua y los códigos cristianos de deberes

Como punto de entrada al estudio de los códigos de Colosenses y Efesios, situamos a su audiencia, los lectores y las lectoras implícitos en estas cartas, dentro del contexto general de la sociedad greco-romana del primer siglo y el entorno específico de la entidad socio-económica conocida como la "casa". Para comprender qué es lo que el autor les pide a sus lectores y lectoras, por qué se lo pide y con qué argumentos intenta persuadirles que acepten su punto de vista, el estudio de la retórica antigua nos provee algunas claves para analizar el texto. El "arte de la persuasión", bien desarrollado en el ambiente intelectual helenístico, ampliamente practicada por comunicadores de todo tipo, les dio a los escritores de estas cartas las estrategias y técnicas que les sirvieron para instruir a sus comunidades.

⁵ David L. Balch. Cp. "Conclusion to Part I", p.61-62.

⁶ David L. Balch, p.38-44.

⁷ Betsy J. Bauman-Martin, "Women on the Edge: New Perspectives on Women in the Petrine *Haustafel*", en *Journal of Biblical Literature*, vol.123, #2, 2004, p.260.

⁸ James E. Crouch, *The Origins and Intention of the Colossian Haustafel*, Göttingen: Vandenhoeck y Ruprecht, 1972.

⁹ Betsy J. Bauman-Martin, "Women on the Edge", p.261. La autora cataloga muchos detalles de gramática, estilo y contenido de los varios textos griegos y judíos que le sirven de base para una comparación punto por punto con los códigos del N.T. En ningún caso hay coincidencia total.

4.1. La situación retórica: la audiencia a que se dirigen los códigos

Hace falta indagar un poco más sobre la situación específicamente cristiana de los lectores y las lectoras.¹⁰ ¿Qué podemos saber de su mentalidad, sus valores, su apego o no a las normas de la sociedad? Según los autores de Colosenses y Efesios, sus destinatarios y destinatarias se encuentran incorporados a una comunidad inclusiva cuya unidad interna es un proyecto en proceso de realización y necesita confirmación y apoyo para que los miembros resistan diversas tendencias centrífugas que existen a su interior, sean estas de carácter étnico, teológico o de praxis religiosa. En cuanto a su relación con el contexto exterior, la agrupación cristiana se distingue de su entorno por (al menos) dos cualidades insólitas: su monoteísmo exclusivo (que la sociedad apenas toleraba en su expresión judía) y al mismo tiempo su praxis de amor radical, volcado sobre los débiles (concepto repudiado por los valores griegos y romanos). Es así que los orientadores de esta comunidad cristiana sienten que sus miembros necesitan entender que, por su pertenencia al único Señor, deben diferenciarse de sus vecinos en su conducta y, al mismo tiempo, deben conducirse de una manera que evite choques con la sociedad circundante.

De las instrucciones de Col 3,9-11, que recuerdan a sus lectores y lectoras que su nueva existencia en Cristo elimina toda distinción de rango (“esclavo/libre, culto/inculto”), se puede intuir que estos cristianos y cristianas, en cuanto esclavos-esclavas, hijos-hijas o esposas, podrían experimentar una disonancia existencial y un conflicto potencial entre su auto percepción como iguales y el concepto que la sociedad tenía de ellos como inferiores, según los presupuestos filosóficos que sustentaban su subordinación en la jerarquía de la “casa” y las demás relaciones desiguales imperantes.

Además de las características de los lectores y las lectoras que se desprenden del propio contenido de estas cartas, las investigaciones antropológicas sobre la sociedad urbana del primer siglo nos permiten conocer, con alguna medida de certeza, ciertas condiciones que marcaban sus vidas como miembros de los pares mencionados en los códigos: esposa/esposo, hijos/padres, esclavos/amo. En cuanto a la relación entre la pareja, las normas y prácticas de la cultura patriarcal fueron constantemente reforzadas por la enseñanza de los moralistas, tanto en escritos como los de los estoicos como en la divulgación popular en plazas públicas por los predicadores cínicos y otros. Estos valores patriarcales formaban parte del bagaje cultural de los miembros de las comunidades cristianas. Tanto los hombres como las mujeres estarían acostumbrados a considerar el matrimonio como una relación asimétrica dominada por el esposo, con la sumisión de la mujer como su contraparte.

Los estudios sobre las costumbres familiares del mundo greco-romano¹¹ revelan que en los niveles superiores de la sociedad, las mujeres jóvenes estaban más limitadas en cuanto a experiencia en el mundo fuera de la casa y tenían mucho menos acceso a una formación intelectual que los varones de su clase. El padre las daba en matrimonio a una edad más joven en comparación con la edad del marido, y todas estas condiciones contribuyeron a confirmar la opinión generalizada de que la mujer era ontológicamente inferior al varón. Para algunos hombres, lo más recomendable era tomar una mujer mucho más joven que ellos, educarla co-

¹⁰ En cuanto al método a usar para averiguar detalles de la conducta de los lectores y las lectoras en la “casa” consideramos que una “lectura de espejo” de los códigos de Colosenses y Efesios, tiene serias limitaciones. Si se postula, por ejemplo, que la instrucción girada a los hijos en Col 3,20 y Ef 6,1 “hijos, obedezcan a sus padres” – refleja, como en un espejo, una conducta contraria de parte de ellos, habría que concluir que en estas casas cristianas los hijos eran o desobedientes o resistententes ante el mando del padre. Un razonamiento estricto de este tipo no dejaría espacio para otros motivos detrás de la exhortación a la obediencia, como podría ser el deseo de prevenir contra tal conducta indeseable que eventualmente pudiera presentarse, o bien, el simple deseo de reproducir en el código cristiano las normas ya aceptadas en el pensamiento de la época. Sin embargo, al descartar una lectura de espejo en forma mecánica, no queremos eliminar la posibilidad de descifrar detrás de las instrucciones algunas conductas que, según el autor, no cumplen a cabalidad la norma que él tiene en mente.

¹¹ Cp. Carolyn Osiek y David L. Balch, *Families in the N.T. World*, Louisville: WJK, 1997; Sarah B. Pomeroy, *Diosas, ramaras, esposas, esclavas*; E. W. Stegemann y W. Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo*.

mo a una hija y formarla para que llegara a ser una compañera útil y placentera. Debido a la temprana mortalidad de las mujeres (por causa de su "matrimonio precoz y la consiguiente gestación de niños por mujeres inmaduras", su expectativa de vida era de 34.3 años¹²), había muchos viudos que, exigidos por la política demográfica del Imperio, tenían que buscar esposa por segunda vez y preferían encontrarla entre las mujeres jóvenes. En el estrato superior de la población, sin embargo, las mujeres que alcanzaran cierta edad podían asumir el rol de administradoras de los negocios familiares y usaron su poder para ejercer influencia en la vida pública y otros áreas de la sociedad como la religión. Para esta pequeña parte de la población femenina, su identidad de clase significaba más que su identidad de género. En las comunidades lectoras de Colosenses y Efesios había muy pocas mujeres de este rango, aunque seguramente eran más numerosas que los hombres de su misma clase.

Para la vasta mayoría de la gente, la pobreza imposibilitaba la reclusión de las niñas o su permanencia al lado de sus progenitores más allá de la pubertad. En la lucha por la sobrevivencia las mujeres al igual que los varones tenían que dedicarse desde temprana edad a trabajos duros de pequeña escala y poca remuneración para arrimar algo de comida a la mesa. Sin embargo la relación dentro de la pareja siempre se concebía en términos desiguales, con dominio y derecho asignados al varón, y subordinación y sumisión exigida de la mujer. Junto con las pocas mujeres de rango superior en la iglesia, estas mujeres, tanto libres como libertas, escucharon la misma amonestación: "esposas, sométanse a sus propios esposos como conviene en el Señor". La escucharon también las esclavas que formaban parte de la asamblea cristiana. El compañero de una esclava se lo asignaba su dueño de entre los esclavos de su propiedad; ambos estaban bajo su mando. Solo algunos de los esclavos y las esclavas de las comunidades cristianas pertenecían a amos cristianos.

Los documentos aristotélicos, así como los escritos de los pensadores y moralistas del siglo primero, están dirigidos explícitamente a lectores varones ubicados en el estrato superior de la sociedad, los hombres encargados de las empresas familiares. De estos, había bien pocos presentes en audiencia implícita en los *CDDs*. Entre los varones que escucharon sus instrucciones la mayoría sería compuesta de trabajadores pobres junto con cierto número de esclavos. No eran dueños de casas; si algún artesano entre ellos tuviera un ayudante esclavo, trabajaría al lado de él en su mismo oficio manual. La gran masa de esclavos rurales y de las minas, hombres reducidos a la cautividad en edad adulta, no estaba representada en las comunidades cristianas urbanas. Para la fecha de estas cartas, los esclavos y las esclavas en el ámbito urbano habían nacido en esa condición y compartían la vida interna de la casa con la familia dueña, al mismo tiempo que toda su existencia estaba subordinada a las exigencias de esta. Frente a esta expropiación de la persona del esclavo y la explotación de su fuerza de trabajo, Finley afirma que "la gran mayoría de los esclavos de la Antigüedad se acomodaban en cierto modo a su situación, bien pasiva y resentidamente, bien de buen talante, o quizás en mayor medida, con una mezcla de ambas actitudes... ¿De qué otro modo habrían podido sobrevivir los esclavos sino transigiendo y acomodándose?"¹³ Alternativas al sistema esclavista imperante no había. La última sublevación de esclavos, la de Espartaco con los esclavos de Sicilia e Italia alrededor del año 70 a.C., terminó con miles de esclavos crucificados. Cualquiera que les aconsejara rebelión a los esclavos del primer siglo los encaminaría a ese mismo fin.

Según el tipo de trabajo exigido, las condiciones materiales de las personas esclavizadas varía mucho. La situación de los esclavos era casi animal en las minas y las galeras, así como en las grandes explotaciones agrícolas. En las ciudades había distintas categorías de trabajo: construcción de grandes obras públicas, trabajo manual de manufactura en talleres pequeños o grandes, trabajo de todo tipo en las casas-empresa. Como fenómeno principalmen-

¹² Sarah B. Pomeroy, *Diosas, ramerías, esposas, esclavas*, p.192. La longevidad de los hombres en esta época era de 48.6 años.

¹³ M. I. Finley, *Esclavitud antigua*, p.150-151.

te urbano, el movimiento cristiano del primer siglo atraía tanto a esclavos y esclavas como a personas libres y libertas. Podían darse casos en que algunos de los esclavos (los de ejercicio profesional) vivían en mejores condiciones materiales que muchos de las personas libres o libertas. Todas estas personas formaban parte de la audiencia de los *CDDs* y escucharon la amonestación, *Obedezcan a sus amos*.

4.2. Los autores y sus intenciones

Motivados por algo que vieron en la situación de los miembros de las comunidades cristianas, los autores de Colosenses y Efesios redactaron estos códigos para orientarles respecto a sus relaciones en la "casa". ¿Qué fue lo que percibieron en esa situación y qué fue lo que quisieron proponer como respuesta a ella? Es obvio, por los muchos problemas que enfrentaban las personas en su vida de pareja y familia y que no son abordados por estos códigos – sobre todo los conflictos ético-religiosos que experimentaban los/las creyentes incrustados en familias paganas – que estas instrucciones no encuentran su motivo en un deseo de proporcionar una especie de consejería familiar. Para determinar la situación que motivó la redacción de los códigos el asunto principal a analizar es el énfasis que ponen en un aspecto central: la sumisión y la obediencia debidas a la figura de mando en las relaciones diádicas de la casa.

La disposición de ver los *CDDs* simplemente como un esfuerzo por acomodar el cristianismo a las costumbres y los valores de la sociedad, motivado por una pérdida de la radicalidad cristiana original y una consecuente capitulación ante la ideología del mundo circundante, agregándole algunas justificaciones cristianas, merece ser evaluada a la luz de su propia argumentación.

En un acercamiento más matizado a la situación, se propone que un sector del liderazgo de las iglesias de tradición paulina veía que los valores radicales del movimiento cristiano y su exclusividad religiosa hacían que sus comunidades fueran, potencialmente al menos, sospechables de subvertir el orden establecido. Su sobrevivencia dentro del contexto político totalitario estaba en peligro. Ante el poder político y económico mediado por las familias de la clase gobernante, los cristianos y las cristianas tenían que mostrarse de acuerdo con la estructura jerárquica, conduciéndose de un modo que ahuyentara toda sospecha de insubordinación de su parte. En esta perspectiva los *CDDs* representan una ética y una praxis cristianas para una situación de sobrevivencia, pero con el problema de que contribuyen a legitimar un sistema socio-político opresivo.

Otra posible intención que se podría atribuir a los autores de los *CDDs* es de doble filo: convencer a las personas cristianas que adoptaran una conducta de perfil bajo ante sus respectivos superiores en la jerarquía imperante y, al mismo tiempo, inculcar en ellas otros valores distintos que, aunque incorporados a su argumento a favor de la subordinación dentro del sistema, sirvieran eventualmente para desacreditarlo y subvertirlo.

4.3. La estrategia retórica: el género del discurso y las técnicas que emplea¹⁴

De acuerdo con su intención de convencer a sus lectores y lectoras de su punto de vista y lograr que asuman sus consecuencias en la práctica, un orador escoge con cuidado el formato de su discurso; por eso preguntaremos a los autores de las cartas a los Colosenses y los

¹⁴ Antoinette C. Wire presenta una tipología de los argumentos y los señala en la retórica de 1 Corintios en *The Corinthian Women Prophets - A Reconstruction through Paul's Rhetoric*, Minneapolis: Fortress, 1990, p.12-38. Una explicación, con extensa ejemplificación, aparecerá en *Hierarchy, Unity, and Imitation - A Feminist Rhetorical Analysis of Power Dynamics in Paul's Letter to the Philipians*, Atlanta: Scholars. Ambas obras siguen a C. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric - A Treatise on Argumentation*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1969. Ver también Hans de Wit, *En la dispersión el texto es patria*, San José: UBL, 2002, p.362-374.

Efesios por qué echaron mano de un código de deberes domésticos para su comunicación a estas comunidades. Puesto que “la selección de un género literario específico ya tiene una finalidad pragmática, [la de] señalar la manera en que el autor empírico ha querido que fuese recibido su texto”¹⁵, nos dirigimos de nuevo a sus primeros lectores y lectoras. ¿Cómo recibirían un código de deberes? Si “el mundo antiguo se interesaba mucho más por la tradición que por la innovación”¹⁶, podemos aducir que, para una religión novedosa como el cristianismo, sería beneficioso verter su enseñanza sobre las relaciones en la “casa” dentro de un molde que colocaría a las comunidades cristianas en la línea de la tradición aristotélica recién redescubierta y divulgada en la corriente estoica. Presumiblemente, los cristianos y las cristianas que provenían de la cultura griega (aun los que no eran de la élite instruida) recibirían el texto como algo venerable, y por ende, estarían dispuestos a acatar sus enseñanzas. Al menos podríamos atribuirle al autor este criterio al escoger el género del código.

Algunos miembros de las comunidades cristianas habían sido formados en la subcultura judía de las ciudades griegas. Si una serie de instrucciones como ésta era típica de las instrucciones dadas en las sinagogas, donde se presumía que todos sus miembros eran o judías de etnia o “temerosos de Dios” de origen gentil, un conjunto de deberes como este ya estaría permeada de una atmósfera de comunidad minoritaria dentro de una sociedad potencialmente hostil. El grupo judío tenía necesidad de defenderse contra posibles críticas proyectándose ante sus vecinos como una comunidad ejemplar según las normas de la moral socio-política griega. Algunos judíos habrían esperado, además, que esta imagen les sirviera como testimonio de carácter misionero.

Nos interesa analizar los *CDDs*. para ver cómo funciona su retórica para persuadir a la audiencia, es decir, cuáles técnicas emplean para apelar a la racionalidad y la sensibilidad de los lectores y lectoras. Puesto que esta audiencia está formada por personas ubicadas en distintos niveles de la jerarquía social, esperamos ver una variedad de argumentos, diseñados para tocar a estas personas. El propósito de una investigación como esta es el de explicar cómo los diferentes tipos de argumentos lógicos o afectivos contribuyen a la comprensión de los códigos por los primeros lectores y lectoras más otras personas que les han seguido en la historia.

4.4. La retórica doméstica en el contexto de Colosenses y Efesios

En el afán por lograr que sus lectores y lectoras se mantengan fieles al mensaje de Cristo que han recibido, la retórica de Colosenses se dirige a persuadirlos no solo a rechazar ciertas enseñanzas y prácticas falsas sino también, y principalmente, a asumir otras normas de vida distintas. En este sentido el *CDD* entra como parte integral de una larga sección (Col 2,6-4.1) que argumenta a favor de una vida de fidelidad. Sin embargo, reconocemos que en el párrafo anterior al código (Col. 3.6-17), la novedad de vida en Cristo está caracterizada por la mutualidad y la unidad, hasta el punto de insistir en que esclavo y libre son uno en Cristo. El contraste con el cuadro de superioridad/inferioridad presente en las relaciones del código no podría ser más fuerte. De manera parecida, el código en Efesios está precedida por una exhortación a la mutualidad (Ef 5,21).

Según una propuesta de Elna Mouton¹⁷ se puede considerar a Efesios, tanto por su estilo como por su contenido, como una declaración honorífica formal ante un benefactor (*soter*). Siguiendo este modelo, Efesios expresa también el compromiso que adquieren los beneficiados ante el benefactor (Dios, en este caso), de honrarlo a él y de conducirse a la altura del

¹⁵ Ulrich Berges, “Lectura pragmática del Pentateuco”, en *Estudios Bíblicos*, vol.51, 1993, p.71.

¹⁶ Francis Young, “The Pastoral epistles and the Ethics of Reading”, en S. E. Porter y C. A. Evans (editors), *The Pauline Writings*, Sheffield: Sheffield Academic, 1995, p.268-282, p.277.

¹⁷ *Reading a N.T. Document Ethically*, Atlanta: Scholars, 2002, p.133-137. Mouton cita ampliamente a Holland Hendrix, “On the form and ethos of Ephesians”, *USAR*, vol.42/4, 1988, p.3-15, como el que originó y desarrolló esta propuesta.

carácter bondadoso de quien les ha otorgado favores tan importantes. Para los lectores y lectoras de Efesios, este compromiso incluye el deber de mostrarse dignos de los beneficios que Dios les ha concedido, asumiendo una praxis moral animada por amor (Ef 5,21-6.9). Para Mouton, los *CDDs* demuestran que son parte integral de un documento honorífico (y no una pieza independiente encrestada en un documento nuevo, como a veces se sugiere) al incitar a los lectores y lectoras comportarse de una manera que encarne la imparcialidad de Dios (Ef 6,9) y el amor sacrificial de Jesucristo (Ef 5,25-27).

5. La retórica de los códigos de deberes domésticos

En ambas cartas el código versa sobre los tres pares de relaciones asimétricas en la “casa”, y la retórica se dirige tanto a la parte subordinada como a la figura dominante. La presentación es escueta en Colosenses, considerada como base de la elaboración más teologizada en Efesios. Cada sección se abre con una amonestación a la sumisión por parte de las personas que pertenecen al grupo subordinado (esposas, hijos, esclavos). En Colosenses esta exigencia tradicional, aceptada y acatada ya en toda la sociedad, se presenta con un matiz cristiano por medio de las frases “como conviene en el Señor,... porque esto agrada al Señor,... por respeto al Señor”. El autor de Efesios se esfuerza por desarrollar argumentos que respalden estas instrucciones y logren convencer a sus lectores y lectoras a obedecerlas. Por esta razón vamos a concentrar nuestra atención en la carta a los Efesios.

Forma parte importante del contexto que da sentido al uso de la palabra *cabeza* en las metáforas del código el empleo de esta palabra en Ef 4,13-16, donde se exhorta a los miembros de la comunidad cristiana a dejar atrás la niñez espiritual, con su inestabilidad y vulnerabilidad, y crecer hasta llegar a ser como Cristo, “aquel que es la cabeza”. Se explicita la función de la cabeza: “por su acción todo el cuerpo crece y se edifica en amor”, edificación que se hace “según la actividad propia de cada miembro”. En estas expresiones metafóricas el término *cabeza* representa la fuente y la fuerza que posibilita la existencia, el crecimiento y el perfeccionamiento del cuerpo, concepto que el autor incorporará también a sus instrucciones a la relación entre los esposos y las esposas en Ef. 5.23-27.

El primer apartado: esposas y esposos (Ef 5,22-34)

Como en todas las secciones del código, la estrategia del autor es la de establecer una relación directa con un grupo particular dentro de su audiencia por medio de un vocativo que encabeza un mandato. Para justificar esta directriz, usa la técnica de desarrollar una serie de metáforas y símiles interconectadas la expliquen:

Imperativo – “esposas, sométanse a sus propios esposos...”

Metáfora 1 – “el esposo es cabeza de su esposa”

Metáfora 2 – “Cristo es cabeza y salvador de la iglesia”

Entre estas 2 metáforas el autor propone una relación de similitud:

Símil – “el esposo es cabeza de la esposa así como Cristo es cabeza de la iglesia”

Luego construye otras dos metáforas:

Metáfora 3 – “la cual es su cuerpo” (la iglesia es el cuerpo de Cristo)

Metáfora 4 – “la iglesia se somete a Cristo”

Finaliza su argumento relacionando todas estas metáforas por medio de una analogía que incorpora un símil:

Analogía con símil – “las esposas deben someterse a sus esposos como la iglesia se somete a Cristo”.

Para que funcione esta analogía, sin embargo, hay que reconocer que el autor maneja un símil adicional, no explicitado todavía:

Símil implícito 1 – [la esposa es como la iglesia]

En la argumentación retórica el empleo de metáforas, símiles y analogías tenía el propósito de inducir a la audiencia a ampliar o modificar su comprensión de alguna cosa que ya conocían. En este caso, la cosa conocida y aceptada en su entorno cultural era el deber de la esposa de someterse al esposo, fundamentado en la presuposición de la superioridad innata del varón. Lo que hace el autor hasta aquí es apenas dejar presentes algunos elementos que usará en el siguiente párrafo para enfocar esta realidad conocida de una manera distinta. Para elaborar las metáforas de su argumentación, el autor ha encontrado su base en el lenguaje metafórico del Antiguo Testamento: Yavé, esposo de su pueblo Israel.

Al dirigirse a los esposos,, la figura dominante en la relación pareja, la retórica recoge los cuatro términos de las metáforas y símiles anteriores: *los esposos, las esposas, Cristo, la iglesia* para aportar una nueva perspectiva sobre el concepto cultural de la superioridad del esposo sobre la esposa y, por ende, su derecho y deber de gobernarla. El autor primero comunica a su audiencia masculina un mandato distinto, que choca con las costumbres de su entorno, donde la pareja no se forma por motivo del amor:

Imperativo – “esposos, amen a sus esposas...”

Con el objetivo de persuadirles que cumplan esta orden tan extraordinaria, el autor lo fundamenta y lo explica por medio de una analogía en que introduce un símil. Les propone un modelo:

Analogía con símil – “amen a sus esposas como Cristo amó a la iglesia”.

El autor no siente ninguna necesidad de demostrar que Cristo es un modelo que merece ser imitado; lo presupone y da por sentado que sus lectores comparten esta presuposición. Procede, entonces, a destacar lo que el amor de Cristo por la iglesia le impulsó a hacer por ella, con una larga afirmación:

Afirmación 1 – “Cristo amó a la iglesia y se entregó por ella para hacerla santa. El la purificó, lavándola con agua mediante la palabra, para presentársela a sí mismo como una iglesia radiante, sin mancha ni arruga ni ninguna otra imperfección, sino santa e intachable.”

Aquí el autor argumenta a partir de una realidad conocida dentro de la historia humana – la crucifixión y muerte de Cristo – y al mismo tiempo atribuye a este acto intramundano un efecto en un nivel trascendente: la formación y edificación de la iglesia. Ha construido este argumento incorporando el concepto que elaboró en 4,13-16: Cristo como la fuente de la existencia de la iglesia (su “cabeza”) y también la fuerza que la lleva a su plenitud y madurez. Esta es la dimensión del modelo que el autor les presenta a los esposos cristianos para que lo imiten en su relación con su esposa, tarea radicalmente contracultural. Esto lo reconoce el autor y por tanto alarga su discurso con un nuevo argumento, integrándolo en esta conclusión del primero:

Afirmación 2 – “así los esposos deben amar a sus esposas como a su propio cuerpo”.

Antes de examinar este segundo argumento, sin embargo, conviene observar en el primero un fenómeno parecido al que detectamos en la argumentación dirigida a las esposas. Se trata de un símil implícito que constituye la contraparte del primer símil implícito (de esto hablaremos más al final de esta sección):

Símil implícito 2 – [el esposo es como Cristo].

El v.28 funciona como bisagra entre el primer argumento de este párrafo y el segundo, que comienza con un símil que aporta un nuevo elemento para ilustrar el concepto de amar a la esposa:

Símil – “los hombres deben amar a sus esposas como [aman] a su propio cuerpo”.

Para darle fuerza a esta comparación el autor apela al sentido común de sus lectores con un argumento basado en una observación disponible a todos:

Afirmación 3 – “nadie ha odiado jamás a su propio cuerpo; al contrario, lo alimen-

ta y lo cuida”.

Con esto busca darle sostén a la breve sentencia que inserta a modo de aforismo:

Afirmación 4 – “el que ama a su esposa a sí mismo se ama”.

La lógica de esta sentencia estriba en la presuposición de una estrecha identidad entre persona y cuerpo. Esta afirmación presupone también que un hombre tiene capacidad para amar a su esposa en el sentido de experimentar una estrecha identificación ella. El efecto que esta retórica está diseñada a producir en sus lectores varones, como la parte dominante en la pareja, es que su deber hacia su contraparte subordinada no es de mando sino de un cuidado caracterizado por el amor y destinado a promocionar el bienestar de ella. Al mismo tiempo el argumento apela también al interés propio del esposo, pues él ama a sí mismo cuando ama y cuida a una persona tan estrechamente identificada con él.

Para cerrar este argumento el autor reintroduce, estructurando su argumentación en forma concéntrica, los elementos de la metáfora 3 (la iglesia, cuerpo de Cristo) y la analogía 2 (Cristo amó a la iglesia), para construir una nueva analogía:

Analogía 3 - “[el ser hombre] alimenta y cuida [su cuerpo] así como Cristo hace con la iglesia”.

La expresión escueta de la segunda parte de la analogía está calculada para recordar a los lectores la definición que el autor ya les ha comunicado en 4,16: la acción de Cristo es lo que provee el crecimiento para su cuerpo, la iglesia. El argumento termina con otra afirmación:

Afirmación 5 – “somos miembros de su cuerpo”

Con ella el autor matiza los dos símiles implícitos que hemos observado, confundiendo las categorías establecidas por ellos. El autor sigue hablando aquí a los varones de la comunidad, diciéndoles que los esposos, aunque en el sentido del símil implícito 2 “son como Cristo” (por su vocación de amar sacrificialmente a su esposa), son a la vez “miembros del cuerpo de Cristo”, que la metáfora 3 ya identificó como iglesia, la cual está asociada con las esposas, según el símil implícito 1.

De acuerdo con la práctica de las comunidades cristianas desde su inicio, donde los predicadores explican e interpretan los datos de la fe en Cristo con fundamento en los escritos del Antiguo Testamento, el autor concluye toda la retórica dirigida a los varones con una cita del Génesis sobre la formación de *un solo cuerpo* en la unión de la pareja. Esta estrategia de arrimar a la voz divina para sostener su argumento está calculada para lograr que los varones de la comunidad le den la razón y acaten sus instrucciones.

Como cierre de todo el apartado, el autor recoge el imperativo con que lo inició, juntándolo con el imperativo que construyó como su contraparte, mandato contrapuesto a las costumbres de sus oyentes:

Imperativo doble – “en todo caso, cada uno de ustedes ame también a su esposa como a sí mismo, y que la esposa respete a su esposo.”

Algo ha cambiado en el paso del comienzo de este apartado bipartita a este punto culminante. ¿Qué estrategia sigue el autor al sustituir el primer imperativo – “sométanse a sus esposos” – por este otro – “respete a su esposo” – que encarna otro espíritu? Con la clave provista por la estructura concéntrica del discurso, el autor comunica a su audiencia que la idea de su punto **a** (“sométanse”) se complementa, se amplía y se explica por su punto **a'** (“respete”). Lo que hace posible esta evolución en el concepto de la relación de la esposa con el esposo es lo que ha intervenido entre estos dos puntos: el mandato a los esposos a imitar a Cristo en su actitud y sus acciones hacia su esposa.

El segundo apartado: hijos y padres (Ef 6,1-4)

Cuando se dirige a los hijos de las casas-empresa, el autor habla no solo a menores de edad sino también a la mayor parte de los adultos varones que participaban en las asambleas cristianas. En cuanto a las hijas, después de la pubertad o la primera adolescencia estas ya no estaban en la casa paterna, mientras los hijos varones seguían ahí como adultos, al menos por un tiempo, asumiendo responsabilidades en el negocio familiar bajo la autoridad del padre. Para persuadirles a todos ellos de que su instrucción es justa, el autor no solo lo declara como tal sino que respalda su propia palabra con el recurso a la mayor autoridad reconocida por ellos, el mandamiento antiguotestamentario.

Imperativo – “hijos, obedezcan a sus padres”

Afirmación – esto es justo”

Cita de autoridad – “honra a tu padre y a tu madre...”

Como en el apartado anterior, esta estrategia retórica tiene el objetivo de realzar la importancia de su instrucción y activar en las personas que la leen u oyen una respuesta emocional de aceptación como la que acostumbran dar a la Escritura. Además, con este texto el autor procura llevarlos más allá de una obediencia mínima, formal, a los padres, pues el mandamiento de “honrarlos” conlleva acciones y actitudes de apoyo y cuidado. Por su propia escogencia del término para “padres” en su imperativo inicial, el autor anticipa el lenguaje y el espíritu del mandamiento, pues sustituyó la palabra común para “padres” (*pateres*, que en este contexto podía entenderse como varones solamente) por otro término más amplio (*goneis*), que permite tener presentes a las madres también. En el imperativo que luego dirigirá a los padres empleará la palabra menos inclusiva, puesto que eran los hombres los que tenían autoridad sobre los hijos.

Para entender y evaluar la estrategia retórica del autor nos fijamos no solamente en lo que dice sino también en las cosas que no dice. Tal como el autor no instruyó a los esposos a gobernar a sus esposas, aquí tampoco instruye a los padres a dominar a sus hijos. Al contrario, les previene contra el peligro de seguir ese precepto universalmente aceptado en su medio, el peligro de exasperar a los hijos, a suscitar en ellos el enojo. Con esta exhortación el autor proyecta su intención de reconstruir aquella realidad cultural de mando excesivo en que viven sus lectores. En seguida les insta a aceptar un elemento distinto que posibilitará una realidad alternativa: la formación de los hijos.

Imperativo negativo – “padres, no hagan enojar a sus hijos”

Imperativo positivo – “críenlos según la disciplina e instrucción del Señor”.

A diferencia de su estrategia en los otros dos apartados, aquí el autor no teologiza la relación entre padres e hijos, a pesar de que en su trasfondo judío hubiera encontrado una multitud de imágenes de Dios como padre en relación con sus hijos, el pueblo de Israel. No le habría faltado tampoco materiales para trazar comparaciones entre la formación de Israel por Dios y la formación de los hijos por sus lectores padres. Prefirió no hacer eso, tal vez porque suponía que todo esto era archiconocido y no tenía necesidad de volver sobre ello explícitamente sino que podía incluirlo implícitamente en su segundo imperativo por medio de un eco bien perceptible de la acción formadora de Dios hacia su pueblo.

El tercer apartado: esclavos y amos (Ef 6,5-9)

Con los amos, el autor sigue la pauta que estableció ya con los esposos y los padres: no va a reproducir el mandato de imponer su autoridad con mano firme sobre las personas sujetas a ellos. Para comenzar, dirige su retórica a los subordinados, los esclavos y las esclavas. Su instrucción consiste de tres imperativos que incorporan símiles:

Imperativo-símil 1 – “obedezcan a sus amos terrenales ... como a Cristo”.

Imperativo-símil 2 – “no lo hagan (de cierta manera) ... sino como esclavos de Cristo”.

Imperativo-símil 3 – “sirvan... como quien sirve al Señor y no a los hombres”.

El autor estructura su argumento en forma quiásmica: **a – b – a'**. Los imperativos 1 y 3, expresados en forma positiva, (**a** y **a'**) forman un marco alrededor del imperativo 2, negativo (**b**). Para cerrar el conjunto complementa su mención de “amos terrenales” en el primer imperativo, con una expresión sinónima “los hombres” al final. Por medio de los tres símiles el autor procura reorientar la actitud de los esclavos y las esclavas hacia el trabajo que están obligados a realizar para el amo, sustituyendo la figura de él por la de Cristo. Con cada uno de los tres imperativos el autor se esfuerza por explicarles con qué actitud deben trabajar: en sentido positivo, con “respeto, temor, integridad y buena gana”; en sentido negativo, no simplemente con miras a “ganarse el favor humano”. El símil 2 define esto como el cumplimiento de “la voluntad de Dios”. Para persuadir a sus lectores y lectoras de que así les conviene trabajar, el autor agrega una afirmación teológica:

Afirmación 1 – “el Señor recompensará a cada uno por el bien que haya hecho, sea esclavo o sea libre” (v.8).

Aporta este dato teológico como un elemento para convencer a sus lectores y lectoras de que les conviene prestar atención a lo que les acaba de decir.

Con este vistazo a la lógica de su retórica, nos preguntamos cuál fue la intención del autor al enfocar su argumentación en la actitud de los esclavos y las esclavas hacia su trabajo. Para una situación de esclavitud materialmente imposible de cambiar o aun de desafiar, ¿habrá pensado que un cambio de actitud en los servidores y servidoras domésticos tendría algún potencial para transformar, aun parcialmente, la calidad de su vida o aun su condición de impotencia y vulnerabilidad?

Se espera que el autor construya para los amos unos imperativos-con-símiles que complementen los que acaba de dirigir a sus subordinados, usando la figura de Cristo para motivarlos también a ellos así como lo ha hecho en su instrucción a los esposos. Sin embargo, el imperativo que dirige a los amos es más escueta y casi enigmática:

Imperativo 1 – “amos, correspondan a esta actitud de sus esclavos”.¹⁸

¿Cuál es la conducta que se pide aquí? El autor vincula este mandato con la afirmación que acaba de hacer ante los esclavos y las esclavas, para indicarles a los amos que deben recompensar, ahora en el presente, el bien que hagan sus esclavos así como el Señor lo hará en un futuro escatológico no especificado. De esta manera la figura de Cristo llega a ser un modelo para los amos, pero no como una figura de mando sino como un señor que observa y toma en cuenta el bien que hagan sus siervos y siervas y se preocupa por premiarlo. Solamente si proceden así los amos se convertirán en representantes del Señor ante sus esclavos y esclavas. Dentro de la lógica plasmada en todo el código, existe cierto paralelo entre esta idea y el imperativo-con-analogía del párrafo dirigido a los esposos, donde se les ordena a los varones que imiten la acción del Señor (amor, entrega, promoción) en relación con sus esposas. Con este trato a los superiores en sus relaciones con los que dependen del ellos el autor se distancia de cualquier legitimación cristológica de un derecho de mando sobre estos. Lo que se percibe en su argumentación es una intención de comunicarles a los que detentan el poder y disfrutan los privilegios otorgados por el sistema patriarcal utilicen esta alta posición para fomentar mejores condiciones de vida para las personas que dependen totalmente de él.

El autor desliza dentro de este primer imperativo otro más, formulado en sentido negativo y encerrado en una construcción gramatical que califica al primero:

Imperativo 2 – “...dejando de amenazarlos”.

Los amos no solo deben asumir una actitud positiva hacia el buen trabajo de sus esclavos y esclavas sino que, además, deben abandonar el método más eficaz que tienen para ejercer su autoridad sobre ellos: los castigos (azotes duros y frecuentes) y aun la amenaza de

¹⁸ En griego: *ta auta poieite pros autous*, haced lo mismo para con ellos. BJ³ *Obrad de la misma manera con ellos* RVR60. *Haced con ellos lo mismo*.

castigos. ¿Qué le hace pensar al autor que los amos presentes en su audiencia se dejarán persuadir que esta visión tiene algún valor para ellos? Con el afán de convencerlos busca ponerle un fundamento sólido a esta instrucción tan contracultural, refiriéndoles a algo que ya conocen y aceptan. Por eso inserta dentro de otro imperativo, introductorio (“recuerden...”) dos afirmaciones teológicas que él considera contundentes:

Afirmación 1 – “tanto ellos como ustedes tienen un mismo amo en el cielo”.

Afirmación 2 – “con él no hay favoritismos”.

Al igual que arriba, con la afirmación que presentó ante las personas esclavizadas – “el Señor recompensará...” – aquí también el autor atribuye a sus lectores un conocimiento de estas declaraciones teológicas (“...sabiendo... recuerden...”). Ya saben estas verdades trascendentes, inculcadas por su formación cristiana en la tradición antiguotestamentaria; solo necesitan tenerlas presentes como guía de su conducta. Evidentemente, el autor no siente necesidad de agregar apoyo escriturístico a estas afirmaciones, a diferencia de su retórica en el apartado de los esposos, donde citó textualmente un versículo del Génesis. Su tarea de persuasión está concluida.

En toda esta pieza retórica se detecta una presuposición de parte del autor: piensa que logrará su objetivo de persuadir a sus lectores y lectoras por medio de la lógica de su argumentación y su habilidad técnica al desplegarla. Es decir, presupone que van a acatar sus instrucciones. Nos toca ahora volcar nuestra atención sobre los lectores y lectoras para tratar de reconstruir lo que podría haber sido su respuesta a la estrategia del autor, elaborándola a partir de las pistas que el autor mismo nos ha dejado en su retórica, junto con los aportes socio-históricos del estudio de la situación en que retórica (sección 2 arriba).

6. ¿Cómo respondieron los lectores y las lectoras a los códigos de deberes domésticos?

Los códigos de deberes domésticos apelan directa e insistentemente a sus lectores y lectoras y este fenómeno nos desafía a preguntar por las posibles respuestas de estas personas a sus impresionantes esfuerzos por impactar su conciencia y modificar su conducta. Una vez escrito, el texto habla por sí solo en virtud de sus estructuras lingüísticas, y los lectores y las lectoras lo acogen según su perspectiva particular y su situación histórica, para construir para sí mismos su significado, el cual no necesariamente coincide con el que el autor propuso comunicarles.

Con el término “el lector o la lectora” de los *CDDs*, ¿de quiénes estamos hablando y hasta qué punto podemos presumir que es posible conocer realmente a personas que habitaron una cultura y una época tan lejanas del entorno nuestro? El texto mismo señala tres grupos de personas como los lectores ideales de los códigos; son los miembros típicos de una casa-empresa de la sociedad greco-romana, relacionados en pares asimétricos. Con el aporte de los estudios socio-históricos los hemos caracterizado en términos de sus condiciones de vida y la legitimación de estas condiciones por la filosofía moral de la época. Las cartas mismas han proporcionado algunas indicaciones respecto a la formación teológica y ética cristianas que han recibido. Lo que es mucho más difícil de conocer son sus estados de ánimo, sus reacciones emocionales y su manera de pensar en cuanto a su propia persona y el mundo en que vivían. Sin embargo la presunción de tal conocimiento fácilmente puede invadir nuestro proceso hermenéutico frente a textos como estos. Por ejemplo, poco sabemos sobre la presencia o no en los esclavos domésticos de un presunto anhelo universal de libertad personal, sobre todo cuando se toma en cuenta el hecho de que la vida de los libertos – y sobre todo de las libertas – era sumamente precaria. Se intenta hacer este tipo de constataciones sobre los lectores y las lectoras con el fin de asumir, hasta donde sea posible, sus propias inquietudes, preguntas, objeciones o sugerencias alternativas frente al texto. Por ejemplo, ¿qué reacciones habrán tenido los amos al texto que sugiere que su posición ante sus esclavos es de un siervo más ante el Amo en el cielo?

No solo los autores desarrollan una estrategia en relación con el contenido que comunican; sus lectores y lectoras también tienen sus estrategias para descifrar y responder a su mensaje. Puesto que en todo acto de comunicación lingüística el receptor juega un rol activo ante el texto del emisor, las personas que escucharon esta lectura epistolar en sus asambleas siguieron la argumentación del autor a su propia manera y usaron sus propios criterios para determinar cómo reaccionar a la estrategia persuasiva del autor. ¿Hasta qué punto se dejaron convencer? ¿Acogieron sus instrucciones? ¿Obedecieron sus órdenes? En lo que sigue, presentamos una brevísima muestra de lo que sería una reconstrucción de las posibles respuestas a los códigos de deberes.

6.1. Los primeros lectores y lectoras

Esposas y esposos

Socializadas dentro de la ideología y la praxis patriarcales, las esposas escucharían la instrucción de sumisión a sus esposos como nada fuera de lo común. La cristologización de esta relación de subordinación, sin embargo, era un elemento novedoso a que alguna mujer vinculada a un esposo de carácter difícil o trato grosero podría haber reaccionado con incredulidad ante tal asimilación de su esposo a la figura de Cristo. Con base en su propia experiencia, no se dejaría persuadir. Pero el rechazo de una inferioridad impuesta no necesariamente formaba parte del bagaje mental de la mayoría de las personas en los sectores subordinados; de hecho, si los descubrimientos de la psicología social actual son válidos para los seres humanos de otros tiempos, podemos admitir que un trato discriminatorio puede producir un efecto acumulativo en que la persona o el grupo llegue a creerse, efectivamente, inferior. Si este fuera el caso de algunas de las mujeres presentes en las reuniones, su respuesta al consejo podría ser más bien de aceptación pasiva. Por otro lado, muchos varones se dejarían impresionar por esta primera comparación cristológica, pero podrían reaccionar con muy distintas percepciones de sí mismo, de acuerdo con el carácter que cada uno atribuía a la persona de Cristo: si es mayormente de poder y gloria, podría vanagloriarse de una supuesta superioridad propia; si le atribuye más bien un carácter de humildad y servicio, todo lo contrario.

Los varones encontrarían una guía para medir su reacción al escuchar el siguiente párrafo (Ef 5,25-27). Sin embargo, algunos podrían prestar oídos sordos a las implicaciones para sus propias actitudes y acciones de un Cristo caracterizado aquí por su autoentrega por el bien de la iglesia. Con pocos modelos humanos de este tipo de relación en la pareja, otros podrían preguntarse si esto fuera realizable, o aun fuera recomendable. Las mujeres lo escucharon también. La cultura de la época no les daba a ellas ninguna base filosófica ni moral para esperar – ni mucho menos reclamar como un derecho – un trato de parte de sus esposos que promocionara su bienestar. Con base en esta realidad vivida, podemos sugerir que muchas de las esposas presentes en la comunidad habrán respondido positivamente a gran parte del texto dirigido a los esposos.¹⁹

La idea de que una pareja fundara su relación en el amor no era desconocida en el mundo helenístico, a pesar de que la escogencia de la pareja estaba en manos de los padres y la entrega de la jovencita, dentro del grueso de la población, se efectuaba cuando era prácticamente una niña. Las novelas escritas en aquella época destacan el amor entre una joven pareja y construyen el drama en torno a los múltiples peligros que pasan los amantes en su deseo de permanecer fieles y llegar a consumir su matrimonio. Aunque tenemos que supo-

¹⁹ Es desde esta perspectiva “desde abajo” que podemos ver como anacrónica o descontextualizada la opinión de los que ven en las referencias a Cristo como modelo para el esposo solo una pretensión de “dulcificar el comportamiento del patriarca” (R. Aguirre, “Los orígenes del cristianismo y la inculturación de la fe”, en *RIBLA*, vol.62, 2004, p.134). Aunque algunos de los lectores originales, como ciertamente la mayoría de los demás a través de la historia, habrán querido atribuirles a los códigos solo este significado mínimo respecto a su conducta del hombre hacia su esposa, el texto, visto dentro de su propia realidad cultural, comunicaba muy otra cosa.

ner que el público lector de estos romances se limitaba al minúsculo estrato superior de la sociedad, en el grueso de la población podrían anidarse también estas fantasías.²⁰ Para los lectores y las lectoras de los códigos cristianos este concepto fantasioso había de cobrar realidad, pero con el amor romántico encaminado hacia una relación madura en que el esposo, como la figura privilegiada socialmente, encarnara un amor de servicio y promoción de la esposa.

Recurrimos a todo el texto de Colosenses y Efesios para recoger pistas que nos iluminen en cuanto a la capacidad de los lectores y lectoras de comprender esta instrucción – tan extraña para la cultura de su entorno – y de responder activamente a ella. Una de estas se encuentra en el himno del Col 1,15-20, que alaba la supremacía de Cristo no solo por su condición eterna sino también por su actuación dentro de la historia humana, actuación que culminó con su muerte. Es posible que los varones de estas comunidades habrían cantado ese himno y habrían escuchado enseñanzas como las de toda la carta de Efesios respecto a la unidad entrañable que Cristo posibilita entre personas y grupos opuestos. Si entendían estos conceptos y los aceptaban, tendrían capacidad para entender también la exhortación cristológica a los varones. Pero su respuesta a la lectura de Ef 5,25-27 dependería de un acto de voluntad y no solo de comprensión intelectual. Algunos de los varones habrán respondido al desafío de ser como Cristo en su relación de pareja, mientras otros posiblemente lo habrían rechazado, fuera por falta de disposición interior, por presión social, por circunstancias particulares de su relación de pareja u otras razones. Pero la retórica desplegada en este código habría tenido su impacto, y no les habría dejado ninguna duda de que una de las más arraigadas y honradas pautas de conducta en su sociedad, la del derecho y la necesidad de subordinar a su esposa, había sido fuertemente impugnada.

Hijos y padres

La estrategia del autor de citar el 7º mandamiento, con su exhortación a honrar no solo al padre sino también a la madre, habrá impresionado favorablemente a las madres presentes en la comunidad. Incorporadas por su matrimonio en una familia ajena a la suya, las mujeres dependían enteramente de la buena voluntad de su esposo y sus hijos varones para su seguridad y permanencia ahí. Las madres fomentaban más los lazos afectivos con sus hijos que con sus hijas, quienes tenían que salir de su hogar a temprana edad para asumir este mismo rol en otra casa. Los hijos varones, cuya lealtad había sido cultivada por su madre, habrán respondido a esta instrucción con gusto.

En el sistema patriarcal, donde se espera que el padre mande con mano firme sobre toda la casa, algunos padres de las comunidades cristianas podían estar desilusionados por lo que posiblemente percibirían como una falta de respaldo a su autoridad. ¿Por qué las instrucciones del código leído no incluyeron una exhortación a ellos en el sentido de ejercer su derecho de mando? El bienestar de todo el personal de la casa dependía del éxito de su mando. Algunos habrán reaccionado con pereza, tal vez, cuando oían que debían asumir una tarea pedagógica y no estrictamente administrativa, que tenían que instruir y formar a los hijos, en vez de solo emitir órdenes. Otros habrán reconocido que esta instrucción tenía validez para ellos, al menos para evitar el riesgo de irritar a sus hijos con mucha imposición de su voluntad. Seguramente había también en el grupo otros padres de familia que, por influencia de la tradición judía tal vez, ya se esforzaban por instruir a sus hijos en los preceptos de la fe, y estos habrán respondido con agrado a esta sección de la carta leída, por el aliento que les daba para su trabajo educativo.

²⁰ Algunos pensadores abogaban por una relación de amistad entre los esposos, idea novedosa para una sociedad que tradicionalmente concebía la amistad como una relación que solo existía entre varones. Osiek y David L. Balch, p.115.

Esclavos y amos

No tenemos documentos de esclavos del primer siglo en que pudiéramos encontrar algún indicio de cómo podrían haber respondido a las instrucciones dirigidas a ellos. Aun en la literatura de autores libertos, como Epicteto, faltan referencias explícitas a su experiencia cautiva. Sin embargo, al abrazar el ideal estoico de la libertad como una autonomía interior de cara a "condiciones que no dependen de nosotros"²¹, Epicteto podría estar reflexionado a partir de la impotencia que vivió como esclavo. Algunos de los esclavos más instruidos que escucharon la lectura de los códigos habrían notado que no había ninguna reflexión de este tipo sobre su condición. Lo que oyeron todos los esclavos y las esclavas fue un énfasis en su obligación de obedecer y de trabajar, pero con un enfoque nuevo sobre su relación con ese trabajo. Un esclavo tenía que convenir con el texto que oía, en el sentido de que su fuerza de trabajo pertenecía al amo. Pero cada esclavo o esclava evaluaría para sí mismo si podía redireccionar su actitud interior al cumplir sus labores. ¿Podría hacer su trabajo como un servicio a Cristo? Esto demandaría una teologización de su existencia como persona esclavizada, hacerse de la idea de que en un plano distinto al de su vida material, él o ella pertenecía a otro amo, a Cristo. Algunos estarían motivados a emprender este paso hacia una nueva cosmovisión, en consonancia con su formación cristiana ya comenzada, junto con lo que esta carta les indicaba sobre sí mismos como objeto de una inmensa gracia de parte de Dios y destinados por él a realizar obras de bien en su vida cotidiana (Ef 2,8-10). Posiblemente estaban presentes también en las comunidades cristianas algunos esclavos y esclavas tan profundamente heridos, tanto por la experiencia de vivir reducidos a la categoría de no-persona como por la violencia física ejercida contra ellos, que habrán rechazado de plano esta sugestión que oían en el texto, viéndola como una estrategia de domar su pensamiento y voluntad con el fin de controlarlo más.²²

Los códigos leídos en las comunidades cristianas no les pedían a los esclavos y las esclavas que se identificaran afectivamente con los amos, aun cuando estos eran, de hecho, cristianos como ellos. Los más instruidos entre los servidores de la casa-empresa posiblemente habrían conocido textos de escritores de la época que fomentaron tal identificación, elogiando a esclavos ejemplares que ministraban fielmente a sus amos, hasta el punto de salvarles la vida en situaciones extremas.²³ Del código de Efesios estos lectores habrían captado que en la visión cristiana esto no era una preocupación central; podían responder al la retórica del texto sin pensar en asunto de su afecto o no por el amo. Bastaría amar y complacer a Cristo, su verdadero amo, por medio de su servicio al amo terrenal, sin afanarse por granjear favores de éste sino confiando en una recompensa segura de parte de Dios. La cruda realidad de su absoluta dependencia del beneplácito del amo, sin embargo, les hacía conscientes de que no podían dejar de calcular la impresión que su trabajo tendría en él.

Los amos habrían reaccionado gustosos al escuchar la propuesta del primer imperativo dirigido a ellos. Se les ha pedido que imiten al Señor que tiene la potestad de recompensar las buenas obras de sus criaturas. En cuanto a la disposición de los amos a ofrecer premios a sus esclavos y esclavas, solo los muy mezquinos se negarían a ver la conveniencia de estimular el buen desempeño de sus esclavos por medio de alguna retribución. De hecho este consejo ya formaba parte de los manuales de instrucción para los encargados del personal esclavo en las haciendas rurales.²⁴ Pero un momento de reflexión les habría quitado la sonri-

²¹ Epicteto, *Manuall-III*, citado por J. Comby y J-P. Lémonon, *Vida y religiones en el imperio romano*, Estella/Navarra, Verbo Divino, 1986, p.39. Recordamos el testimonio, en años recientes, de un torturado: "yo sabía que no me podían hacer daño donde realmente importaba".

²² J. Albert Harrill, *Slaves in the New Testament*, Minneapolis: Fortress, 2006, p.91.

²³ M. I. Finley, *Esclavitud*, p.134-135. Finley agrega un comentario que señala en estos casos un fenómeno psicológico parecido a lo que hoy se observa en personas sacadas a la fuerza de su entorno propio y sometidas al control absoluto de sus captores durante meses o años.

²⁴ J. Albert Harrill, *Slaves in the New Testament*, p.102-103.

sa de sus labios. Estos manuales no estaban destinados a la clase propietaria, los dueños de las haciendas, sino a unos hombres que tenían el status de un esclavo-élite, un mandador que trabajaba bajo la dirección y el control del dueño. Los amos de las comunidades cristianas podrían haberse preguntado si en realidad la acción que el texto les ha propuesto, en lugar de honrarlos, más bien los rebajaba a un status mucho menos digno. Hay que suponer que pocos querrían tomar esto en serio.

Los amos de las casas cristianas podrían haber meditado un poco más sobre el asunto antes de responder definitivamente a la lectura. Tal vez pensarían en su propia experiencia de participar en relaciones de patronazgo con hombres más poderosos que ellos, en que les tocaba la posición inferior. Al mismo tiempo ellos mismos jugaban el rol de patrones para otras personas inferiores en la cadena descendiente de relaciones diádicas que atravesaba toda la estructura socio-política, hasta llegar al nivel de los esclavos, ubicados a una gran distancia del patrón de su amo. Ahora, sin embargo, en el caso del gran patrón en el cielo, el código cristiano que estaban escuchando rompe el ordenamiento de su universo social y los coloca tanto a ellos como a sus esclavos en un mismo plano ante el amo celestial: "tienen un mismo Señor". Podía quedar en el pensamiento de algunos de estos amos cristianos un elemento importante en su formación cultural general, en el sentido de que los hombres de su clase ocupaban una posición más estimada ante los poderes trascendentes. Posiblemente algunos reaccionarían rechazando la afirmación de que *no hay favoritismos*. ¿Otros, a la luz de su presente experiencia de la gracia de Dios, dada sin favoritismos, se sentirían cuestionados? Al igual que los demás creyentes los amos se hallaba en el paso entre la cosmovisión dominante de su entorno, que iban modificando o abandonando, y otra distinta, inédita, en formación.²⁵ Sintiendo su necesidad de orientación en cuanto a cómo vivir de acuerdo con los nuevos valores cristianos en una sociedad que no los admitía, algunos de los amos prestarían oído a esta afirmación, aun cuando veían en ella algo que modificaría su posición de poder y su ejercicio de la autoridad dentro de su propia casa.

6.2. La respuesta de lectores y lectoras de épocas posteriores: un ejemplo del siglo 19

Con la larga historia que tiene la recepción de los textos del Nuevo Testamento, sería instructivo tener un resumen panorámico de las respuestas de personas, grupos e instituciones de distintas épocas y lugares han dado a los *CDDs*. Lo que podemos hacer aquí, sin embargo, es apenas resumir un solo caso de algunos lectores y lectoras del siglo 19, situados principalmente en el sur de los Estados Unidos, respondieron a las instrucciones dirigidas a esclavos y amos. El contexto parece apropiado para este tipo de análisis porque las relaciones entre esclavos y dueños se daban dentro de la estructura de haciendas o plantaciones regidas por la familia del dueño, donde había cierta cercanía entre los miembros de la familia y por lo menos algunos de sus esclavos y esclavas. Además, en el siglo 19 tanto la población esclavizada como la familia propietaria se consideraban cristianas y ambos grupos leían la Biblia y respondían a sus textos desde su propia situación vital.

En estas plantaciones la vivencia de las personas esclavizadas era profundamente alienante; existían sin pertenecerse a sí mismas sino únicamente al amo, quien tenía poder sobre todos los aspectos de su vida. Podía exigirles trabajo a cualquier hora, para cualquier tarea. Tenía derecho de castigarlos, venderlos, vender a su compañera o compañero, sus hijos. Les daba comida y alojamiento según su propio gusto e interés. Aunque la esclavitud de los siglos 16 a 19, definida en términos raciales y defendida por la cristiandad, era distinta en mu-

²⁵ Cp. Elna Mouton, "The Transformative Potential of Ephesians in a Situation of Transition", en *Semeia*, vol.78, 1997, p.121-144.

chos sentidos de la esclavitud urbana en el imperio romano, conviene escuchar algunas reflexiones que iluminan cómo una población cautiva y sus amos recibieron los *CDDs*.

Los esclavos y las esclavas debían asistir a los servicios religiosos que sus dueños disponían para ellos, para escuchar los sermones de predicadores blancos, quienes adoptaron el pensamiento de los *CDDs* como ley divina.

“La obediencia que los esclavos deben a sus amos, los hijos a sus padres, las esposas a sus esposos, el pueblo a sus gobernantes, siempre descansa sobre la voluntad divina como su fundamento básico... Al apelar a la Biblia para sostener esta doctrina no apelamos a una norma arbitraria... sino a la inteligencia infinita de un Dios personal, cuya voluntad... es el fundamento y principio básico de toda obligación moral.”²⁶

A menudo, según testimonios de la época, el predicador echaba mano de los códigos no solo para remachar el mandato de obediencia a los amos sino también para degradar a la raza esclavizada, como testificó una exesclava, citando a un predicador blanco: “tomo mi texto, que dice: Negro, obedece a tu amo y tu ama, porque lo que recibes de ellos en este mundo es todo lo que vas a recibir, porque eres como los cerdos y los otros animales – cuando mueres ya no existes más, después que te tiran al hueco.”²⁷

Como miembro de la comunidad africana que se nutre de la herencia de sus antepasados esclavizados, Clarice J. Martin explica que la constante reiteración de los textos que ordenan a los esclavos a obedecer a sus amos provocaron en sus oyentes el desarrollo de un proceso hermenéutico más refinado. Impulsados por su propia experiencia cristiana vivida en la esclavitud y alimentados por su lectura – en muchos casos clandestina – de toda la Biblia, los esclavos insistieron en la necesidad de interpretar cualquier texto específico a la luz del mensaje central de la Biblia. Esto lo encontraron en textos como Hch 17,26 y 1Cor 12,13 y lo definieron como la paternidad universal de Dios y el parentesco universal de los seres humanos. Para ellos, “la Biblia dio testimonio de un Dios todopoderoso, libertador, quien en Jesucristo se preocupó por la liberación última y holística de toda la humanidad”²⁸. Al abordar Colosenses y Efesios desde este punto de partida, el pueblo esclavizado determinó que el tema principal de estas cartas no fue la justificación de la servidumbre humana, e interpretó las instrucciones a los esclavos como algo que tenía sentido dentro de su contexto socio-histórico original pero que no era una verdad eterna.²⁹

Las personas de raza blanca que luchaban en el beligerante movimiento abolicionista contra la esclavitud, vivían mayormente en la región norte del país, donde ya estaba prohibida la esclavitud.³⁰ Tenían que responder ellos también a los códigos domésticos para no quedar ante su público lector de la Biblia como desobedientes a las palabras que eran tenidas por verdad inmutable, de autoridad última. Para legitimar su postura argumentaron que las instrucciones bíblicas a esclavos y amos eran destinadas a personas que vivían en otro tiempo y bajo otras condiciones. Al igual que los lectores negros, atribuyeron a los textos una intención cristiana de restringir el poder del amo y no de establecerlo como un derecho. De esta mane-

²⁶ Charles Hodge, “The Fugitive Slave Law” en *Cotton is King and Pro-slavery Arguments Comprising the Writings of Hammond, Harper, Christy, Stringfellow, Hodge, Bledsoe, and Cartwright on this Important Subject*, Augusta, Ga: Pritchard, Abbott and Loomis, 1860, p.809-840, citado por Clarice J. Martin, “The *Haustafeln* (Household Codes) in African American Biblical Interpretation”, en C. H. Felder (editor), *Stony the Road We Trod*, Minneapolis: Fortress, 1991, p.213.

²⁷ Dwight N. Hopkins, “Slave Theology in the Invisible Institution”, en D. N. Hopkins y G. C. L. Cummings, *Cut Loose your Stammering Tongue. Black Theology in the Slave Narratives*, Louisville: WJK, 2a edición, 2003, p.9.

²⁸ Clarice J. Martin, “The *Haustafeln* (Household Codes) in African American Biblical Interpretation”, p.216.

²⁹ James Evans, “Black Theology and Black Feminism”, en *Journal of Religious Thought*, vol.38, 1981, p.46-47, citado por Clarice J. Martin, “The *Haustafeln* (Household Codes) in African American Biblical Interpretation”, p.217.

³⁰ En contraste con el sur, con su economía agro-exportadora sustentada por la mano de obra cautiva, la economía del norte funcionaba sin necesidad de la esclavitud.

ra pudieron darles cierta razón a los textos y al mismo tiempo descalificarlos como guía para una nación cristiana donde las condiciones ya eran otras.

En resumen, podemos decir que la manera en que los lectores y las lectoras del siglo 19 respondieron a los *CDDs*, construyendo para sí mismos el sentido de estos textos, no estaba necesariamente determinada por su condición específica de raza, clase o religión. En todos estos sectores había personas que respondieron a los textos de distinta manera, por una combinación de factores personales, sociales, políticas y económicas. El efecto de su comprensión de los textos también se manifestaba de forma distinta en su conducta. Entre los esclavos y las esclavas que rechazaron la validez del mandato de obediencia como voluntad divina, algunos intentaron fugarse, unos pocos se rebelaron contra los amos, mientras la mayoría se sometió a una condición que no vieron posibilidad de cambiar, viendo en el mandato bíblico de obediencia meramente una táctica de sobrevivencia.

6.3. Conclusión

Nuestro análisis de la retórica de los *CDDs*, junto con el intento que hemos hecho por discernir posibles repuestas a ella entre sus primeros lectores y lectoras, nos ha indicado que, frente a la estructura patriarcal de la casa-empresa, estos códigos no encarnan una intención, ni provocaron una respuesta, de rechazo a esta estructura. Hemos observado que los códigos enfocan más bien la conducta de las personas dentro del sistema. En cada una de las relaciones entre los pares desiguales, las instrucciones dirigidas al miembro dominante – el esposo-padre-amo – hemos notado un retiro de apoyo a su derecho de controlar y explotar a las personas subordinadas a él – esposa, hijos, esclavos y esclavas. En su lugar los códigos procuran persuadir al esposo-padre-amo que trastorne esa pauta de dominación, que resista los dictados de su cultura y use el poder de su status para potenciar a las personas subordinadas a él. Siguiendo la estrategia del autor, reconstruimos una posible respuesta de estos lectores sobre la base de su propia experiencia religiosa trascendente del Cristo, postulando que algunos de ellos habrán aceptado el reto de este mandato contracultural.

En las instrucciones y orientaciones a las personas subordinadas, sin embargo, la retórica de los *CDDs* funciona de otra manera y con otro propósito. Los esclavos y las esclavas no pueden hacer nada para cambiar el sistema que los mantiene cautivos, las mujeres tampoco no tienen la capacidad de alterar el sistema de género que las domina. Solo los hijos varones del amo quedan fuera de la categoría de impotentes, por su capacidad de asumir el rol de patriarca de su propia casa algún día.

Los subordinados y las subordinadas recibirían la instrucción de sumisión y obediencia que oían en los *CDDs* como una estrategia de sobrevivencia, al mismo tiempo que escucharían el mensaje dirigido a sus superiores en cada relación con cierta esperanza de que lo acataran. Si conocían las tradiciones del movimiento de Jesús en Galilea, ¿algunos habrían esperado algo más de la enseñanza cristiana? Desilusionados, podrían pensar que la voz que oían en los *CDDs* era tanto la voz de los amos como la voz de Dios.

Pues aun dentro del sistema totalitario del imperio romano habría existido personas que no estuvieran dispuestas a acomodarse a sus valores jerárquicos de dominación/subordinación incorporados a los *CDDs*. En cambio, otras personas, por razones que hemos sugerido junto con otras más por descubrir, habrían respondido gustosamente a lo que percibieron como una afirmación cristiana de su posición social de superioridad – o aun de inferioridad –. El conformarse al sistema coincidiría con aquellos valores que ya formaban parte de su universo simbólico, y los *CDDs* lo respaldarían al agregar, como concepto cristiano, la idea de que la voz de la clase dominante es la voz del Señor. Los esfuerzos propagandísticos del imperio, junto con las experiencias cotidianas en las casas-empresa, habían convencido a los habitantes de ese mundo que el sistema imperante era eterno, así que es dudoso que algunas de las personas que asistían a la lectura de los *CDDs* hubieron respondido a estos con la idea de que estuvieran diseñados para subvertir ese sistema. Formando parte de una ínfima minoría den-

tro de un mundo potencialmente hostil los lectores y las lectoras verían en los *CDDs* principalmente una estrategia de sobrevivencia.

7. Responder a los códigos de deberes domésticos hoy

En la discusión actual de los *CDDs*, que hoy se concentra en las instrucciones dirigidas a mujeres y hombres en su relación de pareja, conviene recordar, como criterio hermenéutico el hecho de que estos textos surgieron en un contexto contradictorio, dentro de un pequeño grupo de comunidades formadas alrededor de la figura de Jesús, con valores que chocaban con los del imponente mundo jerarquizado en que estaban insertadas. Los *CDDs* representan parte del proceso de autodefinición que este nuevo grupo religioso llevaba a cabo por medio de la construcción de su propia cosmovisión, alternativa en muchos sentidos a la ideología dominante como también a otras que rivalizaban a esta de distintas maneras.

En nuestro contexto actual no faltan voces que claman por lo que conciben como un retorno a las tradiciones cristianas – como la subordinación de la mujer a la autoridad del esposo – que en realidad significaría transportar a la vida actual conceptos arcaicos que ya no caben en la mentalidad del grueso de la población como tampoco en la de las personas que hacen este reclamo. Para nadie es aceptable el razonamiento detrás de la definición jerárquica de la pareja –la superioridad ontológica de los varones/la inferioridad ontológica de las mujeres – pues este concepto se basa en premisas de la biología antigua que ya están descartadas. Sin embargo, este concepto es esencial para el argumento del texto. El interés que hoy se extiende entre ciertos sectores de la población cristiana por abordar el tema del género y la masculinidad puede conducir a algunos grupos a mirar con nuevos ojos lo que dice el código a los varones y descubrir ahí una perspectiva alternativa que puede entrar en el debate actual sobre formas nuevas de vivir la masculinidad.

Podemos cuestionar la idea de que los autores de los *CDDs* tenían la intención de subvertir el sistema imperante por medio de una transformación de sus valores. Parece que 2 milenios no han bastado para que la mayoría de los lectores y lectoras se percaten de ello, ni mucho menos sus líderes y jefes. En el período de agudos debates en torno a la enseñanza de la Biblia sobre la esclavitud, los abolicionistas no pudieron rescatar nada de los *CDDs* sino que acudieron a otras partes del Nuevo Testamento para encontrar apoyo teológico para subvertir el sistema. Los *CDDs* quedaron como arma eficaz en manos de los que defendían el sistema explotador. A diferencia de los poquísimos amos cristianos del primer siglo, quienes solo tenían la capacidad de mejorar la situación interna de su propia casa, los amos blancos del siglo 19 manejaban el poder político necesario para cambiar todo el sistema. No quisieron considerar la posibilidad de que la débil resistencia que los códigos opusieron al sistema del primer siglo, al retirar todo apoyo a la explotación de los esclavos en las casas cristianas, tendría implicaciones de mayor envergadura para una situación como la suya. Algo parecido sucede hoy en los debates alrededor de la “cuestión de la mujer”, con el manoseo y la manipulación del código por parte de los que procuran amparar una estructura patriarcal que ya tambalea.

¿Qué opciones tenemos para ensayar una respuesta, o varias, a los *CDDs* desde nuestro contexto? Si queremos descubrir en estos textos algún aporte – algún potencial liberador – no podemos dejarlos encerrados dentro de las fronteras ideológicas y teológicas del momento de su primera elaboración ni las de su sucesiva recepción histórica. Los *CDDs*, como actos de comunicación abiertos a nuevas construcciones de su significado, piden que busquemos, entre otras cosas, más elementos para tal tarea recurriendo a algunos temas desarrollados en las cartas donde están incrustados. Un ejemplo de lo que podríamos encontrar: la imagen del crecimiento del cuerpo hacia su maduración (Ef 4,13) sugiere que el conocimiento es un proceso que evoluciona, que la comprensión se desarrolla dentro de nuestra maduración como personas en constante interacción con una cultura que también está en evolución. Podemos construir nuevos significados apropiados para nuestras circunstancias, echando mano

de los aportes de todas las disciplinas del saber humano que iluminen tanto el texto antiguo como el mundo actual. ¿Por qué valdría la pena hacer tal esfuerzo? Sugiero que por respecto a los textos de la tradición que ha contribuido a formar nuestra cultura y las comunidades creyentes dentro de ella, y especialmente por respeto a las personas que son objeto de sometimiento psicológico y material en nombre de estos textos: gran número de mujeres en toda América Latina.

Irene Foulkes
Apartado 901 – 1000
San José, Costa Rica
irenefoulkes@gmail.com

Eclesiologías en conflictos en las deuteropaulinas

El caso de las Cartas pastorales¹

Resumen

Este artículo presenta elementos de eclesiología reflejadas en las Cartas Pastorales, de manera particular en la 1ª Carta a Timoteo, destacando las perspectivas eclesiológicas en tensión o en conflicto, dada la diversidad de comprensión sobre los cargos y funciones comunitarias, a partir de las exhortaciones dirigidas a personas que asumen tales funciones.

Abstract

The article presents elements from the ecclesiology that is mirrored in the Pastoral Letters, particularly in the 1st Letter to Timothy, highlighting ecclesiological perspectives that are in tension or in conflict with regard to the diversity of comprehension about what it means to be church in this context. We also highlight the comprehension about community post and functions based on the exhortations directed to persons who take on such tasks.

1. Introducción

El Nuevo Testamento presenta diversos modelos de eclesiología. Son eclesiologías que encontramos al inicio de las comunidades cristianas. No hay un modelo monolítico, sino una pluralidad de modelos o propuestas que pueden estar interrelacionadas, conviviendo una al lado de la otra, siendo o no convergentes. El momento fundante de la iglesia, experimentado como *Pentecostés*, indica que la misma **es un movimiento de convergencia de pluralidades** étnicas, culturales y religiosas. Dentro de esa pluralidad, hay experiencias más vinculadas a la tradición judía, otras a la cultura helénica o romana, e incluso a la riqueza de pluralidad religiosa de Asia Menor o a las particularidades de la realidad africana. La iglesia nace plural e inclusiva. Eso no evita que haya conflictos y diferentes comprensiones o que haya diversidad de vivencias respecto a la nueva fe. Hay, por tanto, una polifonía de experiencias y expectativas religiosas en los inicios de las comunidades cristianas, que lentamente van siendo silenciadas o disminuidas en sus alcances. Esta diversidad de voces se vuelve rugido que incomodaba a los grupos de liderazgo que intentan colocar la experiencia en un formato unívoco y normativo para el conjunto de las comunidades.

La concepción de iglesia presente en las cartas deuteropaulinas no es representativa de las experiencias y concepciones eclesiales de las primeras comunidades cristianas, sino que indican posibilidad en la diversidad de pensamientos, y su actuación sobre el modo de ser iglesia en el primer siglo de la era cristiana. La voz de las pastorales, por ejemplo, representa una de las muchas voces, vinculadas o no al legado de Pablo, en el debate sobre la reorganización comunitaria y por la redefinición de su universo simbólico en un contexto diferente al de la época paulina. Las respuestas encontradas a partir de esta situación son diversas, y hay concepciones diversas de lo que la gente entiende por ser *iglesia*. En el interior de las propias cartas identificamos voces divergentes, representativas de otras experiencias, alternativas posibles al modelo doméstico jerárquico de iglesia y de las relaciones sociales cristianas defendidas en las Pastorales². En este artículo presento algunos elementos de eclesiología en las Car-

¹ Este artículo tiene su crédito en la investigación de doctorado. Marga J. STRÖHER, *Caminhos de resistencia nas fronteiras do poder normativo – Um estudo das Cartas Pastorais na perspectiva feminista*, São Leopoldo: EST/IEPG, 2002, tesis de doctorado.

² Cf. Joanna DEWEY, "1Timothy, 2Timothy, Titus", en NEWSOM, Carol A., RINGE Sharon H. (editoras), *The Women Bible Commentary*, Londres: Nashville/Westminster/Jhon Knox Press, 1992, p. 354.

tas deuteropaulinas, concentrándome en las Cartas Pastorales, particularmente en la 1^o de Timoteo. No entro en el debate respecto a la autoría y fecha de composición de estas cartas, dado que este tema debe aparecer en otros artículos de este número.

La perspectiva de lectura es de una aproximación a las Pastorales, a partir de la perspectiva de las personas y grupos contra las cuales el autor se opone con su punto de vista normativo y ortodoxo, cuya voz y tradición sólo podemos percibir por los intersticios del tejido del texto que articula un discurso canonizado. Como destaca Linda Maloney, así es posible percibir diversas prácticas, personas itinerantes, grupos cristianos establecidos en comunidades domésticas, discusiones avivadas por ideas y por el rompimiento de normas sociales y domésticas prescritas. Ese rompimiento puede ser la marca de una comunidad cristiana viva en sus propias tradiciones revolucionarias; siendo así, en estas cartas no hay apenas señales de advertencia sobre herejías y caos³. Tener una perspectiva de lectura, a partir de las pluralidades puede ser iluminador y significativo para la interpretación de las Pastorales. Las comunidades eran plurales, es decir no eran todas iguales, así como la participación comunitaria no era ciertamente igual y tampoco acontecía de manera uniforme para todas las mujeres y para todos los hombres.

Trato de presentar elementos más explícitos sobre los cargos y funciones comunitarias y otras cuestiones relacionadas a la organización comunitaria – lo que se presenta en el discurso oficial y lo que está entre líneas, o sea lo que se encuentra en la frontera del discurso y del poder normativo.

2. La organización de la iglesia – elementos ofrecidos por las Cartas Pastorales

El tema central de las pastorales es la organización y la vida de la iglesia, a pesar de que la palabra *ekklesia* apenas se menciona tres veces (1Tim 3,5.15; 5,16). Por las orientaciones prácticas contenidas en estas citas, es posible “reconocer un modelo de iglesia de orientaciones bien claras”⁴. La concepción eclesiológica presentada puede ser “develada” por la discusión y comprensión de los ministerios, por la sistemática difamación de personas y grupos y por la fórmula usada para referirse a la iglesia: iglesia de Dios como *la casa de Dios* (1Tim 3,15) – propuesta singular de ser iglesia en el Nuevo Testamento-, juntamente con una imagen de construcción (1Tim 3,15; 2Tim 2,19-20).

Las Pastorales están atravesadas por preocupaciones por los problemas prácticos que enfrentan las comunidades, así como por las herejías y la aceptación social. Las comunidades a las que se refieren las Pastorales están fragmentadas por corrientes teológicas y deslegitimadas por la sociedad y por los organismos representativos del Imperio Romano. Se percibe la necesidad de una acción de unificación, para evitar la desintegración de las comunidades frente a las animadversiones y contra-reacciones. En diversos pasajes aparece una propuesta o exhortación a las comunidades, en el sentido de hacer un esfuerzo para aparecer en forma positiva delante de las autoridades y de la sociedad (1Tim 2,1-2; 5,14; 6,1-2; Tit 2,1-10). Los oponentes que son atacados en las cartas no son necesariamente personas de fuera, sino líderes activos de la comunidad, entre ellos hay mujeres que oran, enseñan, profetizan, presiden el culto y preservan algunas tradiciones también paulinas, consideradas ahora anatemas por el autor de las Pastorales⁵ - ellas hablan y enseñan lo que es considerado vanas *doctrinas, mitos y fábulas de mujeres viejas*.

³ Linda M. MALONEY, “The Pastoral Epistles”, en SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth (editora), *Searching the Scriptures*, vol. 1: A feminist introduction, New York: Crossroad Publishing, 2000, p. 377.

⁴ Jürgen ROLOFF, *A igreja no Novo Testamento*, São Leopoldo: Sinodal/EST/CEBI, 2005, p. 279.

⁵ Cf. Linda M. MALONEY, “The Pastoral Epistles”, p. 362. Rinaldo FABRIS, *As cartas de Paulo*, São Paulo, Edições Loyola, 1992, p. 222 también considera que los oponentes no están fuera y pueden ser grupos disidentes intra-eclesiales.

Las respuestas y salidas propuestas por grupos y líderes frente a esta situación, pueden ser evaluadas críticamente. También es necesario considerar que las comunidades, en aquel periodo, están buscando respuestas para nuevas situaciones con las que se confrontan. Frente a una relativa desintegración, las comunidades buscan estabilidad. A través de la asimilación o del retomar de algunos preceptos éticos, socialmente aceptados o adecuados, las comunidades serán, de alguna manera, socialmente aceptadas. Sin embargo, no por ello podemos aceptar la opción de caminos jerárquicos y excluyentes, en función de la presión externa.

Las comunidades de las Cartas Pastorales tienen un vínculo con la tradición paulina, pero se encuentran en otra situación y circunstancia histórica con relación a la época de Pablo. De un movimiento de renovación religiosa intra-judío, el cristianismo camina a ser un movimiento propio, si bien aún vinculado con la comunidad judía, ya con cierta distancia a ella, incluyendo una pluralidad de expresiones y de experiencias religiosas de su propio contexto, lo que propicia una diversidad de tendencias religiosas y una visión diferenciada del propio movimiento cristiano.

Las Pastorales presentan instrucciones, regulaciones y normas generales que se configuran en una especie de manual eclesiástico, no totalmente desvinculado de situaciones concretas, sino con un carácter más generalizado para los tiempos, lugares y circunstancias. Diferente a las comunidades paulinas, hay cargos y funciones eclesiásticas más definidas, especialmente obispos, presbíteros, diáconos y viudas, y en ellas constan conceptos y referencias a una estructuración de *oficios eclesiásticos* que en las cartas de Pablo no estaban presentes⁶. En estas cartas, los modelos de cargos y oficios son constituidos a partir de los roles que las personas ocupaban en las casas patriarcales, pues la comunidad era concebida como *una casa de Dios*. Esta concepción eclesiológica es extraña a los textos de la tradición paulina, más antigua.

Las comunidades representadas en las Pastorales se enfrentan a la pregunta por la continuidad y unidad de las mismas, frente a cierta *fragmentación* ocasionada por la diversidad de comprensiones eclesiológicas. Las personas que están detrás de estas cartas buscan mostrar a las comunidades que existe un vínculo con la tradición paulina, que consolida la unidad de la comunidad. Ellos responden a las preguntas de la época e intentan resolver problemas, por ejemplo, la tendencia no estandarizada de comprender a la comunidad, llamada herejía o quizá una turbación o desconfianza por el hecho de que haya mujeres liberadas que eran líderes en las comunidades.

Esta *sana doctrina y piedad* se presentan como conceptos teológicos relevantes, y el modelo de apóstol se ubica como una categoría teológica, en el sentido de que es la categoría de permanencia en la doctrina correcta y como forma de mantener el vínculo con la tradición paulina⁷. Frente a la posibilidad de otra comprensión cristiana del evangelio y las formas de experimentarlo, vistas como herejías, el concepto de la *sana doctrina* es propuesto para ser presentado como **la** verdad, frente a la novedad o lo que se llama otra enseñanza o enseñanza distinta (*heterodidaskalia*).

La palabra *didaskalia*, entendida como cuerpo de la doctrina, asume especial importancia en estas cartas. Aparece con frecuencia en 1 Timoteo (1,10; 4,6.13.16; 5,17; 6,1.3), 2 Timoteo (3,10.16; 4,3) y en Tito (1,9; 2,1.7.10). Esta doctrina se asume como la sana y la correcta doctrina, en oposición con la otra doctrina (1Tim 1,3.4; 6,3). Las palabras *ugaiainein* y *ugaiainousa* (y derivados), que aparecen mayoritariamente en los evangelios, siempre ligadas a la salud y la curación, se hacen presente en forma marcada en el lenguaje de las Pastorales, vinculadas al concepto de *doctrina sana y correcta* (1Tim 1,10; 2Tim 4,2; Tit 1,9; 2,1), bien

⁶ Véase la discusión de Joanna DEWEY, "1Timothy, 2Timothy, Titus", p. 353.

⁷ Los términos relativos a la piedad sólo aparecen en las Cartas Pastorales, Hechos y Segunda de Pedro, y en otros textos tardíos: *eusebeia* (1Tim 2,2; 3,16; 4, 7.8; 6,3.5.6.11; 2Tim 3,5; Tit 1,1; Hch 3,12; 2Pe 1,3.6; 3,11), *eusebeos* (1Tim 5,4; Hch 17,23), *ensebes* (Hch 10,2.7; 2Pe 2,9) y *eusebos* (2Tim 3,12; Tit 2,12).

como *la palabra correcta* (1Tim 6,3; 2Tim 1,13; Tit 2,8) o como *la fe correcta y saludable* (Tit 1,3; 2,2). Hay una especie de saneamiento doctrinal para asegurar la doctrina y las normas establecidas por determinado grupo de líderes de las comunidades.

En 1Tim 1,3-11 se afirma que a Pablo le gustaría que Timoteo estuviese en Éfeso para amonestar (oponerse) a ciertas personas que enseñan otra doctrina, presuponiendo diferencias entre doctrinas falsas y verdaderas⁸. A Timoteo se le recomienda evitar las palabras profanas, las contradicciones y lo que es identificado como *conocimiento*, pero que es un saber falso (6,20). Esta referencia debió haber sido usada para identificar a los gnósticos como los oponentes del autor. Linda Maloney observa que este argumento es inconsistente, pues el autor no especifica quienes son y cuáles son las enseñanzas de los oponentes, ni lo que sería la concepción de la *sana doctrina*⁹.

La iglesia se presenta casi como una institución salvífica, toda vez que su doctrina es la garantía de estar en el camino correcto; quien tiene otra forma de comprender y experimentar la fe, o sea una doctrina diferente, sigue a Satanás (1Tim 5,15; Cf. 1Tim 1,20). La iglesia se presenta como guardiana de la doctrina y reguladora de la fe correcta, cuya tarea de control está reservada básicamente a los obispos. La concepción de episcopado es de un obispo *pater familias*, que mantiene la comunidad con su respectivo liderazgo y bajo su supervisión y control, basado en las relaciones de superposición y subordinación.

En estas cartas, las relaciones sociales de género y los respectivos papeles sociales y comunitarios son evidentes, desdoblados en diversos niveles y definidos, especialmente, por la edad de las personas, su estado civil, su estatus social, su papel en la casa patriarcal, su actuación pública y comunitaria, si eran varones o mujeres, libres o esclavos. Los códigos domésticos están presentes y se dirigen a los varones para que observen especialmente el comportamiento de las mujeres libres o esclavas y de los esclavos. Su función es constituir o delimitar las actividades o espacios de actuación, deslegitimar sus acciones, controlar la edad de acceso a las funciones comunitarias, el matrimonio y la vida sexual de las mujeres. Este modelo masculino propuesto es monolítico y corresponde a una determinada comprensión de lo que es ser hombre, pues en él, todos los hombres podían o deseaban asumir, desempeñar los papeles sociales y religiosos delineados a partir de la figura tradicional de *pater familias*, con su respectiva representación en el ejercicio de poder.

Vamos a presentar algunos aspectos de la organización eclesial de las Pastorales, enumerando los grupos y funciones presentes en las referidas comunidades. Diaconisas, diáconos, presbíteras, presbíteros, viudas y obispos son funciones comunitarias relevantes en dichas comunidades. Estos grupos refieren a diferentes situaciones, condiciones y condiciones sociales: mujeres, varones, jóvenes, niños, adultos, casados, solteros, viudas, esclavos, libres, pobres, ricos. Estos grupos transitan y se sitúan en diversos territorios de singularidades, lo cual parece desafinar con la cohesión normativa de una sociedad monolítica.

2.1 Diaconisas y diáconos

Diáconos se emplea en el Nuevo Testamento, conforme al uso común en la literatura de la época, con el sentido de quien sirve la mesa, a un señor o a una causa. En la sociedad en general hay una diferencia de estatus entre quien sirve y quien es servido, "entre el hombre reclinado en el diván y el que sirve con el vestido recogido – o la mujer que esperaba para comer después"¹⁰. El verbo *diakonéo* está vinculado al servicio en la mesa (Cf. Mc 1,31; Lc 12,37; 17,8; 22,26-29; Jn 12,2). El significado se amplía a las varias acciones de ayuda al prójimo, como dar de comer y de beber, dar hospitalidad, ayudar a las personas necesitadas. De

⁸ Linda M. MALONEY, "The Pastoral Epistles", p. 366.

⁹ Linda M. MALONEY, "The Pastoral Epistles", p. 368.

¹⁰ Hermann W. BEYER, "Servir, serviço e diácono", en KITTEL, Gerhard (editor), *A igreja no Novo testamento*, São Paulo: ASTE, 1965, p. 277.

acuerdo a Joseph H. Thayer, un diácono o una diaconisa, en virtud del oficio que le era atribuido en la iglesia, es alguien que cuida de los pobres y tiene el encargo de distribuir el dinero recolectado para ese fin"¹¹.

El concepto del ministerio del diaconado tiene su origen en la actuación de Jesús y de sus discípulas y discípulos. Propiamente dicho, la diaconía es el primer ministerio. Jesús no llamó discípulas y discípulos para otra cosa sino para servir –*diakonéō*. En la actuación de Jesús aparece otro criterio para las relaciones entre los que son servidos y las personas que sirven: Él mismo se coloca como diácono (Mt 4,23ss; Lc 4,18ss) y revela que la diaconía se realiza a partir de situaciones, contextos y personas¹². La postura de Jesús es desafiante y provocadora: “pues el mejor entre ustedes, soy yo, el que sirve (Lc 22,27). *Diáconos* es diferente a *doulos*, expresión que se usa para definir al esclavo. Deudos alguien *amarrado*, que mantiene una relación de permanente servilismo con relación a otra persona¹³. El diácono o diaconisa representa al siervo en su actividad de trabajo, no necesariamente en una relación o condición servil. “Servir sin libertad de escoger no es *diakonia*, sino una esclavitud (*douleia*)”¹⁴. El servicio, por lo tanto, también hace parte de la esclavitud en lo que respecta al servicio al señor o a la señora –sin embargo, la relación de esclavitud, hemos visto, es distinta.

El sentido de servir a la mesa continúa presente en el cristianismo. En Hechos, *diakoneo* se usa con el significado de cuidar de la cena y de cuidar de las mesas (Hch 2,6). “Se trata no sólo de la provisión y preparación diaria de las comidas”¹⁵. El cristianismo se apropió de este término para caracterizar la actividad solidaria de la comunidad a favor de las personas y de sus diferentes necesidades. La comunidad designaba un determinado grupo de personas, mujeres y hombres, encargados de este *servicio*. Pero, “el significado fundamental del diácono como *servidor de la mesa* muestra que su función cristiana tiene su origen en la comida común, esto es, en la cena, dentro de la comunidad primitiva”¹⁶. Sólo a partir de la unión del diaconado con el servicio en la mesa es posible comprender que su actividad no estaba solamente ligada al servicio caritativo a favor de otras personas, “sino también como participante del servicio divino”¹⁷, como diáconos y diaconisas de las comunidades religiosas cristianas.

Muy temprano en la historia de las comunidades cristianas, se dio una cierta tensión en torno a la importancia de los ministerios de la palabra y de la diaconía. En Hechos 6,2-4 se relata que los discípulos no se daban cuenta de que la diaconía, les estaba ocupando todo el tiempo, en detrimento del *ministerio de la palabra*, lo que los lleva a escoger siete diáconos para ese servicio. Y en Lc 10,40-43, en la disconformidad de Marta, ocupada con “*mucha diaconía*”, se percibe una preferencia por la *palabra*, escogida por María como la *mejor parte*. Esto no implica una minimización de la diaconía o de la actividad de Marta como muchas veces aparece en las interpretaciones de ese texto, sino que apunta a señalar la tensión existente.

Cuando se trata de determinado cargo en la comunidad, *diáconos* tiene un significado diferenciado. “Este uso se encuentra en pasajes donde vemos el lento apareamiento de una organización eclesiástica”¹⁸. Como parte de una organización comunitaria se refieren a

¹¹ Joseph H. THAYER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, Grand Rapids: Baker Book House, 4° edición, 1979, p. 138.

¹² Kjell NORSTOKKE (organizador), *Diaconia – Fé em ação, São Leopoldo: Sinodal, 3° edição, 1998, p. 28.*

¹³ Joseph H. THAYER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 138.

¹⁴ Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, “‘Servir á mesa’ – Reflexão sobre a diaconia a partir da teologia feminista crítica”, en *Concilium*, Petropolis, Vozes, v. 218, n.4, 1988, p. 101.

¹⁵ Hermann W. BEYER, “Servir, serviço e diácono”, p. 278.

¹⁶ Hermann W. BEYER, “Servir, serviço e diácono”, p. 289.

¹⁷ Hermann W. BEYER, “Servir, serviço e diácono”, p. 289.

¹⁸ Hermann W. BEYER, “Servir, serviço e diácono”, p. 284.

ella, por primera vez, en Flp 1,1, donde los diáconos son saludados, y están en relación con los obispos / *episkopos* (de forma semejante en 1Tim 3,1-13). Sin embargo, la carta a los Filipenses menciona más de un obispo, o sea que no hay una centralización en la función de un solo obispo.

En la 1ª Carta a Timoteo, de la misma forma que el obispo (1Tim 3,1-7), también los diáconos son exhortados a un adecuado comportamiento y a que sean buenos jefes de casa, como condición necesaria para el ejercicio del diaconado (1Tim 3,7-13). Los diáconos son mencionados más por las cualidades que deben buscar para el ejercicio de sus funciones, que por la función misma. La preocupación no es delinear el desempeño de las tareas de sus líderes. Es probable que sea así, porque los ministerios ya estaban más o menos consolidados y reconocidos por buena parte de las comunidades. Pero, en lo que se refiere al obispo, tenemos por lo menos indicaciones sobre cuál era su papel en la comunidad: enseñar, administrar y supervisar.

De los diáconos se pide que sean responsables y no tengan palabras duras, que no sean adictos al vino, ni ávidos por lucrar, sino que tengan la conciencia limpia, que sean experimentados antes de asumir el diaconado, siendo irreprochables, maridos de una sola mujer y que gobiernen bien a sus hijos e hijas y a sus propias casas. Con relación a las mujeres diaconisas, aparecen pocas exigencias de cualidades: son exhortadas a ser honorables, respetables, no ser calumniadoras y son llamadas a ser sobrias y fieles en todo.

Los diáconos y las diaconisas no están colocados en una relación de sumisión directa al obispo, como aparecerá más tarde, con el surgimiento del episcopado monárquico, cuando éstos pasan a ser ayudantes de los obispos. Las Cartas Pastorales representarán un estadio intermedio entre la experiencia menos rígida de cargos y funciones comunitarias, y la centralización y jerarquización de dichos cargos.

2.2 Presbíteras y presbíteros – su posición en la comunidad

Presbíteras y presbíteros reciben exhortaciones específicas (1Tim 5,17-20; Cf. Tit 2,2-5). Los presbíteros son constitutivos del contexto de las comunidades judeo-cristianas, en tanto que diáconos y obispos son conceptos más propios del cristianismo gentil¹⁹. Sin embargo, esto no puede ser afirmado exclusivamente a partir del libro de los Hechos, pues en este relato se menciona al presbítero para ambas comunidades, la judeo-cristiana y la gentil (Hch 14,23; 20,17)²⁰. El presbítero es probablemente una adaptación del modelo judío, presente tanto en las funciones administrativas de la ciudad, cuanto en la sinagoga, por la tanto en una actuación en la esfera de lo público. Su representatividad venía de su prestigio, debido a su edad, experiencia y posición social²¹. En la sinagoga, el presbítero era el representante de la tradición, que transmite su experiencia con la Ley y, de esa manera, garantiza la continuidad de la vida comunitaria²², pero no tenían una función pastoral. Sabemos que había estos cargos instituidos en las primeras comunidades cristianas –buenos presbíteros que *presiden* y trabajan en la *palabra y en la enseñanza*–, y que éstos debían recibir paga (1Tim 5,17), que se refiere tanto a la honra (*honor*), cuanto a la remuneración (*honorarium*). Hay numerosas inscripciones sobre el papel de las presbíteras en las comunidades judías, sin embargo, en la mayoría de las interpretaciones el nombre “presbítera” es asumido como título honorífico, como “esposas de los presbíteros”²³.

¹⁹ Raymond BROWN, “Episcopo y Episkopos - ¿Qué dice el Nuevo Testamento?”, en *Selecciones de Teología*, Barcelona, vol. 21, n. 84, 1982, p. 252; Hermann W. BEYER, “Servir, servicio e diácono”, p. 287.

²⁰ Cf. Raymond BROWN, “Episcopo y Episkopos”, p. 252.

²¹ Jürgen ROLOFF, *A igreja no Novo Testamento*, p. 291.

²² Jürgen ROLOFF, *Der erste Brief an Timotheos*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, p. 171. Por ejemplo los miembros del senado de Jerusalén.

²³ Sobre esta cuestión, véase Bernadete BROOTEN, *Women leaders in the Ancients Synagoge – Inscriptional evidence and background issues*, Chico: Scholars.

Las únicas personas encargadas de la enseñanza, en las Pastorales, son los obispos y las presbíteras—excepción hecha de Timoteo (2Tim 2,24). Las presbíteras debían actuar como *maestras del bien* —o como *buenas maestras (kalodidaskaloi)* — Tit 2,3). Ellas son llamadas a enseñar a las mujeres más jóvenes, en la templanza (*sofronizosin* — Tit 2,4). El verbo *sofronizo* significa restaurar a alguien para su sentido, *moderar, controlar, disciplinar, restringir*²⁴. Por lo tanto, las presbíteras debían enseñar o mejor, entrenar a las mujeres más jóvenes, para la disciplina, la templanza y la moderación. El contenido de la enseñanza de las presbíteras estaba predeterminado por este verbo y por la instrucción que sigue en el texto. La exhortación traduce lo que las presbíteras deben enseñar a las mujeres jóvenes: casarse, amar a sus maridos, tener y amar a sus hijos e hijas, administrar bien la casa (literal: *ser buenas dueñas de casa*) y estar subordinadas a sus maridos, para que la Palabra de Dios no sea blasfemada (Tit 2,4-5). La actividad de enseñar de las presbíteras está limitada a un grupo específico de mujeres y a un contenido que responda a las expectativas de la casa patriarcal.

2.3 Viudas – posición y función comunitaria

El texto de 1Tim 5,3-16 se ocupa enteramente de las viudas, siendo este el grupo que recibe más orientaciones específicas en las Pastorales. Esto muestra la importancia de este grupo en el contexto de los ministerios de las comunidades y en la preocupación del autor; parece que había muchas mujeres que evitaban la vida matrimonial y optaban por el celibato²⁵. El autor se muestra especialmente preocupado en distinguir las llamadas “realmente viudas” del grupo general de viudas. Es posible que haya habido cierta confusión entre las viudas que necesitaban de la asistencia de la iglesia, y de las viudas que formaban un grupo o ministerio en la comunidad, con diversas funciones. El contenido de las exhortaciones indica que, en la opinión del autor, no todas las viudas sirven para este ministerio. Su preocupación no es establecer un “orden” que no existía, sino colocar límites en un grupo ya existente y activo en las comunidades²⁶.

En 1Timoteo, viuda puede ser la designación para las mujeres que vivían sin marido y que dependían de la asistencia de la comunidad para sobrevivir²⁷. Pero, fundamentalmente, viuda es un título para las mujeres dedicadas al ministerio cristiano y que no eran dependientes de un hombre, sea marido, padre u otro pariente masculino²⁸. Como las mujeres, en este contexto cultural se casaban muy jóvenes con hombres más viejos, probablemente, una parte considerable de las llamadas viudas eran mujeres de maridos fallecidos²⁹. Las viudas pudieron también ser simplemente mujeres célibes, vírgenes o que llevaban un estilo de vida separadas de sus maridos. Conforme el saludo de Ignacio a la comunidad de Esmirna (13,1), las vírgenes son llamadas viudas: “saludos a las familias de mis hermanos, con sus mujeres e hijos y las vírgenes llamadas viudas”.

El texto de 1Tim 5,3-16 parece referirse a diversos grupos de viudas. Un grupo formado por las viudas cuya subsistencia debe ser asumida por sus parientes u otras personas (v. 4.8.16); otro formado por las llamadas viudas *verdaderas*, que son las catalogadas y que ejercen algún tipo de ministerio en la comunidad; otro grupo, el de las *viudas jóvenes*, las que

²⁴ Joseph H. THAYER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 613.

²⁵ Linda M. MALONEY, “The Pastoral Epistles”, p. 371.

²⁶ Linda M. MALONEY, “The Pastoral Epistles”, p. 371.

²⁷ Ese número de viudas podía ser significativo, lo que representaría una “carga” para la comunidad; con ello puede ser comprendido la apelación del autor de las Pastorales de que las familias con recursos asuman la responsabilidad de las viudas. Eusebio de Cesarea suministra una referencia sobre el número de viudas asistidas y, a pesar de lo exagerado de la información, se verifica que el número no era pequeño: “más de mil quinientas viudas y necesitadas, todas las cuales eran alimentadas por la gracia y el amor del Señor, para con los hombres” (EUSEBIO de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, IV, 46,11).

²⁸ Joanna DEWEY, “1Timothy, 2Timothy, Titus”, p. 357.

²⁹ Los hombres, en el contexto greco-romano, se casaban generalmente después de cumplir el servicio militar, lo que ocurría entre los 28 y 30 años.

deben casarse y cuidar de la familia (v. 11-15) y un último grupo de aquellas que viven en casa de mujeres, tal vez matronas de las comunidades (v. 16). Estas serían las alternativas para la asistencia a las viudas: las asumidas por la propia familia (v. 4.8), por la comunidad (v. 3.16), por el casamiento (v. 11-12) o por personas particulares (v. 16).

Las llamadas realmente viudas y las viudas *catalogadas* podrían ser del mismo grupo. Ser *catalogada* en la comunidad sería, entonces, una precondition para recibir asistencia de la comunidad y, al mismo tiempo, podría ser que éstas sean las que prestaban el servicio de asistencia a otras personas necesitadas, entre ellas las viudas (Cf. v. 10), las *realmente verdaderas viudas* deben ser honradas (v. 3). La palabra *timao* se usa muchas veces en el Nuevo Testamento, con el sentido de *respetar*, *valorar* y sobre todo *honrar*. La misma aparece con relación a los presbíteros (5,17), como término técnico para referirse a “la paga”³⁰. Presuponiendo, por tanto, una comprensión financiera (honra – honorarium), por los servicios prestados³¹.

Las viudas o las vírgenes hacían parte de un grupo organizado u “orden” –considerado tan importante como cualquier otro ministerio de la iglesia. Por ejemplo, Clemente de Alejandría, en *Paedagogus* (III. 12, 97.2), ubicó a las viudas junto a los obispos, presbíteros y diáconos, todos con la expresión *hypotéke / hypotékai* –precepto, instrucción, orden. Otra referencia es la carta apócrifa a los Filipenses: “saludamos al grupo (*systema*) de vírgenes, al escuadrón (*tágma*) de las viudas, de cuya presencia, ojala, me fuera concedido gozar”³².

La forma pasiva del verbo *katalégomai* (ser *catalogada/ clasificada*) indica una elección hecha por la comunidad³³. Y *paratéomai* significa *rechazar a alguien a través de la elección*³⁴, y en este texto “negarse a colocar en la lista de las viudas destinadas a la protección y al sustento especial de parte de la iglesia”³⁵. Eso implica que aquellas que no cumplían las condiciones para ser viudas *verdaderas*, no podían ser electas. Según las condiciones del autor, la candidata debía responder a determinadas condiciones: no tener una familia que la mantenga, estar ocupada en buenas obras, tener más de sesenta años³⁶, haber estado casada una sola vez y haber “criado bien a los hijos”, lo que probablemente signifique haber criado hijos sumisos y adecuados según el modelo de casa patriarcal. Esto representa una forma de limitación a la actuación y al número de viudas en la comunidad.

Hay una lista de acciones que probablemente hacía parte de las actividades del ministerio de las viudas (v. 10). En el texto, los verbos que indican las acciones de las viudas (*criar niños, ejercer la hospitalidad, lavar, socorrer, y seguir*) están en el tiempo *aoristo*, lo que significa que lo que aconteció en el pasado no necesitaba estar, necesariamente, encerrado en su acción³⁷. Las viudas necesitan comprobar su competencia y calificación para el cargo (*dan-*

³⁰ Bonnie B. THURSTON, *The widows – A women's ministry in Early Church*, Minneapolis: Fortress Press, 1989, p. 44

³¹ Véase Bonnie B. THURSTON, *The widows*, p. 44 y Linda M. MALONEY, “The pastoral Epistles, p. 371 y 379, nota 20. Cf. John N. KELLY, *Epistolas Pastorais*, São Paulo: Vida Nova, 1983, p. 109.

³² Carta apócrifa a los Filipenses, XV, 1 conforme a la versión española de Daniel RUIZ BUENO, *Padres apostólicos*, Madrid: editorial católica, 4ª edición, 1979, p. 536 (edición bilingüe completa).

³³ Gustav STÄHLIN, “Chera”, en KITTEL, Gerhard e FRIEDRICH, Gerhard (editores), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, vol. 9, 1973, p. 445.

³⁴ Gustav STÄHLIN, “Chera”, p. 445.

³⁵ Fritz RIENECKER y Cleon ROGERS, *Chave lingüística do Novo Testamento*, São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 467.

³⁶ “Los judíos consideraban que la vejez comenzaba a los sesenta años y lo veían como un tiempo para retirarse del mundo para vivir una contemplación tranquila”, Fritz RIENECKER y Cleon ROGERS, *Chave lingüística do Novo Testamento*, p. 466. Esa es la edad ideal, según Platón, para ser sacerdote o sacerdotisa (PLATÓN, “Las leyes”, en *Obras Completas*, traducción del griego, preámbulos y notas de María Araújo, Francisco García Yagüe, Luís Gil y otros, Madrid: Aguilar, 2ª edición, 1993, p. 759).

³⁷ El término *aoristo* es diferente del imperfecto, que tiene una acción duradera. Su significado es difícil de traducir para el portugués. “El tiempo *aoristo* expresa acción en su forma más simple –indefinida; no distingue entre acción completa y acción incompleta, apenas considera la acción del verbo como un punto, y es por esto que se la llama *pontilear*” (William C. TAYLOR, *Introdução ao estudo do Novo Testamento grego*, Río de Janeiro: JUERP, 8ª edición, 1986, p. 64, § 181-182).

do *testimonio de buenas obras*). El ejercicio de la hospitalidad es una condición exigida también al obispo. Hay una lista de buenas obras que las que las viudas deben estar comprometidas. Ellas deben asistir a las personas atribuladas y afligidas y necesitan haber lavado o estar lavando los pies de los santos. Lavar los pies es una actitud relevante y hace parte del servicio de hospitalidad³⁸ -el hecho de que Jesús lave los pies (Jn 13,4) en señal de humildad y hospitalidad.

El considerable discurso que se da en las Cartas Pastorales y en los escritos post-apostólicos acerca de la posición y el papel de las viudas, demuestra la importancia y el papel activo de las mismas, en las comunidades cristianas. Ellas tienen movilidad, lo que favorecía el ejercicio de su vocación apostólica; además ejercían el papel de *paraclericals*, que incluía consejos e instrucciones en las comunidades cristianas³⁹. Por las referencias encontradas en 1Timoteo es posible afirmar que las viudas son mujeres de todas las edades, célibes, que fueron casadas o no, y que posiblemente vivían en una comunidad de mujeres (v. 16), involucradas en la enseñanza, en la oración y en el servicio, y que eran mantenidas por la comunidad como un todo. El papel de las viudas proporcionaba a las mujeres un estilo de vida alternativo a la casa patriarcal⁴⁰. "El hecho de que el papel de la viuda no pudiera ser suprimido completamente, llevó al autor de 1Timoteo a proponer más controles, en forma de requisitos adicionales (5,9-11)⁴¹.

2.4 Los obispos – los encargados de la supervisión

"obispo", a partir de la terminología, apenas significa *supervisor*, pero en el uso corriente está ligado a la estructura política romana, ejercida dentro del modelo y de la forma patriarcal, basada en la prescripción de relaciones de sobre posición y subordinación. Una mirada sobre el papel de obispo en contextos extra-bíblicos y neo-testamentarios, revela que, por principio, es un término inconveniente para designar una función comunitaria. Este término tiene una carga histórica, centrada en la administración y en la supervisión diligente y controladora de todos los movimientos de los miembros de la comunidad, en especial de las mujeres y esclavos, y del principio de sumisión a las autoridades.

El cargo de obispo (*episkopos*) surge relativamente pronto en la comunidad cristiana y podía ser una actividad, más o menos, libre entre otras asumidas por los miembros de la comunidad –tanto el término cuanto la tarea ya aparecen en las cartas paulinas (Flp 1,1; 1Cor 12,28). Sin embargo, *episkopos* pasa a ser la designación de un cargo estable en la comunidad. Hermann W. Beber afirma que desde el inicio hubo un "proceso evolutivo" y que, en Hechos, donde apenas se describe la actividad y la tarea de los líderes de la comunidad, la instrucción es dirigida a un grupo determinado y distinto de miembros, llamados *presbiteroi* e *episkopio* (Hch 20,28)⁴². En la carta a los Filipenses, Pablo saluda a los miembros de la comunidad, junto a los *obispos* y *diáconos* (Flp 1,1). La designación no se dice respecto a todos los miembros de la comunidad, sino a un grupo específico. Ese grupo tiene el encargo de supervisar (*episkopein*) y servir /ejercer la diaconía (*diakonein*), pero no es posible, a partir de este texto, saber exactamente cuál era la tarea de esas personas. Por eso, la tarea del *episkopos*

³⁸ Véase, John KELLY, *Epístolas Pastorais*, p. 113.

³⁹ Peter BROWN, *Corpo e sociedade – O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, p. 129-133.

⁴⁰ Joanna DEWEY, "1Timothy, 2Timothy, Titus", p. 357.

⁴¹ Joanna DEWEY, "1Timothy, 2Timothy, Titus", p. 357: "The fact that the role of widow could not be suppressed altogether, however, led the author of 1Timothy to propose further controls in the form of additional requirements (5,9-11).

⁴² Hermann W.BEYER, "Bispo", en KITTEL, Gerhard (editor), *A igreja no Novo Testamento*, São Paulo: ASTE, 1965, p. 205.

no es simplemente una actividad, sino un cargo. “El cargo ya existe objetivamente, pero la designación todavía no es ni firme, ni permanente”⁴³.

En las Cartas Pastorales es posible ver una experiencia diferente con relación a los obispos. En 1Tim 3,1-7, el episcopado –*episkopé*– parece ser ya una institución consolidada, a cuyo acceso se puede aspirar. Quien lo aspire debe llenar ciertos pre-requisitos éticos-morales, e incluso debe ser buen *pater familias*. Por sí solo ese criterio exceptúa a las mujeres libres y a las esclavas y esclavos de la posibilidad de asumir dicho cargo.

Según Jürgen Roloff, las Pastorales documentan el proceso de fusión de las formas constitutivas del liderazgo comunitario: presbítero, obispo y diácono⁴⁴. En la carta a Tito se lee los términos “presbítero” y “obispo” como si fueran el mismo oficio (Tit 1,5-9). El v.6 puede referirse, tanto a los presbíteros como al obispo. El obispo parece ser uno de los presbíteros. Presbíteros y obispos, por lo tanto, deben tener las mismas virtudes y cualidades.

La centralidad de la organización de la comunidad en el *episcopo* indica el liderazgo individual de las comunidades locales y establece las bases para el desarrollo de estructuras institucionales más firmes y centralizada, en el periodo posterior. Esto, sin embargo, no implica que en todas las comunidades esto haya sido una realidad. “El hecho de que éste [*episkopé*] representa apenas una de las posibles soluciones, se demuestra abundantemente en los movimientos contrarios, dentro de la historia de la iglesia”⁴⁵.

Episkopoi es un término adoptado, de uso común en el ámbito administrativo y, en la comunidad cristiana, tiene tantas atribuciones administrativas y de supervisión de la comunidad, cuanto en la enseñanza. Hay una concentración de atribuciones, según Jürgen Roloff⁴⁶, que están presentes en las Cartas Pastorales: la enseñanza (1Tim 3,2) y la administración y la supervisión –*presidir bien su propia casa y ser un buen administrador de la casa de Dios* (1Tim 3,4-5; Tit 1,6-7). El obispo debe cuidar para que la *sana doctrina* quede asegurada y sea seguida por la comunidad; además debe administrar la comunidad como si fuera su propia casa. Los obispos tienen la función de organizar y mantener a la comunidad cristiana, en analogía con la casa patriarcal⁴⁷.

De la iglesia en la casa, a la iglesia de la casa de los obispos

La casa –*oikos*– tenía un papel religioso y jurídico central en el mundo antiguo. El *oikos* representa la forma socio-económica elemental de la antigüedad⁴⁸. Toda la vida social, fuera del ámbito de la casa, era pensada a partir de ella. La casa, en el mundo antiguo, era la base de toda la vida social y el lugar de producción y reproducción de bienes, personas y relaciones, así como ambiente de decisiones, de rituales y de prescripciones. La vida religiosa estaba concentrada en rituales y divinidades domésticas, y la mayor parte de las cuestiones jurídicas eran resueltas por el *pater familias* en el ámbito de la casa. Con el desarrollo de las ciudades, el *oikos* asume también un papel político importante. La casa pasa a ser no sólo la base social, sino también el modelo de vida social, económica y política, desde la Grecia antigua hasta la Roma imperial, inclusive cuando florece el helenismo.

⁴³ Hermann W.BEYER, “Bispo”, p. 205.

⁴⁴ Cf. Jürgen ROLOFF, *Der erste Brief an Timotheos*, p. 170.

⁴⁵ Lothar COENEN, “Episcopos”, en BROWN, Colin (editor), *O Novo Dicionario Internacional de Teologia do Novo Testamento*, São Paulo: Vida Nova, vol. 3, 1983, p. 303.

⁴⁶ Cf. Jürgen ROLOFF, *Der erste Brief an Timotheos*, p. 172.

⁴⁷ Luise SCHOTTROFF, *DienerInnen der Reiligen – Der Diakonat der Frauen im Neuen Testament*, en SCHÄFER, Gerhard K. y STROHM, Theodor (editores), *Diakonie – Biblische Grundlagen und Orientierungen – Ein Arbeitsbuch zur theologischen Verständigung über den diakonischen Auftrag*, Heidelberg: HVA, 3ª edición, 1998, p. 242.

⁴⁸ Dieter LÜHRMANN, “Neutestamentliche Haustafeln und antike Ökonomie”, en *New Testament Studies*, Cambridge, vol. 27, 1981, p. 87 Sobre la religión y las decisiones jurídicas en el ámbito de la casa antigua: Fustel de COULANGES, *A cidade antiga*, São Paulo: Martins Fontes, 3ª edición, 1995, p. 36-40 y 88-96.

La casa es la categoría fundamental para entender la historia de las primeras comunidades cristianas, no sólo en sus inicios, sino también en el tiempo de los llamados cristianos de la tercera generación (finales del siglo I e inicio del siglo II). Se vuelve necesario comprender la iglesia dentro de una economía doméstica, a partir de esta dinámica de casa. La casa, como espacio social, asume dos papeles políticos distintos. Por un lado, como espacio privado tiene una relativa autonomía. La organización o el ejercicio de poder en el *oikos* podían ocurrir con una considerable independencia con relación a la sociedad más amplia. Sin embargo, la autonomía de la casa era delimitada. La estructura y la organización doméstica, basadas en relaciones jerárquicas, debían ser mantenidas por el *pater familias*, pues del *oikos* se esperaba que sirviera de modelo para la organización política, y correspondiese a las expectativas sociales y políticas del mundo público de las ciudades. Es en esta polaridad, que las comunidades cristianas se encuentran. Y, justamente por la posibilidad de autonomía que ofrece la casa, es que ella requiere ser regulada y reglamentada. Por ser espacio de la autonomía posible, la casa necesita estar encuadrada en el proyecto patriarcal y ser formulada conforme a los intereses de los poderes patriarcales y androcéntricos.

La idea de que sólo puede cuidar del orden y del gobierno público, quien sabe cuidar de su propia casa, en perspectiva patriarcal, está presente en las recomendaciones para el obispo y los diáconos, los cuales deben saber cuidar bien del orden privado, para poder cuidar el orden público eclesiástico (1Tim 3,5.13). Una parte importante de este discurso es la condición de saber administrar y gobernar la propia casa, manteniendo a los hijos sumisos. Solamente quien sabe hacer esto bien sabrá también cuidar de la casa de Dios. Hijos sumisos al padre sirven de ejemplo para los miembros sumisos al obispo. Las pastorales afirman las relaciones patriarcales de la casa como modelo de sus relaciones familiares y comunitarias.

El hilo conductor de esta propuesta eclesiológica es la iglesia como *casa de Dios*; a partir de esta concepción se fundamenta toda la eclesiología y la ética de las Pastorales⁴⁹. Los elementos que configuran el comportamiento y la organización de la casa patriarcal traspasan todas las orientaciones, las cualidades, las condiciones o el comportamiento de las personas que asumen determinada función comunitaria. Hay dos pasajes, además de 1Tim 3,4-5, en los que la metáfora de la casa queda más evidente, dentro de las Pastorales: en 1Tim 3,15, el autor se refiere a la iglesia como la *casa de Dios* y en 2Tim 2,19-20, la iglesia es comparada a una *casa grande* donde están presentes, tanto el oro y la plata, como la madera, metáfora para las personas honradas y deshonradas. El obispo es la persona responsable de la administración de esta casa. Por eso debe saber gobernar su propia casa, para saber administrar la iglesia de Dios. El obispo es el señor de la casa, y Dios es el señor de la iglesia, que establece líderes para que administren la casa. En 1Tim 1,4, hay una referencia a la *economía de Dios*, y en Tit 1,7, el obispo es presentado como un *ecónomo de Dios*. O sea que el obispo debe ser el representante de Dios que administra la iglesia – casa de Dios.

Optar por un orden eclesial de la casa, significa tener un *pater familias* en la comunidad cuyo papel será asumido por el obispo. La comunidad será la casa de Dios y el obispo su *pater familias*. El obispo es el padre de la comunidad y conduce a sus miembros como si fueran niños, en orden y decencia⁵⁰. Para Jürgen Roloff, la expresión *casa de Dios* (1Tim 3,14) debe tomarse literalmente: “Dios es visto como el ‘señor de la casa’ (*déspotes*: 2Tim 2,21). “El ecónomo, o sea, el administrador de la casa (Cf. Tit 1,7), es instituido por el mismo Dios, por eso no puede ser cuestionado, ni contradicho”⁵¹. Dado que nada puede escapar a su mirada de episcopado, todo debe pasar por su **súper visión**.

⁴⁹ Ulrike WAGENER, “Die Pastoralbriefe: Gezämter Paulus – domestizierte Frauen”, en SCHOTTRUFF Luise e wacker Marie-Theres (editoras), *Kompendium feministische Bibelauslegung*, Gütersloh: Christian Kayser/Gütersloer Verlagshaus, 1998, p. 663.

⁵⁰ Jürgen ROLOFF, *A igreja no Novo Testamento*, p. 284. En la traducción portuguesa aparece “hijos e hijas”; en español se da la misma traducción, pero conviene saber que en alemán la expresión usada hacer referencia a los niños que están en etapa de guardería (bebés) (N. de T.).

⁵¹ Jürgen ROLOFF, *A igreja no Novo Testamento*, p. 284.

La casa patriarcal pasa, por tanto, a servir como modelo oficial para la definición de la eclesiología en las Pastorales, centrado en el liderazgo del obispo. Los diáconos también son definidos en su papel como *pater familias*, pero con una limitación, pues su desempeño no está condicionado directamente a la concepción de iglesia como casa de Dios, que ellos deben administrar. Ese es un papel destinado al obispo, junto con la tarea de enseñar.

En cuanto la comunidad, se entendía como iglesia-asamblea en *las casas*, oikos representaba un *espacio físico* donde la iglesia se suscita como tal; no es la estructura social de oikos el factor determinante para ser iglesia. Al mismo tiempo, ese modo de comprenderse como iglesia, trajo consecuencias a las relaciones sociales de la casa. Ocurren cambios con relación a la participación de las mujeres y de los derechos de los esclavos y esclavas. En las Pastorales aparecen iglesias constituidas como la *casa de Dios*, no como *asambleas* en la casa. La comprensión de iglesia como casa es lo contrario de la comprensión de la casa como iglesia. La *iglesia en la casa*, configurada como *asamblea de libres en la casa*, es cambiada a un modelo de casa patriarcal para la organización comunitaria.

La casa, que antes no tenía preponderancia en la organización de las comunidades, pasa a ser el modelo de organización, las normas y las relaciones entre los miembros de la comunidad. Estas normas se construyen según la posición social y las diferencias de género y de edad entre las viudas, solteras, libres y esclavos. El modelo es el de la casa patriarcal. El señor asumía el mismo papel en la comunidad. Hay noticias de esclavos que se volvieron obispos, y de mujeres obispos⁵². Con todo, el modelo que se establece es el de la casa patriarcal. Ulrike Wagener habla de un *oikos-eclesiología* de las pastorales⁵³.

La *casa de Dios* (1Tim 3,5.15) es una imagen central: "una casa de familia, una imagen doméstica, ligada al orden, a la administración, a la disciplina, a la economía, acentuando la diferencia entre dirigentes y súbditos, con gran preocupación doctrinal por la fidelidad a la ortodoxia o el depósito de la fe, ante las incipientes herejías⁵⁴. No se concibe la iglesia a partir de una visión de horizontalidad, sino como una iglesia vertical, en la que Dios está cada vez más distante, mientras que el liderazgo es cada vez más jerárquico. La iglesia se concibe y constituye a partir de la verticalidad y de la jerarquía, no por la pluralidad de sus miembros, dones y servicios, a fin de *edificar la iglesia*, el cuerpo de Cristo.

Las Pastorales articulan un discurso formulado y dirigido a las mujeres y a los hombres que están fuera del control de la estructura de poder establecida por la iglesia, y que forman otro saber que no se conjuga con la ortodoxia incipiente (*la sana doctrina*). La insistencia en la sumisión y obediencia, característica de algunos de estos escritos, demuestra que la sujeción a una estructura eclesial jerárquica no ocurre de forma pasiva. Por el contrario, el propio discurso demuestra su fragilidad. "El discurso vincula y produce poder, lo refuerza; pero también lo mina, lo debilita, lo expone y lo auto-excluye"⁵⁵. El ordenamiento de la comunidad en la perspectiva patriarcal correspondería, según la comprensión de poder de Foulcault, a la parte de la lucha constante y al empleo del poder como acción estratégica. El poder se desarrolla en una *correlación de multiplicidad de fuerzas* y en unos *puntos de resistencias* que se encuentran en toda *red de poder* y que representan *otro término en las relaciones de poder*⁵⁶. El poder se articula en red, en mallas sociales, lo que hace que el poder se pueda ejercer por personas que hacen parte de dicha red social. Y si el potencial de poder es el saber, es com-

⁵² En una basílica romana dedicada a dos santas, Prudencia y Praxis, hay un mosaico pintado, donde aparecen dos santas: María y la obispo Teodora (*Teodora episkopa*). Cf. Karen J. TORJESEN, *When women were priests – Women's leadership in the Early Church and the scandal of their subordination in the rise of Christianity*, New York: Harper Collins, 1995, p. 9-10.

⁵³ Ulrike WAGENER, *Die Pastoralbriefe*, p. 665 y 673.

⁵⁴ Víctor CODINA, *Para comprender a eclesiología a partir da America Latina*, São Paulo: Paulinas, 1993, p. 49.

⁵⁵ Michel FOULCAULT, *História da sexualidade*, vol. 1: *A vontade de saber*, Rio de Janeiro: Graal, 6° edición, 1985, p. 96.

⁵⁶ Michel FOULCAULT, *História da sexualidade*, p. 88-89.

previsible que la articulación del saber esté siendo blanco de descalificación y deslegitimación en el intento de retirar de las personas que están al margen del poder establecido, la articulación del saber y la posibilidad del ejercicio del poder, especialmente de las mujeres y de las personas esclavas. *No existe saber que no presuponga simultáneamente relaciones de poder.*

A partir del discurso exhortativo de las Cartas Pastorales es posible, destaca Joana Dewey, presumir la presencia de grupos cristianos que no definen el *comportamiento adecuado* a partir de la edad, del sexo y del estatus de la persona, y que mantenían una amplia pluralidad de creencias y prácticas que también eran aceptadas. El ideal de la comunidad, como una *bien regulada jerarquía doméstica*, probablemente no era típica de todas las comunidades de ese tiempo⁵⁷.

La opción por una estructura monárquica y jerárquica, consecuencia de la escuela del camino patriarcal, volvió a la iglesia una de las principales fuerzas de represión y de control en la historia occidental. Ella se volvió inquisidora, violando los derechos humanos a lo largo de la historia y justificando el sexismo, la esclavitud, el racismo, el colonialismo y el belicismo, y, en muchos momentos, significó la única palabra de verdad. Sin embargo, al interior de la misma iglesia, o paralelamente, innumerables personas mantuvieron su tradición de una iglesia liberadora. Mujeres y hombres, a lo largo de la historia, individualmente o en movimientos colectivos de resistencia, se pusieron a favor de las reformas y cambios, rescatando constantemente los principios liberadores que orientaron la fe y la experiencia de las primeras comunidades, a partir de la comprensión de la iglesia como movimiento de ruptura de estructuras y normatividades esclavizantes y como asamblea de ciudadanos y ciudadanas libres.

Marga J. Ströher
Caixa postal 14
São Leopoldo /RS
93970-001
Brasil
marga@est.edu.br

⁵⁷ Joana DEWEY, "1Timothy, 2Timothy, Titus", p. 354.

Tolerancia e intolerancia entre los grupos sociales, en Timoteo y en Tito

Resumen

En este texto pretendo analizar la epístola de Timoteo y Tito, a partir del tema de la intolerancia. En estas comunidades, había varios grupos que se disputaban el poder y el control de la enseñanza. El autor de la epístola define una orientación de pensamiento, pasando a adoptarla como la verdad. A partir de ahí, otros grupos que también buscaban un espacio dentro de la comunidad, serán vistos como enemigos. Por lo demás, esos enemigos, ¿eran de hecho enemigos o fueron denominados así por el autor de la carta? Las orientaciones a los diversos grupos de la comunidad, dejan entrever una gran preocupación en presentarse frente a la sociedad, como defensores de la tradición apostólica y como grupo irreprochable.

Abstract

In this text, I intend to analyze the epistle of Timoteo and Tito based on the subject of intolerance. In these communities, there were various groups that disputed the power and control of education. The author of the epistle defines a line of thought and adopts it as the truth. From that fact on, other groups in search of space in the community would be seen as enemies? But, were those enemies in fact enemies or had the author of the letter thus called them enemies? The orientations for the different groups in the community show a great concern about presenting them for the society as defenders of the apostolic tradition and as an irreproachable group.

Introducción

No haré un análisis de estas cartas, intentando saber quiénes son sus autores, ni estaré preocupado con la localización de las mismas o de la fecha de su composición. Mi preocupación se concentrará en mostrar la tensión y los conflictos existentes en estas comunidades. En las cartas de Timoteo y de Tito, son prácticamente mencionados todos los grupos sociales. Es posible destacar: mujeres, viudas, diaconisas, diáconos, siervos, señores, jóvenes, magistrados, autoridades, insubordinados, falsos maestros, agricultor, soldado, ricos, presbíteros, ancianos, profetas, pecadores, etc. En esta comunidad se da una variación de personas y de grupos. Era posible que la convivencia no fuese pacífica, toda vez que el autor se preocupa de dejar sentada su orientación para cada grupo. Por lo menos en relación a un grupo específico, el autor demostró mayor preocupación. Se dan varias recomendaciones por lo que respecta a los falsos doctores.

Me gustaría destacar en este texto la forma cómo los grupos sociales aparecen retratados y el tratamiento que fue destinado a los "enemigos" de la fe. ¿Será que los grupos que no coincidían con la comunidad de Timoteo y de Tito, fueron víctimas de intolerancia? ¿Será que, realmente, se constituyeron en una amenaza a la comunidad o que fueron combatidos por pensar de manera diferente? ¿Por qué en relación a las mujeres, pensamos que el autor estaba equivocado, sin embargo no percibimos este mismo equívoco en relación a los otros grupos? Mi preocupación no es partir del texto bíblico como lectura oficial. Partir de la idea de que la orientación del texto bíblico, es una reacción frente a las fuerzas opresoras de la comunidad, no siempre se constituyó como verdadera. Cuando se toma el texto bíblico, ya al comienzo, como lectura del oprimido, muchas veces no se percibe que la lectura oficial pueda estar siendo intolerante en aquel momento. Antes de abordar el tema en Timoteo y en Ti-

to, el ejemplo de Gamaliel y la posición del apóstol Pablo, nos ayudarán a entender cómo el discurso oficial puede volverse intolerante.

Gamaliel y la tolerancia religiosa

El movimiento separatista forma parte de la práctica de la iglesia primitiva. El cristianismo primitivo tampoco encontró en los otros grupos la posibilidad de caminar juntos. Se dio siempre una preocupación en demarcar o determinar territorio. Los conflictos envolviendo al cristianismo y a otros grupos religiosos o de personas con pensamientos divergentes dentro de la comunidad, quedaron registrados en los textos bíblicos. Cualquier grupo o persona que divergiese de la orientación oficial, era tachado de enemigo de la fe. Los otros son vistos como tinieblas. Sus dioses como ídolos, sus fiestas como cosas abominables, etc.

En el libro de Hechos, hay una de las más bellas conclusiones con respecto a la tolerancia. Después de haber sido prohibidos de enseñar en Jerusalén y ser presos, Pedro y algunos apóstoles fueron convocados por el Sanedrín, para explicar el porqué de su desobediencia. En tanto, el debate seguía, Gamaliel, un Doctor de la Ley, tomó la palabra y dirigiéndose a los otros miembros del sanedrín, dijo: "Si el proyecto o actividad de ellos es de origen humano, será destruido, pero si viene de Dios, ustedes, no conseguirán aniquilarlos. ¡Cuidado con meterse contra Dios!" (Hech 5,38-39).

Este testimonio es importante porque en medio de la efervescencia de la discusión y de las disputas entre cristianos y judíos, fue posible observar que no todos se veían como enemigos. Gamaliel reconoce que también había en el cristianismo una manera de expresarse de Dios y que Dios podría estar usando a los cristianos como instrumentos para realizar algún proyecto. Gamaliel se preocupa de no estar combatiendo contra Dios e interrumpiendo un proyecto divino. Si bien él reconoce que si fuera un proyecto divino él no tendría cómo oponerse. El no hizo separación entre divinidad de los cristianos y divinidad judaica. El partió del mismo presupuesto que orienta también la lectura de los grupos que se interesan con el diálogo religioso, es decir, idéntica divinidad obra en varios grupos, siendo representada por nombres diferentes.

Por otro lado, hubo también la preocupación en definir lo que era considerado santo y lo que era maligno, sagrado y profano, tinieblas y luz, etc. Con esto, se cierra cualquier posibilidad de diálogo. Ejemplo de esta práctica es lo que veremos en el texto siguiente:

Templo de Dios x ídolos

En el texto de 2Cor 6,16 el apóstol Pablo lanzó una pregunta: ¿Qué convenio existe entre el templo de dios con los ídolos? Nosotros somos templo de Dios.

Al colocar el ser humano como templo, Pablo lo sacraliza. Pesa sobre el ser humano el ideal de pureza judaica. Así como el templo judío también el ser humano no puede, en manera alguna, permitir que su cuerpo sea profanado. Siendo así, hay la necesidad de vigilancia permanente, control permanente y purificación permanente. Eso hace del ser humano un santuario ambulante. Alguien que irradia santidad.

De otro lado, hay un aspecto positivo, así como el templo, el ser humano en su cuerpo es inviolable. Se exige respeto al cuerpo. Él es el hospedero de la divinidad. Su cuerpo es sagrado. Todo ser humano se vuelve divino. Como divino, debe ser respetado, debe tener dignidad. En él está la divinidad. Todas las acciones deben converger para el bienestar de este ser humano.

La presencia de lo divino, en este sentido, no se halla solamente en el templo. El lugar de la revelación divina no se agota en el templo. Dios se revela en el interior del ser humano. Lo divino habita el ser humano. Éste es un aspecto nuevo, pues en el Antiguo Testamento, los profetas hablaban en nombre de Dios, eran portavoces de la divinidad. Algunas veces los profetas podían, hasta incluso, pasar por experiencias de éxtasis (1Sm 10,6; 1Rs 18; Nm 11,10)

es decir, ser poseído por lo divino. Por lo demás, en general, ésta no era una experiencia común. Lo divino no habitaba en la persona. Lo divino entraba en contacto, aparecía, instruía.

En esa idea se da también un poco de la visión griega del ser humano, a partir de la filosofía platónica. El ser humano en su esencia es divino. Y lo que lo hace importante, es la presencia de lo divino.

Empero si los ídolos nada son, entonces ¿qué mal hay en comer cosas sacrificadas a los ídolos? Comer de las cosas sacrificadas a los ídolos, según Pablo, era volverse partícipe de la comunión con los ídolos. Al mismo tiempo, al comer estaría profanando el templo que es el propio cuerpo. Pablo fue un especialista en la argumentación, al colocar el ser humano en la situación de “templo”. Haciendo esto, él lanza la responsabilidad al ser humano, en lo que dice respecto a mantenerse lejos de las otras divinidades. Sin embargo, alguien podría preguntar: ¿Puedo sencillamente participar sin verme envuelto con las fiestas y comidas sacrificadas? Pablo no deja alternativa y se pone a favor de la conciencia del débil. Es decir, el simple hecho de que alguien sea visto junto a un grupo que él denomina de los tibios, puede concluir que él comulga de la misma idea. La exclusión es más fuerte. No se debía compartir la divinidad, ni las ideas y ni siquiera la posibilidad de ser visto juntos.

La pregunta de Pablo tiene una respuesta obvia y conocida en la tradición judía, basta ver los textos que citamos aquí. La respuesta a esta pregunta, está de igual manera basada en la lucha histórica de los macabeos.¹

El monoteísmo es una característica del judaísmo, sin embargo eso no significa que por el hecho de ser monoteísta, necesariamente no pueda convivir y respetar otras tradiciones religiosas. En la historia del judaísmo antiguo e incluso del cristianismo, no hubo mucha apertura para el diálogo.

La expresión “ídolos” es una manera de referirse a otras divinidades en general. Algunas veces el texto bíblico nombra a estas divinidades, pero, en la mayoría de las veces, se usa, sencillamente, “ídolos” u “otros dioses”.

No se constituye en problema llegar a la conclusión de que no hay relación entre una divinidad y otra o entre un grupo religioso y otro. Afirmar que las enseñanzas y los sistemas religiosos son diferentes y hasta incluso incompatibles, no significa decir que no haya posibilidad de diálogo y de convivencia. Pablo realiza esa indagación, ya sabiendo que la respuesta es negativa. Es negativa en cuanto a la relación y a la convivencia y también en cuanto al diálogo.

La sana doctrina y los falsos doctores (Timoteo y Tito)

El autor revela extrema preocupación por dar satisfacción a la sociedad. Él está preocupado por la forma cómo la sociedad ve a la comunidad religiosa. De esta manera es posible entender las insistentes recomendaciones a fin de que la comunidad preserve la moralidad y la ética. El objetivo específico del autor en relación a la enseñanza, es llevar al conocimiento de la verdad que conduce a la piedad (Tt 1,1). Quien, en la comunidad, divulgue otra verdad que no sea ésta, debe ser rechazado. No hay espacio para el debate y mucho menos para la contradicción. La enseñanza y la verdad fueron establecidas, y por lo tanto, todos deben rezar a través de esta cartilla.

El autor mismo reconoce, en Tt 1,10, que hay muchos insubordinados (*anypotáktos*). El tema gira en torno a la subordinación, insubordinación y obediencia. Todos los grupos presentes en la epístola, tenían la exigencia de que debían someterse y obedecer a las autoridades de la comunidad. Pero, al mismo tiempo, se pide que se liberen de todas las pasiones y deseos. De esta manera, tenemos aquí una construcción de pensamiento que va, una vez más, al encuentro del pensamiento griego. La autosuficiencia del individuo estaba en no te-

¹ Historia de las luchas de resistencia de los judíos contra la helenización y profanación del templo de Jerusalén, bajo el gobierno de Antíoco Epifanes IV en el siglo II a.C. Estas historias aparecen relatadas en los libros 1 y 2 de Macabeos.

ner necesidad de nada, a no ser de sí mismo y por esto debería liberarse de todo lo que le esclavizase. Entretanto, tenemos aquí una incoherencia, una vez que había una orientación para que los esclavos, las mujeres, los dirigentes, en fin, todos se sometiesen y fueran obedientes (Tt 3,3-7).

Es clara la preocupación del autor en relación a este asunto. Todo lleva a creer que se da en la comunidad un clima de conflicto entre los varios grupos que ejercen funciones y grupos que piensan y enseñan otra verdad y no aquella que el apóstol, el autor está indicando. En Tt 1,10 hay indicación de que estos falsos doctores eran personas venidas del judaísmo. Por lo tanto, aquí se establece una relación no amigable, una vez que las enseñanzas de estos fueron clasificadas como mitos, preceptos humanos fruto de personas que abandonaron la verdad. Tito informa que esas personas eran avarientas. Decían conocer a Dios, pero sus obras los denunciaban (Tt 1,10-16). Además, en lugar de avaricia, el texto nos permite también entender que este grupo fue acusado de estar enseñando cosas con la finalidad de ganarse el reconocimiento de la comunidad.

A esos, el autor señala que no hay mucho que hacer. No hay tolerancia con sus enseñanzas. Él es categórico: "es preciso hacer que ellos se callen" (Tt 1,11). Ya vivimos esta experiencia en América Latina y en otros lugares, cuando voces discordantes de la teología oficial fueron calladas.

Todos en la comunidad, principalmente quien ejerce algún cargo, debe presentarse como modelo de conducta cristiana. Podemos imaginar que así como hoy, el énfasis en la conducta moral de la comunidad puede haber sido el resultado de algún hecho ocurrido dentro del grupo, que lo dejó desacreditado frente a la sociedad y que, por lo tanto, se hacía necesario enfatizar las enseñanzas, fundamentados en una fe pura, sin hipocresía y con una buena conciencia. No es extraño, pues, que cada vez que toda iglesia se sienta amenazada por alguna enseñanza, que conteste la doctrina oficial o que proponga una visión diferente, entonces ella echa mano de los documentos oficiales. Es decir, para garantizar la "verdadera fe" (Tt 1,14; 2,1) los doctores de la iglesia se reúnen y elaboran un documento que tiene por objetivo apartar cualquier duda sobre el asunto causante de la polémica (encíclicas, pastorales, etc.).

Vale señalar que la información acerca de las mujeres, en 2Tm 3,6 no se refiere a mujeres "depravadas". El término griego se refiere a mujeres enflaquecidas. Esas mujeres están opuestas a las viudas. De la misma manera que el autor acusa a las viudas de andar de casa en casa, también acusa a algunos hombres de andar de casa en casa, persuadiendo a mujeres enflaquecidas. En todo caso, el texto muestra que ese grupo consiguió cierta independencia. Las mujeres son acusadas de pecaminosas y de preocuparse con el placer, con el deseo. El autor acusa a este grupo de rechazar el aprender y que, por lo tanto, estaban lejos de la verdad. El grupo resiste (*anthistantai*) a la enseñanza de la comunidad.

El autor también se contrapone a los falsos doctores. Él mismo se autodenomina como "doctor de las naciones en la fe y en la verdad" (1Tm 2,7). ¿Sería que en las instrucciones dadas a los diáconos, no estaban incluidas las mujeres? (1Tm 2,8-13). ¿Cómo conciliar la palabra del autor de la epístola por el silencio de las mujeres y al mismo tiempo las coloca en el ministerio de la piedad, entre los diáconos? Que las mujeres formaban parte de la diaconía, eso no tiene la menor duda (Rm 16,1) y que igualmente no estaban obedeciendo al pedido de quedar calladas. La advertencia para que las mujeres no se dedicasen a la enseñanza, era exactamente porque ellas, probablemente, estaban enseñando y eso debe haber originado motivo de debate en la comunidad. Por lo tanto, el pedido del autor de la epístola no era para colocar normas en una actividad, antes de que ella aconteciese, sino al contrario, el autor interviene en una situación que ya estaba siendo puesta en práctica, o sea, las diaconisas participaban activamente en la enseñanza.

El autor de la epístola advierte a Timoteo de que hay una verdad y que únicamente ésta debe prevalecer. Todas las otras deben ser combatidas. Timoteo debe tener cuidado con al-

gunos adversarios y, al mismo tiempo, instruir a cada grupo de su comunidad a permanecer fiel en su función en la comunidad y en la sociedad.

Los conflictos existentes en los textos bíblicos, en su mayoría, siempre fueron encarados por la lectura latino-americana como lucha entre los opresores y los oprimidos. No es extraño, que sea necesario pensar que las propias comunidades primitivas, también fueron, muchas veces, intolerantes y represoras. Este asunto toma relevancia, exactamente cuando estamos vivenciando la discusión envuelta en la inclusión de grupos y prácticas que no siempre son bien vistas por las comunidades religiosas. Siendo así, ¿cómo tener seguridad de que aquellos grupos que fueron combatidos por el cristianismo primitivo eran realmente opresores o personas que pensaban de forma diferente de la orientación oficial? En este análisis, me gustaría invertir esta perspectiva con la cual siempre trabajamos. Pretendo mostrar que la comunidad primitiva, no siempre puede ser vista en un ambiente que favoreció el diálogo, la inclusión, el debate y la tolerancia.

Advertencia a los doctores de la ley

Timoteo es dejado en Éfeso con una misión bien específica:

Al partir hacia Macedonia, recomendé que usted quedase en Éfeso, a fin de impedir que algunos continuasen enseñando doctrinas diferentes, y para que no se ocupasen con fábulas y genealogías sin fin; éstas favorecen más las discusiones que el proyecto de Dios, que se realiza en la fe. La finalidad de esta orden es el amor que procede de un corazón puro, de una buena conciencia y de una fe sin hipocresía. Algunos se desviaron de esta línea y se perderán en una palabrería inútil; pretenden pasar por doctores de la ley, sin embargo no saben ni lo que afirman ni lo que dogmatizan (1 Tm 1,3-7).

Era necesario reprender y advertir a aquellos que estaban enseñando otra enseñanza que no era la indicada por el autor de la epístola. Ese grupo, denominado doctores de la ley, es acusado de practicar la caridad, de no tener una buena fe, no tener una buena conciencia, no tienen un corazón puro y practican una fe hipócrita. Según el autor, esos se desviaron. El contenido de sus enseñanzas no pasa de palabras vanas. El autor de la epístola fue muy duro con este grupo. Ellos fueron entregados al poder de Satanás. Sus enseñanzas fueron interpretadas como blasfemias. Aquí tenemos varios elementos que durante la historia fueron empleados para encuadrar a alguien como hereje (blasfemia, desvío de la sana doctrina, corazón impuro, mal intencionado, bajo el dominio de Satanás).

En contraposición de este grupo, el autor de la epístola se sitúa como alguien que tiene autoridad de predicador y de apóstol. Él es el orientador y maestro de la verdad para todos los pueblos (1 Tm 2,7; 2 Tm 1,11). En este sentido, no se da apertura para el diálogo, la discusión y los debates (1 Tm 2,8). La verdad puesta por el autor no es materia de discusión (*dialogismos*). La iglesia es la columna y el fundamento de la verdad (1 Tm 3,15). El autor de la carta cierra cualquier posibilidad de encontrar la verdad fuera de la iglesia. Esta es la misma postura adoptada por muchos grupos religiosos.

De otro lado, el autor informa que éstos se hallan interesados en las riquezas. No poseen la verdad, poseen un espíritu corrupto y, por lo tanto, son personas incompletas. Como personas incompletas, buscan lo que les está faltando en riquezas, pensando que estas les traerán autosuficiencia. Empero, la autosuficiencia es adquirida por la piedad y por entender que la autosuficiencia se encuentra no en buscar lo que le falta, sino en no tener necesidad o falta. (1 Tm 6,3-10).

Las mujeres

Es probable que al igual que hoy, en la comunidad de Timoteo se estaba llevando a cabo una dura discusión referente a la participación de las mujeres en la comunidad. El autor de

la epístola no dice que las mujeres están prohibidas de enseñar; él dice que él no autoriza esta práctica. Él no entrega este servicio a las mujeres. Él no encarga a las mujeres de este servicio. Podemos entender que él no autoriza esta práctica en la comunidad que se halla bajo su responsabilidad, mientras, podemos concluir que la práctica ya venía siendo una realidad en otras comunidades o era objeto de discusión dentro de esta comunidad por los llamados doctores de la ley y por las propias mujeres, una vez que él pide que las mujeres queden calladas. ¿Será que este pedido para que queden calladas, no dice respecto a no querer que el asunto sea debatido (*dialogismos*) nuevamente? En este sentido, el autor estaría diciendo: sobre este asunto las mujeres y todos los que predicán algo diferente, deben quedar callados. Visto que, existían algunos asuntos que no eran objeto de discusión. La verdad estaba dada. De esta manera, las mujeres deben cesar la discusión, es decir, no promover la intranquilidad. Quedar en silencio significaría, entonces, no ser agitadoras. ¡Queden quietas! ¡Paren de agitar!

El autor de la epístola emplea una lógica griega para exigir la subordinación de las mujeres. El hombre fue la causa del origen de la mujer. Ahora bien, si una cosa es causa de otra, o sea, si la mujer pasó a existir por causa del hombre, entonces aquello que es causa del otro, es más importante y más completo. Por lo tanto, ¿cómo la mujer podría querer enseñar a aquel que fue su causa? El autor y la filosofía griega establecen un criterio de jerarquía basado en la causa. La mujer transgredió. Avanzó hasta el límite (*parabaino*). Por lo tanto era necesario contenerla. El autor de la epístola está tan obcecado por la idea de la moderación, que pide moderación y equilibrio, donde no se debe tener. Exige que las mujeres tengan moderación (*sofrosyne*) en la fe, en el amor y en la santidad (1 Tm 2,15).

Liderazgo de la comunidad

Se exige de los dirigentes de la comunidad (obispos y diáconos) un comportamiento irreprochable para que no caigan en descrédito. Se exige todavía que sean obedientes. Es probable que existiesen grupos que estaban disputando el liderazgo de la comunidad. Tito fue encargado de organizar este liderazgo. Uno de los criterios para la elección del liderazgo fue el de que no hubiera contra la persona, acusación de insubordinación (Tt 1,6). Idéntico pedido fue hecho también a Timoteo. Era necesario que él se presentase como modelo (*typos*). Ellos son presentados como los guardianes de su doctrina. Las mismas informaciones se encuentran también en Tt 1,6-9. El autor trae la relación de las virtudes que el dirigente deberá poseer.

El autor es implacable con aquellos que él entienda que son una amenaza a la comunidad. Estos son denominados de hipócritas, mentirosos, seductores, defensores de enseñanzas demoníacas y de fábulas. A los responsables por la comunidad y, principalmente, a Timoteo se solicita que permanezca vigilante. Esto demuestra que la comunidad vivía bajo una tensión, considerando que una gran amenaza podría caer sobre el grupo. Todas estas palabras refuerzan la idea de control. Para el autor de Timoteo, no perder el control sobre el grupo era algo fundamental. Las relaciones parecían no ser muy tranquilas, ni dentro de la comunidad ni entre los responsables por los cargos de dirección. Prueba de esto es la recomendación que el autor hace en relación a Dimas y Alejandro, el herrero (2 Tm 4,9-14).

Las viudas

Ese grupo fue visto siempre con mucho cariño, en el texto bíblico (Mt 23,14; 6,1; St 1,27; Ex 22,21). El autor de la carta hace distinción entre dos grupos de viudas. Aquellas que estaban dedicadas a la oración y a las celebraciones y aquellas que estaban preocupadas con sus propios placeres. Aquí caemos en la tentación de pensar que estas mujeres estaban buscando placeres sexuales o, en fin, intentando reconstruir su vida, a través de la convivencia con otros compañeros. Entretanto, Santiago (5,5) usa esta misma expresión (*spatalao*) para referirse a aquellos que tuvieran una vida de confort y de lujo. Por lo tanto, ¿será que había dos grupos de viudas?, ¿las que estaban integradas en la comunidad y defendían sus propuestas y aquellas que buscaban el confort y el lujo sin preocuparse por atender a su propio grupo?

Mientras tanto, es interesante percibir que Timoteo subordina la actividad de la comunidad a la actividad de la casa. Es decir, todos deben "cuidar de la casa". El dirigente, debe ser un buen administrador de su casa, así como los hijos también deben saber administrar su familia. La comunión, la unidad, la defensa, el respeto y la sobrevivencia del individuo pasaba por su *genos* (familia).

Las viudas, por formar parte de un grupo socialmente y psicológicamente debilitado, enfrentaban dificultades para su búsqueda de espacio e independencia, una vez que, el derecho en la sociedad antigua, seguía una línea patriarcal. Es interesante percibir que las actividades que las viudas deberían realizar, son prácticamente las mismas actividades que se esperaban de los diáconos. Ellas eran indiscretas y charlatanas (*fluaroi*).

Vean que este grupo se comporta igual al grupo de las mujeres que el autor había pedido de no sobrepasar sus límites. También la palabra 'charlatán' sólo puede ser empleada si estuviera referida a algún tipo de enseñanza que el autor considera en desacuerdo con la enseñanza oficial. Por lo tanto, había un motivo más para desconfiar de que estas mujeres, en verdad, podrían estar formando parte del grupo de los "falsos doctores de la ley". Así como los falsos doctores, según el autor, estaban bajo el dominio de Satanás, también estas viudas estaban siguiendo a Satanás.

Los esclavos

La sociedad romana era esclavista. El esclavo formaba parte, en la jerarquía social, del último escalafón de la sociedad. Ser esclavo era no tener libertad sobre su propia voluntad y su cuerpo. Era una persona sin identidad social. Sus voluntades, ansias y deseos no le pertenecían. Su vida y su destino dependen de la voluntad de otros. Su futuro estaba determinado. Sus sentimientos no le pertenecían. La decisión referente a la continuidad de su vida, estaba en las manos de su déspota.

El esclavo veía que las cosas que le pertenecían, le eran arrancadas y todavía tenía que agradecerlo. El autor pide que el esclavo agradezca por la vida que no tenía, agradecer por la violencia que hubiera sufrido. Es evidente que muchos esclavos osaron desobedecer y traspasar los límites. Buscaron construir un futuro, que no era aquel que le habían trazado.

El autor pide que los esclavos traten a sus señores con toda la honra. Tener honra es ser reconocido, públicamente, como alguien de valor en la sociedad. En este sentido, el esclavo se hallaba justo en la situación opuesta. Este pedido se configura como una incoherencia. La propia situación de esclavitud es ya una deshonra. La honra es un valor que no es procurado por sí mismo. La honra depende del reconocimiento del otro. La honra del nombre de Dios y del patrón está directamente ligada a la voluntad del esclavo.

El autor no habla nada sobre la esclavitud. Él sigue en la misma línea de pensamiento. Pide, nuevamente, que los esclavos no sobrepasen sus límites.

Los ricos

El autor no es solo intolerante con los que no defienden su doctrina, sino también con los ricos. Pero, y los déspotas, señores de esclavos, ¿no eran también ricos? ¿Por qué ellos no fueron advertidos? Timoteo recibe una orden para que él también ordene y advierta a los ricos. ¿Será que Timoteo tuvo este poder? Siendo esto así, Timoteo no está solicitando y sí advirtiendo, ordenando. ¿Qué se exige de los ricos? Que no sean arrogantes. Que no coloquen sus esperanzas en la riqueza. Que practiquen el bien. Que sean ricos en buenas obras. Que compartan de buen grado, lo que es suyo. Que sean generosos. Que estén dispuestos a compartir. Timoteo no responde a la relación entre esclavo y señor, sino que denuncia el desequilibrio causado por el poder de la riqueza. Así, como Jesús, Timoteo reprende a los ricos, para que dividan y repartan sus riquezas. La mayor riqueza que un ser humano puede obtener proviene de su práctica. Por tanto, era mejor ser rico a través de la virtud y de la práctica de acciones justas que a través de las riquezas pasajeras.

Esta amonestación no es nueva. Juan Bautista ya recomendaba a aquellos que también tenían una posición arrogante, que produjesen frutos dignos de arrepentimiento (Lc 3,7-9). La arrogancia proviene de la seguridad que produce la riqueza y por el poder de interferir en la sociedad y en la vida de las personas. El arrogante demuestra que hace parte de un grupo diferenciado y que, por lo tanto, es mejor que el otro. El arrogante imprime una relación de humillación y desprecio por sus semejantes. Los arrogantes vivían en la certeza de que nada podría afectarlos. La esperanza que proviene de las riquezas es algo que se puede perder, es decir, acabando la riqueza, se acaba la esperanza. Sin embargo la esperanza que se obtiene a través de la práctica de la justicia, del compartir y de la generosidad, no hay cómo pueda ser retirada del ser humano.

Ser generoso es escoger ser bueno. Ser generoso es ser solidario, es tener sensibilidad hacia el sufrimiento del otro; es reconocer que él tiene lo suficiente y por eso puede abrir la mano de alguna manera; es dar sin esperar nada a cambio; es estar dispuesto a socorrer. Sólo es posible ser generoso, si alguien se desprende de algo.

La defensa de "su doctrina"

En verdad, cuando se lee a Timoteo y Tito, no encontramos referencias a palabras y dichos de Jesús. Las enseñanzas y directrices pasadas por el autor de la epístola son provenientes de él mismo. Así, se concluye que las enseñanzas que deberían servir de base para la orientación de la práctica de la comunidad cristiana, estaba siendo todavía discutidas. Por esto, esos conflictos, reflejan la posición de algunos grupos en la actualidad, que tenían orientaciones diferentes de las de autor. Por lo demás, el autor se refiere a sus enseñanzas como mandamientos sin manchas (1Tm 6,14). Se da una preocupación excesiva del autor en preservar una enseñanza, una conducta, una dirección, un conjunto doctrinal para que no sea objeto de contradicción o discusión.

De acuerdo con el autor, estas enseñanzas no deberían caer en las manos de personas que no sean confiables y que no tengan preparación (2 Tm 2,2). El autor pide que las enseñanzas transmitidas por él, sean confiadas a estas personas. Una vez más, hay demostración de conflicto y de lucha por el monopolio de aquello que debe ser transmitido en forma de enseñanza para la comunidad. El autor no ve, en el debate interno algo positivo. Se debía evitar debatir las enseñanzas, porque causaría una catástrofe en los oyentes, por otro lado se debería rechazar todo cuanto no fuese visto como educativo (2 Tm 2,22). Los opositores son declarados como aprisionados por el diablo, por lo tanto, era misión de la comunidad liberarlos por medio del conocimiento de la verdad (2 Tm 2,26). Aquí tenemos la división clásica de la intolerancia. Los enemigos hacen la voluntad del diablo, los de la comunidad hacen la voluntad de Dios. Los opositores son falsos, mentirosos, engañosos, peligrosos; los de la comunidad defienden la enseñanza verdadera y justa.

Se exige de los fieles que tengan cuidado para no blasfemar el nombre de Dios. La blasfemia se configuraba por contestar a una autoridad tradicionalmente establecida. La desobediencia a la autoridad, llevándola a la exposición pública, era entendida como acto de blasfemia. Por eso, no se debía desobedecer a las enseñanzas transmitidas por los apóstoles, no se debía desobedecer al señor del esclavo, no debía desobedecer al hombre, etc.

El autor no admite que la comunidad pueda tener otras enseñanzas y otros maestros, más allá de aquellos que están siendo indicados por él mismo. No se acepta la autonomía en la búsqueda del conocimiento. El fiel debía beber de una única fuente, a fin de que pudiera garantizar que la verdad apostólica no tuviese ninguna interferencia.

Conclusión

Los conflictos al interior de esta comunidad reflejan la lucha por el control de la enseñanza y del liderazgo del grupo. Los varios grupos existentes en la comunidad, eran un espe-

jo de la división social presente en la sociedad de manera más amplia. Los autores estaban preocupados en dar satisfacción a la sociedad, presentando a los dirigentes de la comunidad como personas moral y éticamente irreprochables. Había la necesidad de establecer un conjunto de normas y enseñanzas que pudiesen ser defendidas y presentadas como verdaderas. Esta posición generó una actitud de intolerancia para con los otros grupos, los cuales fueron juzgados de estar blasfemando, enseñando mentiras, engañando, buscando lucro o reconocimiento. La reacción de estos grupos fue interpretada como insubordinación. Cada vez que algún grupo o persona, resolvía traspasar los límites impuestos por la sociedad, descubrió que su historia no estaba determinada.

Bibliografía

- BARCLAY, William, *I y II Timoteo, Tito y Filemón*, Buenos Aires, La Aurora, 1974
- BORTOLINI, José, *Cómo leer a primeira carta a Timóteo – Organizar a pastoral nos conflitos*, São Paulo, Paulus, 2001
- BORTOLINI, José, *Como ler a segunda carta a Timóteo – Retratos do pastor e do mártir cristão*, São Paulo: Paulus, 1997
- BORTOLINI, José, *Como ler a carta a Tito – O cotidiano da fé*, São Paulo: Paulus, 1998
- CARREZ, M. e outros. *As cartas de Paulo, Tiago, Pedro e Judas*, São Paulo, Paulinas 1987
- JEREMIAS, Joachim, *Epístolas a Timoteo y a Tito – Texto e comentario*, Madrid. Ediciones Fax, 1970
- KÜMMEL, Werner Georg, *Introdução ao Novo Testamento*, São Paulo, Paulinas, 1982
- MIGUEZ O. Nestor "Eu sou daqui e sou de : a 'oiko-nomia em 1 Timoteo". em *Revista de Interpretação Bib latino-americana/RIBLA*, Petrópolis, Vozes, vol. 51, 2005, p. 112-124
- _____, "Uma questão de fidelidade – Estudo de 2 Timóteo 2,8-15" em *Revista de Interpretação Bíblica latino-Americana/RIBLA*, Vozes, vol.50,2005, p.147-156
- REUSS, Joseph, *Primeira carta a Timoteo*, Barcelona, Herder, 3ª edição, 1985
- SCHREINER, J. e DAUTZENGERG, G. *Forma e exigências do Novo Testamento*, São paulo: Paulinas, 1977
- STOTT, John R.W., *A mensagem de I Timòteo e Tito – A vida da igreja local – A doutrina e o dever*, São Paulo: ABU, 2004
- STRÖHER, Marga Janete, "Ser mãe sem padecer no paraíso – Alguns fios da trama entre as mulheres Eva, Maria e Artemis – Leituras a partir de 1 Tm 2,8-15" em *Revista de interpretação Bíblica Latino-Americana/RIBLA*, Petrópolis, Vozes, vol.46,2003, p.59-68
- TAMEZ, Elsa, "1 Timóteo e Tiago diante dos ricos, das mulheres e das disputas teológicas", em *Concilium*, Petrópolis, Vozes, vol. 294, 2002,p. 51-60
- _____, *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo - Un estudio de la primera carta a Timoteo*, San José, DEI,2004 (Lectura popular de la Biblia)
- _____, "La opción por los pobres pero obedientes – Fundamentalismo patriarcal y sujeto en 1 Timoteo", em *Pasos*, San José, DEI, VOL.104, 2002, P.24-28
- WEINGÄRTNER, Martín, *1 e 2 Timóteo*, Belo Horizonte/Curitiba: Missão Editora/Encontrão Editora, 1993 (Em Diálogo com a Bíblia,44)

Clemildo Anacleto da Silva
 Rua São Vicente 100 ap.24
 Bairro Rio Branco
 Porto Alegre/RS
 90630-180
 Brasil
Clemildo.silva@ipametodista.edu.br

La tercera generación y los esclavos

Resumen

Las cartas pastorales (en este caso 1Timoteo) muestran los dilemas de la tercera generación cristiana. Las comunidades tienen que resolver problemas de convivencia interna y externa, en medio de su creciente institucionalización. Entre ellos aparece la cuestión de los esclavos. No se trata de la institución "esclavitud" como institución socio-económica, sino la situación concreta de los esclavos y esclavas que convivían con las familias y trabajaban para y con ellas. Problemas de poder, interpretación del mensaje y construcción ético comunitaria están en juego, y la salida parece ser una vía intermedia.

Abstract

The Pastoral Epistles (and 1Tm in this case) show the dilemmas which the third Christian generation faced. The communities had to solve the problems of internal and external relationships, amidst its increasing institutionalization. Among those problems appears the issue of the slaves. It is not "slavery" as an economic and social institution, but the concrete situation of the coexistence of slaves in the family and community circle, slaves that live and work together with the families. Problems of power, interpretation of the Christian message and the construction of community ethics are at stake, and the way out seems to be a certain middle of the line attitude.

Releyendo a Pablo una generación después

Las cartas pastorales deben leerse a partir de la situación que vive la tercera generación de seguidores de Jesús. Y al decir tercera generación ya comenzamos a delinear que el mensaje de Jesús ha recibido tres mediaciones: la de los seguidores inmediatos (los discípulos que conocieron a Jesús personalmente), la de una primera generación propiamente "cristiana", es decir, los que ya conocen a Jesús como el Cristo, por el relato de los primeros testigos, y ahora, a la altura en que se escriben estas "cartas", ya estamos en los seguidores de los seguidores. Esta mediación es inevitable, y si bien la fe es una experiencia propia de cada generación, las inserciones sociales y culturales, y los modos de transmisión van reflejando la historia de la misma. Los nombres de Timoteo y Tito son, en ese sentido, emblemáticos, pues se refieren a personas que ya han recibido un acerbo doctrinal construido como tradición (guardar el depósito) y que son instruidos acerca de su transmisión.

Al señalar esto debemos marcar que no solo se modifica el modo de la comunicación y contenido del mensaje, sino también el espacio comunitario de su recepción. De alguna manera, la "iglesia" sobre finales del primer siglo no es una novedad; ya se ha afianzado su proceso de construcción. Las dinámicas primeras que le dieron origen son un dato que acompaña la fe, pero en un espacio que, si bien nuevo, ya tiene pautas establecidas. Que se recurra al nombre y legado de Pablo, que se instala como autoridad de referencia, muestra que esa etapa va siendo reemplazada por una nueva situación.¹ Allí debe elucidarse con que fuerza es posible recuperar (y reformular) la herencia paulina con otros parámetros. Y esto, que no está bien ni mal, es lo que obliga a la hermenéutica formulada en la nueva situación. Nosotros ahora, veinte siglos después, y con otra historia, otra configuración eclesial, otra realidad política, hacemos una hermenéutica de esa hermenéutica. Es decir, salvando las distancias que los siglos de institucionalización y marcas del poder han establecido, esa tercera generación experimenta algo más cercano a la nuestra; quienes ahora se agregan a las comunidades se

¹ Beker, J. C., *Heirs of Paul*, p.38-39.

encuentran con algunos elementos ya instituidos, prácticas establecidas por el correr de los años, generaciones anteriores que están imbuidas de una comprensión y práctica que pasa por ser el mensaje. Cuando se escribieron las “cartas pastorales”, si bien en los albores, esta era ya, de alguna manera, la situación. Y se procura dar respuesta y orientaciones para la primera generación que enfrenta ese desafío: agregarse a una iglesia que ya está en marcha, y asumir la incorporación de nuevas gentes, de diferentes extracciones sociales y étnicas.

Esto no significa avalar la idea, expresada por algunos comentaristas, de un “aburguesamiento” de la iglesia reflejado en las pastorales. Si bien las cartas muestran, si las comparamos con los textos de la primera y segunda generación, una mayor presencia de sectores con recursos propios, ello está lejos de significar que podamos asegurar que hay en las comunidades miembros provenientes de sectores propiamente “ricos y poderosos”, según los cánones del Imperio Romano. Sí significa la integración de una mayor complejidad en las relaciones internas y con el mundo circundante. La asociación espontánea producida por la aceptación del Evangelio como mensaje y forma de vida de los primeros creyentes debe ceder ante el surgimiento de una organización que comienza a contemplar necesidades múltiples y diferenciadas, situaciones de vida diversas, tanto en el orden personal como el familiar y social, y tensiones dentro de la propia comunidad. Así aparecen cuestiones debidas al contraste entre grupos etarios (“ninguno tenga en poco tu juventud...” - 1Tm 4,12, y su contraparte: “no reprendas al anciano -1Tm 5,1; o la diferencia entre viudas jóvenes y mayores), de distinta situación económica o de género (ya destacadas en otros artículos de este mismo número de RIBLA)². Estas situaciones repercuten en la vida de la iglesia más directamente que lo que pueda apreciarse en los testimonios de la primera generación, por que se dan, en muchos casos, dentro del ordenamiento doméstico, y es allí donde genera conflictos. En los primeros tiempos se contemplaba la posibilidad la ruptura con la casa a partir de la nueva fe (Mt 10,34-37). Ahora ya no son personas que se separan de su familia para seguir a Cristo (Mt 19,27-29), ahora son casas enteras que se integran, con formas de vida ya hechas. El libro de los Hechos comienza, también a reflejar retrospectivamente, esa situación (Hechos 16, los casos de Lidia de Tiatira y la casa del “carcelero”). Esto explica la aparición de los códigos domésticos en la literatura de la tercera generación.

Esta mayor integración entre casa y comunidad de fe se ve en el uso intenso que se hace de la referencia a la casa (la raíz griega *oik*) en las pastorales en general y en 1Tm en particular. Incluso aparece esta “fusión de imágenes” entre casa e iglesia: “para que, si tardado, sepas cómo debes conducirte en la **casa** de Dios, que es la **iglesia** del Dios viviente, columna y defensa de la verdad” (1Ti 3,15). Es más, en la tradición política helénica, *oikos* y *ekklesia* aparecen claramente diferenciados y hasta contrapuestos. Una es el ámbito de lo privado, donde el padre ejerce (al menos teóricamente) una autoridad indiscutida, y otra es la institución pública, donde todos los ciudadanos gozan (también teóricamente) de cierta igualdad y libertad. Y si bien es cierto que en el periodo en cuestión esta distinción había perdido cierta fuerza, y que la asamblea ciudadana (la *ekklesia*) había visto reducida su independencia política por las condiciones imperiales, no deja de llamar la atención esta cercanía entre ambas imágenes. Esto muestra hasta que punto la palabra *ekklesia* ya se había convertido en un “término técnico” para designar a la comunidad cristiana. Y de paso, se percibe su nuevo cometido: ser columna y defensa de la verdad.

Aún así, los cargos que surgen dentro de la ya no tan incipiente institucionalización eclesial se siguen designando con nombres y títulos (*episkopos*, *diakonos*, *presbuteros*), cercanos a la administración pública (*ekklesia*), aunque las problemáticas planteadas en la carta muestran la irrupción de lo doméstico en este espacio. Sin duda esto tiene que ver, a mi entender, con el hecho de que ya hay claramente familias cristianas de más de una generación

² Además puede apreciarse especialmente a través del excelente libro de Elsa Tamez, *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo*, San José/Costa Rica, Dei, 2004.

en la iglesia (2Tm 1,15 es una muestra de ello), y que esto va incidiendo en la concepción y modo de la vida comunitaria.

Las iglesias no son ya solamente esas comunidades frescas que están descubriendo, con sus riesgos y luchas, con sus aciertos y conflictos, que es ser "iglesia de Cristo", aun cuando cada generación debe hacer eso de nuevo. Ahora son cuerpos sociales (si bien aún periféricos, marginales, incluso eventualmente perseguidos) que ya tienen más de una generación, con gentes nacidas dentro de ellos, con problemáticas generadas por su propio crecimiento. Más que "aburguesamiento", son problemas derivados del propio desarrollo, de los frutos de la misión, y hasta diríamos, en términos actuales, de una cierta "inculturación", no exentas de las luchas de poder que ello implica. Esto involucra la necesidad de establecer un cierto *modus vivendi* en la sociedad envolvente de la que estas comunidades forman parte, de cuyas creencias, por un lado, intentan separarse, pero por el otro lado de cuyas prácticas y bienes siguen necesitando para alimentarse, obtener e intercambiar mercancías, formar a sus hijos o cuidar a sus ancianos. Ya la primera generación experimentó esa duplicidad cuando Pablo dice que aunque dentro comunidad no acepten ciertas prácticas, no pueden separarse totalmente del mundo, so pena de quedar totalmente aislados (1Co 5,10).

Ahora bien, este intercambio necesario no se hace sin consecuencias en la vida cotidiana. Pues las formas, relaciones y modos de producción de una sociedad no son elementos que puedan aislarse en la construcción de las economías cotidianas, menos aún en los sistemas económicos de la antigüedad, donde uno de los centros de producción/reproducción económica principales, si no el verdaderamente dominante, era el ámbito familiar, el *oikos* de los griegos o *domus* latino. Y en el sistema esclavista romano la integración de los esclavos en el sistema productivo pasaba, especialmente en el ámbito urbano, por esa instancia.

Los esclavos en el contexto familiar

Las condiciones de esclavitud en el Imperio romano eran muy diversas y variadas. No podemos explayarnos aquí sobre la variedad de situaciones en que se daba el trabajo cautivo. Podemos decir, someramente, que las grandes masas de esclavos viviendo las condiciones más opresivas y de donde provenía la mayor exacción económica eran conformadas por los afectados al trabajo de las minas, los remeros en las galeras de los barcos o los que servían en los latifundios rurales. Estos esclavos generalmente tenían poco o ningún contacto con otros grupos sociales, y sufrían una gran mortandad. Otro sector, que si bien desde el punto de vista de sus condiciones de vida no sufría situaciones tan extremas, pero que era degradado por las funciones que estaba obligado a cumplir, lo conformaban los encargados de ciertos "servicios personales": prostitutas y eunucos, servidores públicos en los basurales, baños, etc.

También explotados económicamente, pero con mejores posibilidades de alcanzar la condición de libertos y algún modo de vida un poco menos opresivo están los esclavos urbanos que servían en talleres, mercados, etc. Efectivamente, para algunos oficios y trabajos la presencia de esclavos aprendices era casi una constante. Juntar y amasar el barro arcilloso para la alfarería, conseguir la leña, carbonizarla y mantener el fuego del herrero, o la remoción continua de las telas en el proceso de teñido eran tareas que, por las más elementales razones económicas, estaban en manos de esclavos y esclavas. Un artesano necesitaba esas ayudas, y la manera más económica de obtenerla era mediante la compra de esclavos para instruirlos como aprendices. Dado el nivel de subsistencia y la precariedad de las condiciones de vida de mucho del artesanado urbano y aldeano, pensar en jornaleros a sueldo regular para estas tareas secundarias era económicamente inviable. Sin pretender ser exhaustivo en esta enumeración, las personas sometidas a esclavitud incluían otros servicios más reconocidos, actores, pedagogos, médicos, administradores o cocineros, generalmente bajo la propiedad de miembros de los sectores económicos más altos. Estos eran los esclavos mejor tratados por la naturaleza de su trabajo, aunque las crónicas muestran que no estaban exentos de ciertas

crueldades cuando algún patrón o patrona se enojaba. Así, la casa como órgano productivo, aun cuando no fuera de familias pudientes, muchas veces incluía algunos esclavos en diversas tareas. Por supuesto, aunque algunas sean más aliviadas que otras, ninguna es ventajosa, como han pretendido mostrar algunos autores. El autor de la epístola dice claramente que se trata de un yugo, una pesada carga que ata y condiciona.

En el medio urbano los esclavos, por necesidad, aparecían más vinculados, “socializados”. Salvo para la elite más pudiente que habitaba en casas con varias habitaciones, patios interiores y sectores diferenciados para varones, mujeres, recepción, etc. (donde los esclavos tenían un espacio separado, el *ergástulo*), los medios urbanos hacían a sus habitantes en enclaves llamados *insulae*, donde varias familias compartían un mismo edificio con baños y cocinas públicas comunes, en la que cada una de ellas tenía una habitación. Normalmente los talleres estaban al frente de la edificación, y las viviendas detrás o en un segundo piso o entrepiso. Generalmente los esclavos compartían la vida de la familia en muchos aspectos, especialmente si eran aprendices de algún oficio o ayudantes de algún comerciante. Se movían en el espacio familiar, durmiendo en el mismo taller. Pero no se debe confundir estos esclavos con los esclavos domésticos de las familias más ricas, encargados del servicio y tareas de la casa (*oiketes*). Estos últimos no son siquiera nombrados en las epístolas pastorales.

Una lectura atenta de las cartas llamadas “pastorales”, y de entre ellas la más larga, 1Timoteo, nos mostrará que probablemente al referirse a los esclavos el texto tenga en mente especialmente esclavos urbanos, y de entre ellos predominantemente aquellos que estaban sirviendo en los sectores artesanales y de pequeños comerciantes, incluidos en la dinámica de la casa. Por lo tanto, las recomendaciones acerca de los esclavos no pueden ni deben leerse como expresiones generales en torno de la esclavitud como institución, sino orientaciones concretas de conductas para los esclavos y las familias en esta situación. Vamos, pues, a los textos específicos.

Recomendaciones a los esclavos

1Tm 6,1 Quienes están esclavos bajo yugo, tengan a los propios amos por dignos de todo honor, para que no sea blasfemado el nombre de Dios y la enseñanza. 2 Y los que tienen amos creyentes no los desprecien por ser hermanos, sino más bien sírvanlos, por cuanto son creyentes y amados los que se benefician del buen trabajo. Esto enseña y exhorta³.

El estudio detallado del pasaje viene a confirmar algunas de las cosas que señalábamos antes con respecto a la situación de los esclavos. Aquí se presentan dos situaciones. La recomendación que aparece en 6,1 se refiere, al parecer, a los esclavos creyentes que lo son de amos no creyentes, mientras que 6,2 especifica la conducta frente a patrones que son a la vez hermanos o hermanas en la comunidad.

En primer lugar, probablemente nos encontramos, en su mayoría, frente a esclavos de talleres urbanos. Como queda dicho, no son estrictamente esclavos “domésticos”, aun cuando no hay que desechar la posibilidad de que, en alguna familia más acomodada, se diera algún caso de estos. Es evidente que la carta no se dirige a los esclavos de las minas, barcos o latifundios, que están fuera del alcance de textos como el nuestro. Difícilmente sea el caso de nuestro texto que estuviera dirigido a los esclavos públicos, aunque no debe descartarse totalmente que algunos de los conversos “sueltos” fuera de tal condición. Pero estos no vivían en las casas y sus relaciones con los patrones sufrían otras mediaciones (capataces, encargados, o “madamas” en el caso de los burdeles). El contacto más cotidiano entre esclavo o esclava y su patrón o patrona, que es el lugar de aplicación posible para estos consejos, solo ocurría en el ámbito urbano para los casos en que había una convivencia cotidiana y continua.

³ Mi traducción.

La palabra que se usa para los patrones en estos versos, *despotes*, indica originalmente un dueño de casa, el responsable de un lugar de producción que incluye esclavos. La palabra no aparece en la literatura paulina, con la excepción de las pastorales, y en el caso de 2Tm 2,21 se usa como título divino. En los Evangelios la raíz (precisada con el *oikodespotes*, el señor de la casa) se usa mayormente en las parábolas, y cuando se usa en otro contexto suele ser también como nombre divino, equivalente a "Señor" (así también en Hch 4,24). Este uso como patrón de esclavos, propio en 1Timoteo y Tito, sirve para mostrar justamente lo que sospechamos en cuanto al ámbito y destinatarios de estas recomendaciones: la situación de la casa como pequeña empresa productiva urbana.

El autor enfrenta dos situaciones diferentes, no totalmente autónomas, pero que exigen orientaciones distintas según el caso. El entorno sigue siendo un entorno amenazante, y sigue mirando al cristianismo en su seno como un desafío al orden imperial. Una de las sospechas y acusaciones, que luego hará explícita Plinio el Joven en su carta a Trajano⁴, es el tema de la "promiscuidad", entendida, no en la connotación sexual que hoy le damos, sino en la falta clara de separación y respeto por las jerarquías sociales. El *ethos* igualitario del cristianismo (el llamarse hermanos y hermanas, las comidas conjuntas, el acceso de los esclavos a la conducción de la comunidad, entre otras cosas) destacado en algunos textos paulinos, crearán problemas hacia adentro y hacia afuera.

Pero en estos consejos debe verse algo a lo que no se le ha dado atención, en general, en los estudios sobre los códigos domésticos en la literatura neotestamentaria, especialmente cuando se establece la comparación con los escritos de los moralistas estoicos sobre este tema. Y es que apela directamente a los esclavos y esclavas, a diferencia de toda la literatura de la época hasta ahora conocida, que trata sobre las conductas domésticas. El esclavo, a pesar de su condición de cautivo, es sujeto ético. Al hacerlo interlocutor, y al señalársele una responsabilidad particular en la transmisión y validez del mensaje, adquiere la dignidad que merece todo aquél a quien se le dirige la palabra. Ningún código hogareño de los filósofos que, de Jenofonte en adelante, se ocuparon del tema, hasta donde va mi conocimiento, se dirige a los esclavos: son siempre instrucciones a los patrones acerca de cómo tratar a esclavos, mujeres, niños y otros dependientes del hogar. En esos tratados el esclavo es siempre objeto, nunca sujeto de la instrucción. Pero aquí el esclavo y la esclava adquieren la categoría de sujetos. De sus actitudes y conductas depende el testimonio de la comunidad de fe.

El mensaje de dignificación de la condición humana de todos y todas no podía asumirse sin modificar actitudes. Es claro que los esclavos buscaban mayormente su emancipación, y el mensaje paulino de la libertad (ya no somos esclavos sino hijos, y si hijos, también herederos, Gál 4,7) no haría sino acicatear y dar fundamento a esta pretensión. Una situación similar se daría con las mujeres y los jóvenes. Pero entre la metáfora de la adopción en Cristo y el dolor de la opresión en el Imperio había un insalvable espacio de realidad. Lo que es en Cristo no es en el Imperio, y viceversa. Y si ahora vivimos en Cristo, ¿por qué hemos de aceptar las normas del Imperio? Pero ni el poder de Cristo ni su anunciada manifestación gloriosa se han producido y modificado el mundo social de forma abrupta.

Para que no se blasfeme...

La dignidad de los esclavos y esclavas está en Cristo, pero ¿los amos no cristianos, qué honra merecen, si no hacen sino desconocer el nombre del Salvador? Aquí aparece el tema del balance entre la situación interna y la externa en la comunidad. Estos patrones no merecen honor por sí mismos, sino que el respeto a ellos pasa por una cuestión que hoy llamaríamos estratégica⁵. El testimonio de una vida ética y la posibilidad de compartir el mensaje y la santificación que el creyente aporta a la casa aparecen por encima de la búsqueda del propio

⁴ *Cartas de Plinio el Joven, Libro X, # 96* y la respuesta del Emperador # 97.

⁵ Este es el argumento central de Towner, *The Goal of our Instruction*.

bien, la libertad. Ya Pablo lo había señalado con respecto a los cónyuges no creyentes (1Co 7,10-16). Más adelante, en el siglo 3, Celso aún se quejará del cristianismo como religión de esclavos, y que los esclavos cristianos solapadamente convencen a las mujeres de la casa con sus supersticiones. El argumento de aprovechar la inserción e la casa como ocasión para el testimonio ha sido usado retrospectivamente como una forma de leer 1Co 7,21, aunque en ese caso la biblioteca exegética se divide en cuanto a la interpretación de ese verso.

De esa manera se procura salvaguardar del insulto blasfemo a la propia divinidad (y con ello cierta "honorabilidad" de la iglesia). Y el trabajador esclavo tiene una responsabilidad en ello. Sin embargo, aún admitiendo esta interpretación, el texto sigue presentando una aporía: ¿cómo dar testimonio de la libertad en Cristo aceptando sumisamente la esclavitud? Aquí el proceso de institucionalización y la construcción del *corpus* doctrinal comienzan a modelar la respuesta. La enseñanza de la Iglesia no debe ser expuesta al oprobio de los de afuera porque los esclavos se insolentan ante sus patrones. El modo de interpelación de la Iglesia ante el mundo no pasa ya por la confrontación abierta sino por la búsqueda de un espacio relativamente seguro donde construir la vida comunitaria con cierto sosiego (1Tm 2,2). Esto no debe sorprendernos pues, si bien con un *ethos* confrontativo declaradamente más explícito, el consejo no deja de figurar de alguna manera también en el primer documento paulino (1Ts 4,11-12). En la medida en que la comunidad aspira a un cierto lugar social, a una posibilidad de coexistencia con un mundo hostil sin encerrarse en sí misma, sin enclaustrarse ni retirarse monásticamente, debe buscar cierta convivialidad que evita atraer sobre sí la ira del entorno, y que permita que la vida familiar se desenvuelva con el menor nivel posible de sobresaltos.

Por vía del absurdo se podría establecer la imposibilidad de la otra respuesta. "Esclavos, busquen a toda costa sacudirse el yugo que los oprime", nos resultaría más grato a los oídos del siglo 21, pero una implausibilidad en el siglo 1 y en las condiciones reales de la iglesia en medio del Imperio en ese tiempo. Hubiera resultado en el sufrimiento suicida y en la destrucción de la comunidad. Hay, más allá del acomodamiento ideológico, una conciencia de la realidad opresiva que no se resuelve con un acto de voluntad. Este será un nuevo problema para esta tercera generación: ya la seguridad de la inminente manifestación gloriosa del Mesías que trastocará el presente y absurdo orden imperial comienza a perder su fuerza. El orden imperial subsiste, y su fuerza no mengua (y no menguará hasta entrado el siglo 3). ¿Cómo sostener la esperanza, especialmente si la comunidad se encuentra en los escalones más sufridos del orden social y económico? ¿Cómo esperar que se transforme en realidad esta metáfora del esclavo hecho hijo, de la libertad gloriosa de los hijos e hijas de Dios? La preservación de la comunidad, el depósito de la fe, y la integridad del nombre pasarán a ser, entonces, una respuesta que se empieza a construir en esa circunstancia. Y, por cierto, y aunque nos resulte doloroso reconocerlo hoy, serán los esclavos los que tendrán que sobrellevar la peor parte en ella. Para decirlo en breve, la iglesia como institución/comunidad y la integridad del "depósito de la fe" (su doctrina) van adquiriendo un peso mayor que la pasión por la equidad y la libertad. Se ha abierto el proceso que llevará, más adelante, a la iglesia en su adaptación al imperio.

Sustentabilidad y trabajo

En cambio, 1Tm 6,2 parece estar dirigido, más bien, a una cuestión interna. ¿Cuánto habrá circulado en estas comunidades la carta a Filemón, o al menos la idea de su contenido? Pablo pide a Filemón que trate a Onésimo, no ya como esclavo sino como hermano, tanto en el Señor como en la carne (Flm 1,16). Esto es, que la relación no debía afectar solo una vinculación en cuanto a la mutua pertenencia en la comunidad creyente, sino también en la relación en el trabajo y otros aspectos de la vida cotidiana. Escuchando este ejemplo, no sería raro que los esclavos comenzaran a demandar a sus patrones cristianos que ellos también aceptaran estos consejos, y cumplieran la premisa allí indicada.

El cambio de la persona a quien se dirige el pedido de Pablo nos muestra la variación del sujeto del reclamo. Filemón es el patrón a quien se le solicita (de una manera suave pero no exenta de cierta autoridad) que modifique su actitud frente al esclavo. Esta porción de la carta "a Timoteo", en cambio, está dirigida a los esclavos (esclavas). Curiosamente no tiene, como en la carta a los colosenses (Col 4,1) una contraparte para los amos. Es a los esclavos a los que se les pide que no hagan valer ante sus amos cristianos lo que podría llamarse de alguna manera, por comparación con el caso Filemón/Onésimo, su "derecho evangélico" a ser tratados como hermanos, que no exijan esta conducta en su propio beneficio. En ese sentido podría interpretarse que el evangelio, la relación en Cristo, no crea un derecho, sino que implica una responsabilidad. Si el amo, aunque se diga hermano y creyente, no obra según el mandato del amor, no tienes por ello que exigirlo o despreciarlo, sino mostrarle en tu buena disposición y conducta que tú sí estás dispuesto a obrar a partir de ese amor (pues son hermanos creyentes y amados).

Junto con este argumento de carácter más ético, aparecería otro de carácter más económico: si el trabajo del esclavo se relaja, si a consecuencia de una menor presión de autoridad disminuye la calidad y tiempo de su trabajo, si amparándose en la calidad de "hermano" o "hermana" pone menos empeño en su tarea, es probable que las precarias economías hogareñas se resientan. Por eso el consejo incluye una referencia explícita a la necesidad del "buen trabajo" (*euergesia*). Parece cierto que la presión en la distribución del dinero era un tema no menor en las familias y en las comunidades (las cristianas incluidas) en la época. Y la continuidad del capítulo 6, que ya he tratado en un número anterior de RIBLA⁶, se centrará sobre esa temática.

La convivencia necesaria y la colaboración laboral a que se veían sometidos, probablemente contra su voluntad, los esclavos con las familias de sus patrones, podían traer - y seguramente lo hacían - inevitables roces en los que siempre el partido más débil, en este caso el esclavo o la esclava, debían ceder. Esto podía afectar la vida de las comunidades. Más aún si detrás de ello se percibía una cierta avidez económica. Por eso el consejo de contentarse con abrigo y abrigo (1Tm 6,8) debía alcanzar tanto a esclavos como a sus patrones. En esa convivencia se jugaba, de alguna manera, el testimonio de la comunidad y aún la viabilidad económica de la misma y sus integrantes.

Pero las alternativas tampoco eran muchas. La tarea artesanal, en muchos casos, descansaba sobre el aporte del trabajo esclavo, y los espacios reducidos de las habitaciones/talleres no permitían mayor autonomía. La aspiración a poder cambiar el sistema económico, o a producir una liberación masiva de esclavos estaba fuera de toda posibilidad. La posibilidad de liberar a los esclavos y tenerlos como trabajadores independientes traía otras complejidades, porque en cuanto estos constituyeran sus propias familias, los recursos económicos resultarían insuficientes. Por eso, lo que podía darse era la liberación vía testamentaria, y en algunos casos, dándoles derecho a conservar herramientas y taller, si habían aprendido bien el oficio y no había herederos naturales. Tampoco sería fácil mejorar el *habitat*. Lograr acuerdos de convivencia más o menos equitativos sería lo mejor a lo que se podría aspirar en esas condiciones. La exhortación al respeto y buen trato tenía que ver con esa realidad.

Este es el desafío de esta tercera generación. No se produjo la manifestación gloriosa del Cristo en su Reino; el poder del imperio y sus presiones no ceden; la sospecha social los rodea, y la comunidad va buscando caminos de institucionalización. Necesitan conformar un modo de vida hacia dentro y hacia afuera, en medio de conflictos no menores, sea entre quienes quieren mantener un *ethos* igualitario y quienes van produciendo una mayor adaptación a los modos de la sociedad envolvente. Y el hilo tiende a cortarse por lo más delgado. Es un dilema ético que va a presentarse una y otra vez en la historia del cristianismo: cuál es el camino que asegura la continuidad de la iglesia, de su misión, y cuándo entra en colisión con

⁶ Néstor Míguez, "Yo soy de aquí y soy de allá - La 'oiko-nomía' en 1 Timoteo", en RIBLA, vol.51, p.86-94.

las propias demandas del evangelio. Dónde aparece el punto de inflexión, hasta donde se puede negociar el mensaje, constreñido entre expectativa y realidad, sin perderlo o deformarlo totalmente, es la pregunta pendiente.

Frente al problema de los esclavos y esclavas urbanos, que convivían con la familia y que probablemente fueran parte necesaria del aparato doméstico de producción, la opción buscó un espacio intermedio: ni la liberación total del esclavo, ni su castigo o desprecio: la exhortación a una convivencia, en búsqueda de un buen testimonio hacia afuera y una cierta armonía interna. Asegurar el modo del sustento, y procurar una ética basada en la buena voluntad. Esto suele llevar a justificar, al menos parcialmente, cierta resignación por parte de los más débiles. La radicalidad de la primera generación comienza a sufrir su desgaste. El legado paulino (a Filemón) es revisado y modificado en esta situación. El evangelio de la libertad vuelve a resentirse.

Bibliografía

- Beker, J. C., *Heirs of Paul - Their Legacy in the New Testament and the Church Today*, Grand Rapids/Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996
- Collins, Raymond F., *I & II Timothy and Titus - A Commentary*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 2002 (The New Testament Library)
- Dibelius, Martin y Conzelmann, Hans, *The Pastoral Epistles*, Philadelphia, Fortress Press, 1966
- Jobling, David (editor), *Slavery in Text and Interpretation*, Atlanta: The Society of Biblical Literature, 1998 (Semeia, 83/84)
- Oden, Thomas C., *First and Second Timothy and Titus - Interpretation*, Louisville: John Knox Press, 1989
- Tamez, Elsa, *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo*, San José/Costa Rica, Dei, 2004
- Towner, Philip H., *The Goal of our Instruction - The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989
- Verner, David C., *The household of God - The Social World of the Pastoral Epistles*, Chico, California: Scholars Press, 1983

Néstor O. Míguez
Camacuá 282
1406 Buenos Aires
Argentina
nomiguez@speedy.com.ar

Los cristianismos perdidos

Resumen

Como comprobamos ya en un estudio sobre el cristianismo del norte de África, cada región del Imperio hace su lectura de lo que significa ser cristiano de acuerdo en parte a esquemas de pensamiento previos, lo que los historiadores llamamos el "utillaje mental". Asia Menor no es una excepción. El cristianismo de esta zona se caracteriza por el protagonismo femenino, la horizontalidad del poder dentro de las comunidades, y una fuerte expectativa por la Segunda Venida, con manifestaciones proféticas y extáticas atribuidas al actuar del Espíritu Santo. El objetivo es rescatar rasgos de cristianismos perdidos luego de la legalización post-Nicea y de la oclusión que significó, declarar a uno de esos cristianismos como "ortodoxia".

Abstract

As we have verified in the past in a study of Christianity in northern Africa, each region of the Empire makes its own reading of what it means to be Christian, partially in consonance with previous schemes of thought, in what historians call "mental utillage." Asia Minor is not an exception. The Christianity of this region is characterized by the active role of women, the horizontality of power within the communities, and a strong expectation of the Second Comino, with prophetic and extatic manifestations attributed to the action of the Holy Spirit. The objective is to recover traces of Christianities which were lost in consequence of the post-Nicene legalization and the embargo signified by the declaration of one of these Christianities as "orthodox."

Introducción

Antes de comenzar a desarrollar el texto, dos aclaraciones.

Primero: las diversas formas asumidas por el cristianismo de los primeros siglos, no se han perdido. De algún modo han resurgido a través de la historia del cristianismo una y otra vez, bajo diferentes nombres y aún hoy sobreviven, fuera de los círculos académicos y teológicos.¹

Segundo, es imposible en un solo artículo elencar la cantidad de movimientos que existían antes de que el cristianismo autodenominado ortodoxo se convirtiera en la única religión lícita del Estado Imperial Romano, bajo Teodosio, según el edicto de Tesalónica del año 380.

Así que sólo mencionaremos algunos de esos movimientos del Asia Menor.²

El marco referencial

En las diferentes regiones del Imperio, las comunidades que adherían al cristianismo se manifestaban según rasgos particulares, muchas veces relacionados con el sustrato social y las creencias anteriores de esas mismas zonas.

No podemos negar que el Imperio se superpone a infinidad de particularidades, pero además que estas sobreviven, barnizadas de cristianismo... tal como en nuestra América Latina, se realizaron fusiones de creencias anteriores a las llegadas de los españoles o traídas por

¹ Ver sobre el tema mi artículo "Pervivencia de las ideas religiosas heterodoxas" en *Revista Evangélica de Historia* (2004), Buenos Aires, IEMA, p.27-42.

² Para África del Norte y Egipto véase mi artículo en RIBLA 54.

los esclavos negros, que sobrevivieron sobre todo en las manifestaciones de la religiosidad popular, creando en algunos casos realidades nuevas y diferentes, productos del proceso de inculturación.

En nuestro caso y antes de fijarse la ortodoxia como dogma (Concilio de Nicea del 325, convocado por Constantino en su papel de Sumo Pontífice del Imperio), las particularidades se manifestaban como formas regionales con énfasis diversos, que asumía el movimiento cristiano todavía en consolidación.

Recordemos que todavía no había una autoridad central eclesiástica aceptada por todos o por lo menos impuesta a todos. A pesar del prestigio de la ciudad de Roma, recién será Dámaso (c.304-384) el primer obispo de Roma con una autoridad sobresaliente que reconocerán las otras regiones del Imperio. Con todo se lo puso a la par del obispo de Constantinopla, que era el que realmente estaba cerca del poder, ya que para esa época la capital del Imperio, y por lo tanto la residencia del emperador, se habían desplazado a oriente.

Es decir, dentro del mismo esquema imperial había diferencias que ya se avizoraban como importantes entre oriente y occidente. Y las particularidades se expresaban no sólo como diferencias doctrinales, sino también como lucha de poder entre las sedes más importantes: Roma y Constantinopla, pero también Alejandría, Antioquía y la misma Jerusalén reclamarían un puesto de honor y privilegio entre las sedes obispales.

Las controversias

Por fuerza deberemos referirnos sólo a algunas formas del Asia Menor que dejaron huellas importantes y en parte también porque nos debemos limitar necesariamente a la enumeración que realizan los heresiólogos, que seguramente atacaban a los movimientos más exitosos, pero no a todos en forma exhaustiva.

Además, algunos movimientos, que empezaron como cismas, terminaron siendo catalogadas como herejías, en parte para poder aplicarles todo el rigor de la ley imperial y aprovechar los recursos del ejército romano para combatirlos. De ahí el famoso llamado a la "guerra justa" de Agustín contra el donatismo, en África, a fines del s.IV.

Algunas de las llamadas "herejías" –nosotros como Bauer preferimos la palabra heterodoxias³, enfatizan algunos rasgos que el cristianismo obispal había dejado de lado, o censurado abiertamente: p.e. el carisma, la revelación no cerrada al elenco de los libros canónicos, el rigorismo moral absoluto que llevaba casi inevitablemente al voluntarismo como medio de salvación, la circulación del poder en las comunidades, el papel que las mujeres desempeñaban en ellas, etc.

Los catafrigos o montanistas

Antes que nada notemos que el movimiento se mueve en una zona de influencia que está fuera del circuito paulino en el centro de la región, lo que conocemos como Frigia, por donde Pablo pasa pero no reside, y se extenderá también hacia el norte del Asia Menor, sobre las costas del Mar Ponto, en lo que conocemos como las provincias administrativas de Bitinia y Ponto (Paflagonia).

El segmento que citaremos es de Hipólito de Roma, obispo de la primera mitad del s.III, aunque no sabemos de qué sede. Sí, que su origen era Asia Menor y que estuvo posteriormente en Roma. Algunas de sus obras se han perdido pero se conserva una conocida como *Elenco contra todas las herejías*.

³ Bauer, W. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* SCM Press, London, 1971. A menos que uno se posicione en el lugar del LA verdad, y por lo tanto del dogma, no puede llamar con propiedad a las diferentes formas de cristianismo como herejías.

De ella reproducimos el párrafo 19:

“Otros, sectarios por naturaleza y frigos de nacionalidad, se han dejado sorprender y engañar por una mujercitas llamadas Priscila y Maximila a las que consideran profetisas. Dicen que el Espíritu Paráclito ha venido a habitar en ellas. Antes de estas mujeres, hubo también un cierto Montano al que glorifican asimismo como profeta. Los frigos se han extraviado a causa de los innumerables libros de estos profetas. Sin someter sus habladurías al criterio de la razón, sin escuchar a los que son capaces de juzgar en esta materia, otorgan a esta gente una fe ciega, proclamando que han aprendido más de ellos que de la Ley, los profetas y los evangelios. Colocan a estas mujercitas por encima de los apóstoles y de cualquier don espiritual: algunos de entre ellos incluso osan decir que ha habido en estas mujeres algo más grande que Cristo. Los frigos están de acuerdo con la Iglesia en el reconocimiento de Dios como Padre del universo y creador de todas las cosas, y en el hecho de admitir todos los testimonios del evangelio sobre Cristo. Sus innovaciones se refieren a los ayunos, a las fiestas, al uso de alimentos secos y de raíces: preceptos nuevos que, según dicen los frigos, han sido dados por estas mujeres.”⁴

Hay varios elementos que indignan al obispo y le hace poner a los catafrigos, entre sus herejes, a pesar de que reconoce que “(...) están de acuerdo con la Iglesia en el reconocimiento de Dios como Padre del Universo y creador (...)” y por lo que sigue, también deben haberlo estado en la elección de los evangelios canónicos.

Desglosemos estos elementos, porque son los que caracterizan al movimiento según este autor y otros testigos, como Eusebio, citando a otros heresiólogos:

- Es un movimiento que se origina en Frigia, según Hipólito. Otros hablan también de Tracia. Pero por los testimonios que también tenemos en Eusebio⁵ su lugar de mayor expansión fue sin duda Frigia, lo que no quita que efectivamente se hayan extendido al continente, por Tracia y como sabemos, se hayan expandido también a África del Norte.
- Priscila y Maximila, que algunos autores dan como segundas de Montano, aparecen aquí como sus sucesoras y a cargo del movimiento.⁶
- El movimiento es de carácter carismático, con fuerte énfasis en la predicación de la obra del Espíritu Santo y produce formas extáticas de profetismo tanto masculino como femenino.
- Había abundante material escrito que circulaba en sus comunidades junto con los Evangelios. Desgraciadamente y no casualmente, no se han conservado. Es posible que la alusión a “(...) los testimonios del evangelio sobre Cristo.(...)” se refiera a los cuatro canónicos nombrados por Ireneo.⁷
- Los pocos oráculos conservados por los heresiólogos nos hablan de una forma de concebir lo divino que incluye también su aspecto femenino. Al revés de lo que le

⁴ Hipólito, *Refutación de todas las herejías*, Libro VIII, 19.

⁵ *Historia Eclesiástica*, V, 16-19.

⁶ Suponemos que el degradarlas a un segundo puesto, era una forma de seguir cuidando que el No.1 del movimiento fuera un hombre, aunque se tratara de una hereja.

⁷ Ireneo además de dar testimonio sobre cuatro Evangelios reconocidos por las comunidades, le atribuye a cada uno de ellos un signo zodiacal cardinal, firme, representando las cuatro columnas sobre las que descansará la Iglesia. Esta misma simbología se seguirá utilizando a través de toda la historia del cristianismo como símbolos de esos evangelistas (*Adv.Hae.* III, 11,8): Tauro, el toro, para Lucas; Leo, el león, para Marcos; Escorpio, el águila, para Juan y finalmente Acuario, el hombre para Mateo. A todos estos símbolos el cristianismo les agregó alas, según el antiguo estilo babilónico, e incluso hitita y egipcio. Imágenes de esfinges que combinan estos elementos fueron encontradas en Siria, talladas en marfil. Ireneo era originario de Asia Menor y conocía bien esta simbología. El judaísmo se nutría también de la simbología zodiacal, e influye sobre el movimiento cristiano. Véase sobre el tema Jean Danielou, *Los símbolos cristianos primitivos* Ed.Ega, Bilbao, 1993.

pasa a Perpetua en su martirio, que se “varoniza”, fundiendo también lo masculino y lo femenino, aquí encontramos a Jesús bajo aspecto también femenino.⁸

- Al hablar de “la Ley, los profetas y el Evangelio”. Hipólito nos está dando una idea de que la comunidad reconocía como escrituras sagradas a las mismas que las iglesias obispales, a las que agregaban escritos propios.
- Obviamente la autoridad de las mujeres, líderes de estas comunidades, incomoda tanto a Hipólito que comienza a desautorizarlas con difamaciones. “Colocan a estas mujercitas por encima de los apóstoles y de cualquier don espiritual: algunos de entre ellos incluso osan decir que ha habido en estas mujeres algo más grande que Cristo” Estas palabras son tendenciosas y tienen como objetivo desautorizar la autoridad femenina de estas comunidades. Los pocos oráculos montanistas que nos han llegado no avalan esta afirmación.
- El párrafo siguiente reafirma la ortodoxia del grupo, contradiciendo todo lo afirmado antes. “Los frígios están de acuerdo con la Iglesia en el reconocimiento de Dios como Padre del universo y creador de todas las cosas, y en el hecho de admitir todos los testimonios del evangelio sobre Cristo” Esto es una declaración ortodoxa por cierto.
- En cuanto a las dietas alimenticias, eran las mismas que seguían prácticamente todos los movimientos ascetas en cualquier parte del entorno del Mediterráneo. El objetivo era aligerar el cuerpo, para según afirma Jerónimo, lograr dominarlo y mantener la castidad, uno de los postulados de este movimiento.⁹ En general eran dietas vegetarianas, a las que se añadía vino sólo en caso de personas ancianas con problemas de estómago...como reiteradamente encontramos en la literatura sobre el tema.¹⁰

Epifanio de Salamina, obispo desde el 365 al 403, en esa ciudad de la isla de Chipre, un censurador crónico, misógino y estrecho de miras, es mucho más cruel para juzgar los movimientos de Asia Menor con protagonismo femenino.

En una cita muy interesante y extensa, en su obra *Panarion*, conocida como el *Haereses*. que traduce en parte Pier Angelo Gramaglia en su introducción a la traducción del *De Virginibus Velandis* de Tertuliano, Epifanio recoge más argumentos de la Iglesia obispal contra el sacerdocio de las mujeres, que es evidentemente el talón de Aquiles del montanismo para la Iglesia obispal.¹¹

La cita es valiosa y dice lo siguiente:

“¿Quién podía enseñar cosa semejante sino mujeres? Las mujeres son una raza de criaturas poco estables, inseguras y de mente estrecha. El Diabolo ha decidido vomitar este absurdo sirviéndose de mujeres: como hace poco hicieron el ridículo las enseñanzas de Quintilla, Maximila y Priscila, así pasa también en este caso” (*Haeres.79,1,6*)

⁸ Uno de los Oráculos de Priscila dice: “Ha venido a mí Cristo en forma de mujer, cubierto con una vestidura de gloria y me ha infundido la sabiduría y me ha revelado que este lugar es sagrado y que aquí descenderá la Jerusalén del Cielo”, (Epifanio, *Panarion*, 49, 1).

⁹ En su *Epístola a Eustoquia*, 22,11, dirá Jerónimo “No es que Dios, Creador y Señor del universo, se complazca en el rugido de nuestros intestinos ni en el vacío del vientre o el ardor de nuestros pulmones. Pero nuestra castidad no puede estar segura de otro modo” Así que era saber corriente que para mantener el cuerpo casto, el ayuno era un buen camino.

¹⁰ Así Agustín, Jerónimo, Ambrosio, Antonio, etc.

¹¹ Véase Tertuliano, *De Virginibus Velandis*, a cura de Pier Angelo Gramaglia Ed.Borla, Roma, 1984, pp. 171-2 Obviamente este era un culto a María, que oficiaban mujeres, donde se celebraba una eucaristía con pan, que administraban estas mujeres con funciones sacerdotales. Suponemos que sin vino, ya que María no había derramado su sangre, pero sí había alimentado al niño Jesús y ofrecido su cuerpo en obediencia al mandato divino.

Esto confirmaría nuestra aseveración de que Montano fue el fundador, pero que luego las que quedaron a cargo del movimiento fueron mujeres.

"Este caso" ..., el atestiguado por Epifanio en esta cita, es otro tipo de culto, también liderado por mujeres y centrado en la adoración de la Virgen María, en una región –señalemos de paso- donde el culto a la Diosa Madre Cibeles era muy fuerte. El desplazamiento de algunos de los rasgos del culto a Cibeles al culto a María, era inevitable cuando los cristianos comienzan a desarrollar el culto a la Madre de Jesús.

" Algunas mujeres, de hecho, en un determinado día solemne del año adornan una pequeña mesa, es decir un soporte cuadrangular, y extiende sobre él un mantel; y por algunos días exponen al culto un poco de pan y lo ofrecen en honor del nombre de María. Todas reciben después un pedazo de ese pan" (*Haeres.79,1,6-7*)

Este grupo es conocido como coliridianos, debido al tipo de pan que ofrecían llamado *collira*. Seguirá vigente al sur de Arabia, por lo menos así atestiguado hasta fines del s.IV. Este patrón de retirarse a las estribaciones del Imperio para impedir las persecuciones de que eran objeto por parte de la Iglesia obispal ayudada por el Imperio, es un recurso que utilizan casi todos estos movimientos.

Este tipo de sacerdocio femenino, le sugiere la siguiente reflexión a nuestro obispo:

"¿Quién no se da cuenta de que se trata de una doctrina y de un comportamiento inspirado por el demonio, en un intento de poner todo cabeza arriba? Nunca, desde que el mundo es mundo, una mujer ha desempeñado funciones sacerdotales en el culto divino. No lo ha hecho Eva, la cual, a pesar de haber caído en la trasgresión, no se tentó de cumplir semejante impiedad. No lo hizo ninguna de las hijas de Eva. Fue Abel el que practicó el rito cultural para Dios, y fue Caín el que inmoló su sacrificio delante del Señor, aunque no le fuera aceptado." (*Haeres. 79,2,3-4*)

Según Gramaglia los argumentos de Epifanio en general, pueden resumirse en cinco básicos:

1. María, la virgen madre del Hijo de Dios, no desarrolló ningún ministerio sacerdotal de culto. Si ella la portadora del Dios, la mujer obediente, el ejemplo por antonomasia de la mujer cristiana, no lo hizo... ¿por qué otras sí? No hay nada que justifique el aceptar el sacerdocio femenino de los montanistas u otros movimientos con sacerdocio femenino.
2. No hay ningún texto que avale que Jesús confió a alguna mujer la misión de bautizar o de predicar el Evangelio
3. La sucesión de los obispos y presbíteros no contempla a ninguna mujer
4. El carisma del profetismo, concedido también a las mujeres, es totalmente diferente de la función sacrificial del sacerdocio cultural. La institución eclesiástica de las mujeres diaconisas [muy difundida en Bitinia y el Ponto] no implica funciones sacerdotales. Es sólo ocuparse del cuidado de algunas mujeres enfermas o de algunos servicios secundarios durante la administración del bautismo para evitar situaciones de indecencia a los obispos o a los presbíteros, debido a la desnudez del neófito que se bautizaba.¹²

Como vemos de estos textos por lo menos, se desprende que el montanismo era un movimiento ortodoxo en cuanto a sus creencias, con un énfasis mayor en la predicación del Espíritu Santo y en el profetismo que inspiraba a hombres y mujeres, y con un protagonismo

¹² *Ibid.*, pp. 172-3. El descrédito del diaconado se extiende más adelante al diaconado masculino también. Jerónimo lo dice, como siempre, enfáticamente en su *Epístola a Evangelico Presbítero*, 146,1 "(...)Me entero de que un infeliz ha dado en tamaña locura, que antepone los diáconos a los presbíteros, es decir, a los obispos. El apóstol enseña claramente ser unos mismos los presbíteros y los obispos. ¿Qué le pasa entonces a ese servidor de mesas y viudas para levantarse, tan engreído, sobre aquellos por cuyas oraciones se consagra el cuerpo y la sangre de Cristo?"

femenino, ese sí, ausente de la tradicional iglesia obispal, según el modelo ya diseñado por Clemente Romano o Ignacio de Antioquía.

Señalemos que el rigorismo moral, otra de sus características, propio también de los movimientos africanos y exacerbado en Tertuliano, hizo que en los últimos años de su vida, este obispo pasara a formar parte de este movimiento que también se había expandido por el norte de África, pero quitando aquello del sacerdocio femenino. Incluso, sin censurar la profecía en las mujeres, pedía cuidadoso examen del contenido de las mismas, para poder declararlas válidas.

Con todo si aceptamos que en la *Passio Perpetua*¹³ la mano de Tertuliano pudo haber escrito el prefacio y el final de la historia¹⁴, aceptaremos también que de alguna forma el protagonismo femenino es respetado por este dirigente de la iglesia africana, ya que Perpetua aparece no sólo como la heroína, sino también como la catequista de sus compañeros de prisión y la receptora de visiones inspiradas sin duda por el Espíritu. En una de ellas se transforma en un gladiador que lucha contra un egipcio, que simboliza al Imperio, vencido por mano de mujer. Lo interesante es que a pesar de “varonizarse”, es decir de alcanzar el más alto grado de virtud¹⁵, se dice en la visión que el *lanista*¹⁶ pronuncia estas palabras “Si el egipcio vence a la mujer, la pasará a filo de espada; pero si ella vence al egipcio, recibirá este ramo”.¹⁷

Es decir, a pesar de la transformación “virtuosa”, es decir, a pesar de transformarse en varón, Perpetua sigue siendo una mujer, a cargo de representar a toda la comunidad cristiana de la ciudad africana de Teburba, pequeña aldea que queda a 30 km de la gran Cartago. Este rasgo y el énfasis en la obra del Espíritu Santo, son los que nos llevan a aceptar, junto con prácticamente todos los historiadores de la Iglesia, a este texto como montanista.

En cuanto a Eusebio de Cesarea, lamentablemente recoge todo tipo de calumnias sobre los montanistas, como que Montano y Maximila se ahorcaron como Judas, el traidor (*HE V,16,13*) o que “(...) estas primeras profetisas en persona son las que, desde el momento en que fueron llenas del espíritu, abandonaron a sus maridos. ¿Cómo pues, trataban de engañarnos llamando virgen a Priscila?” (*HE V,18,3*) Y así por el estilo... Pero no olvidemos que este “testigo” era sospechoso él mismo de “herejía” y debía defender su condición de obispo que adhería a Nicea.

Es decir, que los obispos cristianos, tal como los romanos hicieron con los cristianos de los primeros siglos, se dedicaron a combatir con calumnias los nuevos movimientos. Los obispos conservaron las Apologías que los defendían. Si hubo Apologías defendiendo a los heterodoxos, no tuvimos tanta suerte.

Los marcionitas

“¿Dónde estaban entonces Marción, el armador del Ponto, aficionado a la secta estoica? ¿Dónde estaba Valentín, seguidor de la secta platónica? Pues consta que ellos no existieron hace tanto tiempo, casi en el principado de Antonino [138-161], y que primero creyeron en la doctrina católica, en la iglesia romana bajo el episcopado del bendito Eleuterio¹⁸, hasta

¹³ Contardo Miglioranza (tr), *Actas de los Mártires* Edit.Paulinas, Buenos Aires, 1988, pp.77-92.

¹⁴ Así los expertos, sobre todos lingüistas latinos que dan razones de tipo literario para aceptar esta autoría. Sin remitirnos a la calidad del latín, pero guiándonos por el contenido y por el énfasis en la predicación de la obra del Espíritu Santo, podemos aceptar sin problemas una mano montanista en esta redacción.

¹⁵ Recordemos que *virtus* es un derivado de la palabra latina *vir*, varón. Así que “varonizarse” connota en lengua latina haber llegado al máximo grado de virtud, a pesar de ser mujer.

¹⁶ Entrenador de los gladiadores, y en el texto símbolo de por lo menos un enviado de la presencia divina.

¹⁷ *Ibid.*, pp.84-85

¹⁸ Según consta en la notal al pie 122, del traductor de las *Prescripciones contra todas las Herejías* de Tertuliano, de donde es este fragmento, esto es un error, puesto que Eleuterio fue obispo del 174 al 198. Tertuliano, “*‘Prescripción’ contra todas las herejías*. Introducción, texto crítico, traducción y notas de Salvador Vicastillo. Edición Bilingüe Edit.Ciudad Nueva, Madrid, 2001.

que a causa de su siempre inquieta curiosidad, con la que corrompían a sus hermanos, expulsados una y otra vez (Marción ciertamente, con los doscientos sestercios que había llevado a Iglesia), relegados, por último, a una perpetua separación, diseminaron los venenos de sus doctrinas. Después Marción, habiendo confesado su arrepentimiento, cuando accedió a la condición que se le había fijado (o sea que recibiría la paz si también restituía a la Iglesia a los demás que él había instruido para la perdición), fue sorprendido por la muerte".¹⁹

Este es el resumen apretadísimo de la vida de Marción que nos presenta Tertuliano. Después escribirá un tratado dividido en cinco libros, llamado *Contra Marción*, donde se explayará largamente sobre el contenido del marcionismo, tal como denominó al movimiento.

El Ponto, es la provincia que está al lado de Bitinia, sobre las costas del Mar Negro. Las dos son subdivisiones administrativas de la provincia que las incluye, la Paflagonia. Lejos de la costa jónica más helenizada, como ya dijimos. Provincias dependiente del emperador, no del senado, en la época de los Antoninos pasan a ser senatoriales. Bitinia había sido conquistada por el mismo Julio César, por lo que el cambio de condición significa su pacificación y por lo tanto la oportunidad de progreso económico bajo la administración romana.

Marción había nacido en una ciudad llamada Sínope, de la provincia del Ponto y era de familia pudiente. Su padre era obispo de la iglesia con modelo eclesiológico obispal monárquico. Una vez convertido realiza una gira por Asia Menor y termina en Roma, probablemente cerca del año 144.

De sus estudios y de su inquietud, saca la conclusión de que el cristianismo estaba demasiado unido al judaísmo todavía y que no era esa la intención originaria del movimiento. Sigue en esto a Pablo y enfatiza mucho el concepto de gracia, contra el de Ley, que está representado para él por lo que llamamos ahora Antiguo Testamento y que formaba parte de las Escrituras reconocidas por las comunidades: la Ley, los profetas y los evangelios...sin haber elegido todavía cuáles ni cuántos. Muchos circulaban, pero sin duda eran mejor entendidos y más leídos aquellos que hablaban del Jesús histórico.

Marción saca las conclusiones lógicas de su inquietud: todo aquello que no condice con el concepto de gracia y enfatiza el concepto de Ley, es para él un error y debe ser eliminado de las creencias cristianas. Jesús no predicó un Dios de justicia, sino un Dios de amor, amor que nos es dado gratis...como dirá Pablo y no por méritos. En realidad podría ser considerado un antipelagiano *avant la lettre*.

La creación, la materia, esencialmente mala es creación de este dios de segunda, llamado "Jehová". El desprecio por la materia como consecuencia del dualismo griego y de admitir un dios bueno y un dios malo al estilo persa, permite desapegarse de todo lo que tenga que ver con lo creado y adoptar posturas ascéticas extremas, porque engendrar significa colaborar con el dios malo, creador del mundo material.

"(...) el cuerpo, por el hecho de haber sido tomado de la tierra, es imposible que participe en la salvación"²⁰

Pero tenemos otro testigo de este dualismo profesado por el movimiento marcionista. Clemente de Alejandría, nos cuenta en el Capítulo III de sus *Strómata*, 12, 1, 2:

"Por otra parte, tanto Platón mismo y los pitagóricos, como también después los discípulos de Marción, han mantenido que la generación es mala (éstos estaban por consiguiente lejos de favorecer que las mujeres fueran compartidas)²¹; los marcionitas sostienen que la naturaleza es mala porque proviene de una materia mala y de un demiurgo justo. Es lógico que, en virtud de ese principio, no quieran poblar el mundo creado por el demiurgo, y deseen abstenerse del matrimonio; se contraponen así al Creador, en su tendencia hacia el Dios bueno que les ha llamado, no hacia el Dios que según ellos tiene otro carácter totalmente distin-

¹⁹ *Prescripción*, XXX,i-3

²⁰ Ireneo, *Cont. las Her.*, I, 27,3

²¹ Esta era sin duda una de las calumnias utilizadas contra el movimiento.

to; por eso no quieren dejar aquí abajo nada que les pertenezca y viven la continencia, no por un deliberado propósito, sino por el odio contra el Creador, obstinados en no hacer uso de sus criaturas."²²

La otra consecuencia lógica, que prolijamente Marción desprende de su planteamiento general, era no concebir a Jesús con cuerpo humano verdadero. Por lo tanto tampoco es verdadera la historia de su nacimiento, por lo que nos dice que "apareció como un ser humano completo (...) en el año quince del reinado de Tiberio"²³ De ahí el docetismo de Marción, tal como el de algunos gnósticos, por lo que se lo ha confundido muchas veces con una de las tendencias de ese movimiento. Ya vimos como la *Epístola I de Juan* combate esta idea.

Como señala Justo González, en su *Historia del Pensamiento Cristiano*, "(...) Contra esto [la confusión de Marción con un gnóstico] protestó Harnack, quien –no sin razón– veía en Marción un pensador original completamente distinto de los maestros gnósticos"²⁴

El tema llevado a sus últimas consecuencias, lo conduce a eliminar de las escrituras aprobadas por el uso común de las comunidades, todo el Antiguo Testamento (la Ley y los profetas). De los Evangelios, se queda con el de Lucas, el compañero de Pablo, eliminando los pasajes sobre el nacimiento y sólo las cartas paulinas son aceptadas. Éste es en realidad el primer canon conocido. Según la conocida teoría de Harnack esto es lo que apresuró la formación del canon obispal católico del Nuevo Testamento.

Para decirlo en las palabras de Ireneo de Lyon:

Tuvo [Cerdón] por sucesor a Marción, del Ponto, el cual desarrolló la enseñanza de Cerdón blasfemando descaradamente del Dios anunciado por la Ley y los profetas. Según él, este Dios es autor de malas acciones, deseoso de guerras, veleidoso en sus decisiones e inconsecuente consigo mismo. Jesús procedía de aquel Padre que es superior al Dios creador del mundo. En tiempos del gobernador Poncio Pilato, procurador de Tiberio César, vino a Judea manifestándose en forma de hombre a los habitantes de aquella región, aboliendo los profetas y la Ley toda la obra del Dios creador del mundo, al cual llama también Cosmocra- tor. Mutila, además el contenido del Evangelio según Lucas, eliminando todas las narraciones concernientes a la generación del Señor, así como también muchos puntos doctrinales de las palabras del Señor. Los eliminados son, precisamente, los pasajes en los que Jesús manifiesta que el creador del mundo es su Padre. Marción persuadió a sus seguidores de que él era más veraz que los apóstoles transmisores de los evangelios, con lo cual no les transmitió el evangelio, sino un trozo de aquél. De igual manera recorta las epístolas de Pablo, eliminando todo lo que el apóstol declara abiertamente acerca del Dios creador del mundo, identificado con el Padre de Nuestro Señor Jesucristo, y suprimiendo también todo lo que Pablo enseña apoyándose en los profetas que predijeron el advenimiento del Señor. "(*Contra las Her.*, I, 27)²⁵

²² Clemente de Alejandría, *Stromata III*, "Creador", aquí es tomado como un demiurgo de orden menor, no como el Dios Padre de Jesucristo, el Dios de amor.

²³ Ireneo, *Con. las Her*, I, 27, 1-2..

²⁴ Justo L. González, *op.cit.*, Vol I Methopress, Buenos Aires, 1965 p.161

²⁵ Dice Ireneo en *Ad.Haereses III*, 11.18, hablando de los Evangelios "No es posible que puedan ser ni más ni menos de cuatro" El hecho de que Ireneo y la tradición patrística subsiguiente, eligiera cuatro evangelios: Mateo, Marcos, Lucas y Juan, y se les atribuyera una simbología zodiacal, abonaría la imagen de un cristianismo con estas tendencias en Asia Menor, ya que el obispo era originario de Asia, discípulo de Policarpo, obispo de Esmirna. Sabemos también de un judaísmo que aceptaba la relación signos del zodiaco con los meses y las estaciones, reflejado en innumerables mosaicos de sinagogas, algunas tempranas otras, la mayoría del periodo bizantino. Los símbolos elegidos, como ya vimos, serían Tauro, Leo, Acuario y Escorpio (el águila) para cada uno de los Evangelios, lo que probaría el conocimiento de que esos son signos Firmes en la teoría astrológica, y por lo tanto también pueden ser tomados en el sentido de que son las columnas sobre las que se afirmará el cristianismo. También se asocian a las cuatro estaciones del año, como abarcando la totalidad del tiempo y a las cuatro regiones del mundo, abarcando la totalidad del espacio conocido. En esta interpretación Cristo ya sería solar, lo que es más tardío, y los 12 apóstoles los meses alrededor de él. Otra teoría busca la explicación de esta simbología en la visión de Ezequiel 1:10-11, de donde Ireneo y los Padres ha-

La historia de Marción termina con su muerte, antes de que se consumara su ya decidida reincorporación a la Iglesia obispal. Pero sus seguidores persistieron en estas creencias, teñidas también de una fuerte expectativa escatológica, por lo menos todo el siglo. Sus iglesias eran numerosas, según testimonian los contemporáneos.

Conclusiones

Si tenemos en cuenta las características de estos movimientos podríamos decir que en la lejana Paflagonia, de la que Bitinia y el Ponto eran subprovincias administrativas romanas, el cristianismo se caracterizó por un gran protagonismo femenino, por el carisma de sus participantes, por el privilegio dado a las visiones, por la circularidad de un poder horizontal, poco jerarquizado y por la expectativa en la pronta parousía.

También con la adopción de categorías dualistas tales como cuerpo/espíritu, de origen griego, pero también por la ontologización de las categorías Bien/Mal, al estilo persa.

La región como cruce de culturas podría explicar parcialmente estas particularidades. La situación de persecuciones sufridas desde épocas tempranas en la región, de magnitud creciente, abonaría justificadamente la creencia y la esperanza en una rápida consumación de un cristianismo triunfante donde la justicia sería restablecida, aquí y ahora.

Si leemos la *Epístola I Pedro* o la de *I de Juan*, dentro de los escritos canónicos estas características se confirman, junto con las de un docetismo esperable: un Dios no puede morir verdaderamente en una cruz. Es una apariencia lo que podemos ver y no entendemos. El docetismo estará presente en las creencias de esta región, sobre todo en el movimiento marcionista. Tertuliano defenderá la historicidad de la vida de Jesús, al punto de no reconocer la virginidad de María, post-parto...ya que Jesús fue verdaderamente un dios encarnado y no un ser divino con apariencia de hombre...

Las visiones del Apocalipsis por otra parte nos sitúan sin dudas en el ambiente de persecución y sufrimiento de estas comunidades, de todas, de las paulinas y las no paulinas y la muerte de muchos de sus miembros como testigos (mártires)

El imperio tratará de volver las cosas a su lugar, como lo atestiguará la *Carta de Plinio a Trajano* (c.110). Plinio, gobernador de Bitinia, se queja de que los templos están vacíos y de que la carne sacrificada a los ídolos no se vende...problema económico que afecta a la región. Atestigua también de que el cristianismo está tan extendido que ha llegado también a zonas rurales, cosa que maravilla dadas las dificultades de comunicación de la región.

Es decir la actividad misionera no se agotaba en las ciudades visitadas por Pablo. Llegó a las regiones más alejadas del norte, a orillas del Mar Ponto.

Sin embargo, como comprobamos ya en el norte de África, cada región hace su lectura de lo que significa ser cristiano de acuerdo a esquemas de pensamiento previos, lo que los historiadores llamamos el "utilaje mental".

Un ejemplo significativo sería el protagonismo de las mujeres en estas comunidades, que podríamos remitir a la fuerza que tuvo en la región el culto a la Diosa Madre o a la Diosa Virgen, con atributos especiales, como la Diana de los Efesios, cuyo importantísimo templo después fue reemplazado por un templo en honor a la Virgen María.

El imperio impondrá sobre las particularidades sus homogeneidades administrativas, sus intereses y sobre todo, como aglutinante, el culto al emperador, totalmente funcional a la noción de Imperio y a una sociedad patriarcal... pero las particularidades resurgirán una y otra vez en formas de religiosidad popular, y el cristianismo en esta época era una forma de esa religiosidad popular, o de novedad que se opone a la religión "oficial", por decirlo de alguna manera.

brian abrevado, y donde la simbología sería idéntica a la representación de los *querubs* mesopotámicos que también asocian el hombre, el león, el águila y el toro. Son los seres guardianes de los templos, de los dioses. Aquí, ¿guardianes de la recta doctrina?

No olvidemos por otra parte, que el mantener este tipo de religiosidad “novedosa”, fue la causa de que muchos de sus creyentes se convirtieran en mártires por su fe. El sólo hecho de portar el nombre de cristiano, era delito, como lo atestigua la mencionada *Carta de Plinio*. Y no creemos que los romanos distinguieran entre montanistas, obispales o marcionistas. Con ser “cristiano” era suficiente.²⁶

Diana Rocco Tedesco
Timoteo Gordillo 1176
1408 Buenos Aires
Argentina
arsnew2003@yahoo.com.ar

²⁶ Parte de este artículo reproduce uno publicado en *Cuadernos Teológicos*, XXV, 2006 (en prensa)

Reseña

Elsa Tamez, *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo - Un estudio de la 1ª Carta a Timoteo*, San José/Costa Rica, DEI, 2004

Elsa Tamez se ha propuesto en los últimos años lograr interpretaciones útiles de los libros difíciles de la Biblia. Le debemos una extraordinaria lectura del libro de Eclesiastés a base de situarlo en el contexto del dominio tolomeo en el siglo III a.e..c. Ahora nos ofrece los resultados de sus esfuerzos con un libro más difícil aún, la Primera Carta a Timoteo. El hueso más duro en esta carta es la supresión de las voces de la mujer en 2,8-12.

Nuevamente, Elsa trata de resolver el problema con un análisis de la situación histórica de la carta. Su propuesta es leer la carta como un reflejo de luchas de poder al interior de la comunidad cristiana de Éfeso a quien va dirigida. A medida que el tiempo pasaba las comunidades cristianas habrían reflejado cada vez más la situación social en la que estaban inmersos. Esto significa que habría dentro de las comunidades ricos y pobres y que los primeros, en las comunidades cristianas como en la sociedad más amplia, se creían dignos de ejercer el poder. Esto a pesar de que en el movimiento de Jesús y la misión de Pablo se había practicado una igualdad de todos los "hermanos" y las "hermanas". En contra estas luchas de poder que es preciso leer la carta primera a Timoteo y este pasaje en particular.

Esto significa que el autor de la carta quiere evitar que las mujeres ricas, quizás viudas, se apropien del poder. Para hacerlo, recurre al patriarcalismo dominante de la sociedad en la que está inserta la comunidad con lo cual puede excluir a las viudas ricas de tomar el control de las comunidades cristianas. El costo de esta maniobra, sin embargo, es que todas las mujeres, incluso las pobres, tienen que ser excluidas del poder en la comunidad. La base bíblica a la que recurre el autor de la carta es el pecado inicial de Eva que contagió a Adán. Y Eva representa a todas las mujeres y no sólo a las ricas contra las cuales iba dirigido el mensaje. En síntesis, esta es la lectura de Elsa, aunque por supuesto mucho más matizado.

Otro de los problemas que revela la carta es el conflicto de posiciones teóricas o teológicas. Existe un grupo que rechaza el matrimonio y, se supone, todo lo que tiene que ver con lo material de este mundo. Ellos como el autor pretenden ser los herederos de Pablo pero están en abierta confrontación los dos grupos. Cuando existen estos conflictos teóricos debe regir una tolerancia con límites claros para proteger al sujeto humano concreto. El autoritarismo del autor de la carta no muestra señas de esta tolerancia. Elsa explica este desprecio por el sujeto concreto de los adversarios como una estrategia de sobrevivencia para las débiles congregaciones cristianas en una sociedad que les es hostil. Aunque no sabemos si ya comenzaron las persecuciones de las autoridades a los cristianos, no hay duda que existe una marginación y hostilidad social hacia ellos. Como defensa el autor de la carta quiere cerrar el espacio a quienes niegan la validez del matrimonio, un pilar de la sociedad romana.

Hay mucho más en este libro y no quiero hacer pensar al lector o la lectora de esta reseña que ya sabe lo que dice el libro. Recomiendo una lectura atenta del libro de la profesora y doctora Elsa Tamez. Pero es obligación que quien reseña dé su opinión del éxito de los argumentos del libro. Francamente, me siento un poco incómodo ante esta necesidad. Si se me permite comparar este libro con *Cuando se cierran los horizontes*, el libro de la misma profesora sobre Eclesiastés, tengo que decir que no alcanza el poder de convencimiento de ese libro. No dudo que Elsa ha desenterrado conflictos realmente existentes en la comunidad de Éfeso. Esto es ya un logro para quienes leen la carta a Timoteo. Pero no convence totalmente que este conflicto explique el patriarcalismo marcado de la carta. En fin, los y las que leen el libro con la carta en la mano tendrán que decidir si estoy siendo demasiado fuerte. En todo caso, agradezco a la distinguida hermana Elsa Tamez por el esfuerzo que ha dedicado a lo que es un tarea digna de Hércules.

Jorge Pixley
790 Plymouth Road
Claremont, CA, 91711
USA
jjpixley@earthlink.net