

LA IGLESIA UNIVERSAL EN LAS CARTAS PAULINAS

por Jorge SÁNCHEZ BOSCH

1. En el artículo anterior, sobre «Iglesia e Iglesias en las Cartas paulinas»¹, nunca dejó de estar presente la dimensión universal del término *ekklesia*. Lo encontrábamos en el origen mismo de la fórmula ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (§ 5), en el hecho que las iglesias domésticas nunca llegaban a ser «iglesia de Dios» (o «iglesias», en plural) más que en la unidad de la iglesia local (§ 10). Vimos también cómo, sobre todo en el caso de Pablo, distintas iglesias locales se agrupaban en una unidad superior (que provisionalmente llamamos «diócesis» —§§ 28s) y cómo entre las distintas «diócesis», junto a innegables diversidades, se descubría una gran unidad en la fe y en el amor.

Esas conclusiones necesitan ahora la contraprueba de los textos en que *ekklesia* tiene sentido de «Iglesia universal» o, por lo menos, de «Iglesia como institución»², que se realiza en las distintas iglesias locales. Los estudiaremos, y les buscaremos un amplio contexto histórico y teológico, en función, principalmente, de sus implicaciones en el campo de lo visible, por más que, según ya hemos dicho, la incorporación a Cristo, en sí invisible, representa el núcleo mismo de la eclesiología del Nuevo Testamento.

1. Aparecido en esta misma Revista, con el título: *Iglesia e iglesias en las cartas paulinas*, en: *RCatT* VIII/1 (1983) 1-43. Lo citaremos, según párrafos (§) y notas (n.), bajo la sigla: *Iglesias*. Seguiremos dando de forma abreviada la bibliografía ya citada por extenso en aquel artículo.

2. En el sentido de TENA, *La palabra 'Ekklesia'*: «San Pablo... se coloca en un plano trascendente e inmanente a la vez a cada comunidad cristiana. Trascendente en cuanto esta realidad superior, la Iglesia, no se limita a una sola com. Xna.; pero, inmanente, en cuanto esta misma realidad superior se encarna y recibe forma concreta en cada una de ellas.»

I. IGLESIA UNIVERSAL

2. Nuestra primera observación es que el sentido supra-local de la palabra *ekklesia* no es exclusivo de las Cartas de la Cautividad, las cuales, a su vez, no desconocen el sentido de «iglesia» doméstica (Col 4,15; Flm 2) ni el de iglesia local (Col 4,16).

Aparte, pues, los textos claramente universales de Efesios (1,22; 3,10.21; 5,23.24.25.32) y Colosenses (1,18.24), daríamos sentido supra-local a tres textos de la Primera a los Corintios (10,32; 12,28; 15,9), uno de Gálatas (1,13), uno de Filipenses (3,6) y uno de la Primera a Timoteo (3,15).

Justificamos rápidamente cada una de esas opciones. Tres de esos textos (1Cor 15,9; Gal 1,13; Flp 3,6)³ contienen la frase: «perseguí la Iglesia de Dios». Hasta ahora hemos visto que el término *ekklesia*, o bien iba acompañado de un nombre geográfico, o implicaba —por el contexto— una comunidad local, reunida o no reunida, o bien estaba en plural. En nuestro caso, *ekklesia*, en singular, no va acompañada de nombre local y su contexto favorece plenamente la idea de universalidad: según Gal 1, Pablo se convierte en Damasco, luego va a Arabia, luego a Jerusalén, luego a Siria y Cilicia; todo eso se puede expresar con la frase: «me convertí a la Iglesia que había perseguido», suponiendo que *ekklesia* acepte ese significado. Tanto más cuanto que la idea de Pablo debió de ser perseguir el cristianismo en cuanto tal, no el cristianismo *de tal sitio*. Por otra parte, no se necesitaban grandes elucubraciones para llegar a ese sentido de la Iglesia como unidad total: todos los paralelos vetero-testamentarios, tanto como los paralelos judíos contemporáneos, desconocen una pluralidad de ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ⁴.

También entendemos que falta el sentido de iglesia local en 1Cor

3. Los comentaristas suelen aceptar ese sentido. Así OEPKE, in Gal 1,13: «Pls empfindet den sakralen Sinn besonders lebhaft da, wo er von der Gesamtgemeinde redet... Und dieses messianische Volk hat er verfolgt» (sim. BECKER, BURTON, LAGRANGE, SCHLIER, in id). También ALLO, in 1Cor 15,9: «L'Eglise de Dieu est prise ici certainement en un sens universel, et catholique, qui devait donc être familier déjà aux Corinthiens» (sim. BARRETT, in id). BEARE in Flp 3,6: «the christian movement» (sim. GNILKA, in id; sed contra FRIEDRICH, in id: «die Gemeinde»). Entre los autores que tratan directamente el tema *ekklesia* (*Iglessials*, n. 4) es también prácticamente unánime la interpretación supra-local de todos esos textos: son excepción CAMPBELL y SCHRAGE (*ib.*, n. 32) en cuanto a todos los textos proto-paulinos; también HOLL, HAINZ y CERFAUX (*ib.*, n. 42), en cuanto a los textos sobre la persecución.

4. Cf. *Iglesia/s* §§ 5,14-18,33 (n. 85) y, más adelante, § 17: no puedo ser llamado Apóstol, es decir: fundador de la Iglesia de Dios, puesto que la perseguí.

10,32: «sed irreprehensibles ante los judíos, ante los griegos y ante la iglesia de Dios» —sobre todo si tenemos en cuenta que, en el fondo, Pablo está hablando de sí mismo (cf. v. 33 y 11,1a)⁵. Si no existiera ese concepto de Iglesia universal, Pablo hubiera podido decir con toda naturalidad: «las iglesias de Dios».

Ese sentido universal cobra bastante más peso teológico cuando se aplica a 1Cor 12,28: «Dios colocó en la Iglesia en primer lugar a los apóstoles; en segundo, a los profetas; en tercero, a los maestros»⁶. En sí sería posible un sentido simplemente general —como cuando se dice «el cuerpo» en sentido de «cualquier cuerpo» (cf. τὸ σῶμα: vv. 14-19.22s). De todos modos, diríamos que el contexto exige con toda determinación el sentido universal.

Sencillamente porque en toda la diócesis de Pablo difícilmente había siquiera otro apóstol en sentido propio. Ni siquiera los gigantes de la evangelización, que fueron Timoteo y Tito, reciben nombre de tales. Por tanto (volveremos sobre el tema en §§ 16-20, «Dios colocó en la Iglesia en primer lugar a los apóstoles» no tiene sentido como algo que ocurre en cada iglesia local, sino que se refiere a un plan de Dios sobre todas las iglesias, consideradas como una unidad. Eso enlaza con el hecho que, cada vez que «iglesia de Dios» va unido a un nombre geográfico (exactamente en 1Cor 1,1; 2Cor 1,1; 1Tes 2,4) no se empleen los genitivos usados otras veces (cf. Θεσσαλονικέων en 1 y 2Tes 1,1; τῆς Γαλατίας en 1Cor 16,1 y Gal 1,2; τῆς Ἰουδαίας en Gal 1,22; Λαοδικαίων en Col 4,16), sino la fórmula, más bien complicada: ἡ οὔση ἐν Κορίνθῳ, αἱ οὔσαι ἐν Ἰουδαίᾳ. Como insinuando que las iglesias locales no son iglesias de

5. Dice «la Iglesia de Dios» como nosotros diríamos: «los cristianos»: «These are three separated bodies; the third does not include the other two» (ROBERSTON-PLUMMER, *in h. l.*). De todos modos ALLO, BARRETT y CONZELMANN (*in h. l.*) se inclinan más bien por el sentido de iglesia local.

6. Incluso los autores citados en *Iglesias*, n. 42 incluyen en la exégesis del texto la referencia a la Iglesia universal. Véase HOLL, *Der Kirchenbegriff* 173: «Jede Einzelgemeinde wird damit zu einer Erscheinungsform, zu einer Stätte der Gesamtkirche». Sim. CERFAUX, *La Théologie* 151, y HAINZ, *Ekklesia* 254. Entre los comentaristas del texto, ALLO, CONZELMANN, LIETZMANN, ROBERSTON-PLUMMER entienden que se trata claramente de la Iglesia universal. BARRETT, *in id* matiza: «Its meaning probably changes as this verse proceeds: apostles in the universal church, prophets in the assembly of the local church». Según desarrollaremos en §§ 15-20 (cf. n. 39), A. von HARNACH ve en el texto el esquema organizativo de la Iglesia universal. Pero también SOHM, *Wesen* 46, en cuanto a los apóstoles: «Die geistliche Gewalt der Apostel und apostolischen Männer beruht in der Tatsache, dass durch die 'Zentralorganisation' der allgemeinen Christenheit gerade die 'Lokalorganisation' jeder örtlichen Christenheit massgebend und ausschliesslich bestimmt ist».

Dios en sentido completo, sino algo así como distintas encarnaciones de una realidad superior que las engloba todas⁷.

Los textos de 1Cor sobre la Iglesia como cuerpo de Cristo aceptan, por lo menos, esa duplicidad de planos. Cuando se dice que «formamos un solo cuerpo los que participamos de un mismo pan» (10,17) podemos pensar en la unidad de la asamblea que celebra la Eucaristía; pero, en cuanto ese pan *es* Cuerpo de Cristo (11,24: «Esto es mi cuerpo») o «comunión del cuerpo de Cristo» (10,16) puede decirse que todos los creyentes del mundo participan de un mismo pan y son, por tanto, un solo cuerpo⁸.

También se extiende más allá de Corinto el «todos nosotros» de 12,13 («... fuimos bautizados en un mismo Espíritu en orden a formar un solo cuerpo») y, más todavía, el «vosotros» de v. 27 («... sois el cuerpo de Cristo»). Si todas las realizaciones visibles del cuerpo de Cristo no se funden en una, resultará que Cristo tiene muchos cuerpos.

Esa opinión se refuerza todavía más si «Cristo» en 12,12 no significa un Cristo «místico» (que en vano buscaríamos en otros textos paulinos), sino el Cristo real. Para ello basta suplir en la apódosis lo que se ha dicho en la prótasis: así también Cristo... es uno y todos sus miembros forman un sólo cuerpo⁹. Desde la perspectiva de un sólo Cristo real, que se hace presente en cada bautismo y en cada Eucaristía, la Iglesia, por más dispersa que está físicamente, sólo puede concebirse como unidad.

7. Así lo entienden ALLO y CONZELMANN, *in* 1Cor 2, por más que éste último, en nota, añade: «Man kann diesen Sinn nicht aus dem Ausdruck *te ouse...* herauspressen». G. FRIEDRICH, *Die Kirche Gottes zu Korinth*, en: *Auf das Wort kommt es an*, Gotinga 1978, pp. 132-146, cit. p. 133, confirma: «Die Einzelgemeinde ist in die Gesamtgemeinde hineingenommen, so dass die betreffende Einzelgemeinde die an einem bestimmten Ort befindliche Gemeinde Gottes ist». Los Padres Apostólicos dan muestras de haber captado esa duplicidad de planos, tanto a través de la fórmula de 1Clem Intr y Pol Intr: ἡ παροικοῦσα (como quien dice: «que subsiste en», «que se realiza en»), como a base de atribuir los atributos de la Iglesia universal a la iglesia local (cf. esp. las Intr de Ign Rom e Ign Ef).

8. «Le 'pain qui est unique' et cause efficiente de l'unité de l'Eglise, ne peut être que ce qui est sous l'apparence du pain matériel, c'est-à-dire le pain céleste, le Corps du Christ» (ALLO, *in h. l.*; *sim.* BARRETT, CONZELMANN, ROBERSTON-PLUMMER, WENDLAND, *in id*).

9. Según CERFAUX, *La Théologie* 228. También CONZELMANN, *in id*, citando a WEISS y a SCHLIER, pregunta: «Handelt es sich nicht um verkürzte Ausdrucksweise?». Sin embargo, ALLO y LIETZMANN (*in h. l.*) hablan del «Cristo místico», mientras que BARRETT, ROBERSTON-PLUMMER y WENDLAND (*in id*) expresan la misma idea en términos equivalentes (Cf. WENDLAND: «Christus und sein Leib als eine Gesamtperson»).

Según la Carta a los Romanos, en fin, «los muchos somos un cuerpo en Cristo» (12,5) —con un claro sentido de incorporación al Cristo personal (cf. 6,3-5.8-11; 7,4) y con un universalismo casi ilimitado: «los muchos» (οἱ πολλοί), según 5,15.19, son la humanidad caída en Adán y redimida por Cristo¹⁰.

3. Esa incorporación de los conceptos de «Iglesia» y «Cuerpo de Cristo» al misterio mismo de Cristo muerto y resucitado, presente en los sacramentos del bautismo y la Eucaristía, enlaza perfectamente con la visión unitaria de la Iglesia, propia de las Cartas a los Efesios y a los Colosenses¹¹.

Allí Cristo es la Cabeza por la que todo el Cuerpo, bien conjuntado y trabado,... crece edificándose en el amor (Ef 4,16). Los dos grandes bloques, el judaísmo y la gentilidad, han sido reconciliados con Dios, por medio de la Cruz de Cristo, en orden a formar un solo cuerpo (2,16), edificado sobre el fundamento de los apóstoles y los profetas (v. 20). Para toda la Iglesia hay un solo bautismo, como hay un solo Señor y una sola fe (4,4).

Si Cristo es la Cabeza del Cuerpo, que es la Iglesia (Ef 1,22; Col 1,18), está claro que no puede haber muchas cabezas ni una cabeza con muchos cuerpos, sino una sola cabeza con un solo cuerpo. Si Cristo, como Sabiduría eterna y como glorificado, es «todo en todos» con dimensiones cósmicas, también la Iglesia, su «pleroma» (complemento —Ef 1,23), tiene que tener por lo menos las dimensiones de la *oikoumene*. Si Cristo es el esposo, la Iglesia tiene que ser su única esposa (cf. 5,23-32).

La revelación de la Sabiduría de Dios a los principados y potestades, así como la gloria que a Dios se debe, son funciones cósmicas de Cristo confiadas a la Iglesia (Ef 3,10.21)¹²: ni que sea conjuntada

10. Cf. J. SÁNCHEZ BOSCH, *Le corps du Christ et les charismes dans l'épître aux Romains*, en: *Dimensions de la vie chrétienne*, Roma 1979, pp. 54-57; art. pp. 51-72.

11. Cf. CERFAUX, *La Théologie* 223-240; G. DELLING, *Merkmale der Kirche nach dem Neuen Testament*, en: *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum*, Gotinga 1970, pp. 371-390; E. KÄSEMANN, *Das theologische Problem des Motivs vom Leibe Christi*, en: *Paulinische Perspektiven*, Gotinga 1969, pp. 178-210; E. PERCY, *Der Leib Christi in den paulinischen Homologoumena und Antilegomena*, Lund 1942, más los trabajos citados en n. 16.

12. Más que de una especie de idolatración cósmica de la Iglesia, como parece temer KÄSEMANN, *Das Problem* 191, los comentaristas suelen entender esos textos en términos asimilables a la doctrina conocida de Pablo: cf. ABBOTT, CONZELMANN, ERNST, GNILKA, *in h. l.*— Por otra parte, los elementos invisibles y trascendentes contenidos en la definición de Iglesia conducen espontáneamente a superar los límites de la comunidad visible. Así la *Didakhé* (9,5; 10,5) pide que la Iglesia se reúna (en

por lazos invisibles, esa proclamación y ese culto tienen que pronunciarse con una sola voz.

Cuando, por fin, en Col 1,24, Pablo dice que está aportando «lo que falta a los sufrimientos de Cristo en favor de su cuerpo, que es la Iglesia», tiene a la vista, por lo menos, la Iglesia que se extiende de un extremo a otro del Mediterráneo.

4. En la Primera a Timoteo, el sentido de iglesia local vuelve a prevalecer en textos como 3,5 («se cuidará de la Iglesia de Dios») y, más aún, 5,16: «que no sea una carga para la Iglesia». Pero sin un sentido de Iglesia universal, serían imposibles frases como 3,15 («la Iglesia del Dios vivo, columna y fundamento de la verdad»)¹³, tanto más si esa «verdad» se identifica con el «misterio de la piedad, manifestado en la carne, garantizado por el Espíritu, visto por los ángeles, predicado entre los gentiles, creído en el mundo, ascendido a la gloria» (v. 16). La Iglesia se mide con la totalidad de ese misterio, que incluye la persona de Cristo, aparecido en carne y ascendido a la gloria. A un solo misterio corresponde una sola Iglesia.

Pero, al mismo tiempo, la Iglesia de 1Tim 3,15 tiene que ser la Iglesia en un sentido muy concreto: «... para que sepas cómo comportarte en la casa de Dios, que es la Iglesia...» Surge la pregunta: ¿Esa «casa» no puede ser la Iglesia local? Posibilidades teóricas aparte, esa pregunta se resuelve en la siguiente: ¿cual es el ámbito en el que tiene que «comportarse» Timoteo?¹⁴.

virtud de la misma etimología de *ekklesia*) «desde los confines de la tierra en tu Reino» y habla del «misterio cósmico de la Iglesia» (11,11). También el Pastor de Hermas entiende que la Iglesia fue creada antes que nada (Vis II 4,1: «Y por qué es anciana? Porque —dice— fue creada antes que todo») y permanecerá por toda la eternidad, cumpliendo el ideal expresado por la Carta a los Efesios: «La Iglesia de Dios será un solo cuerpo, un solo sentir, un solo pensar, una sola fe, un solo amor. Entonces el Hijo de Dios se alegrará y saltará de alegría, recibiendo a su pueblo purificado» (Mand IX 18,4).

13. Por supuesto que la Iglesia no es «columna» o «fundamento» de la verdad como si la verdad procediera de ella, sino como lugar en que se apoyan (o «sobre-edifican») los que quieren llegar a conocerla (cf. ἐπιγνώσις ἀληθείας en 1Tim 2,4; 2Tim 2,25; 3,7; Tit 1,1). Véase JEREMIAS, *in h. l.*: la Iglesia «ist von Gott in die Welt gestellt wie ein Pfeiler, wie ein Fundament, auf dem, allen sichtbar, die Offenbarung Gottes in Christus, die eine Wahrheit, ihre feste Stätte in der Welt hat». Sim. BROX, DIBELIUS, HOLZ, LOCK, *in h. l.* También J. PFAMMATER, *Die Kirche als Bau*, Roma 1960, p. 179. Según A. JAUBERT, *L'image de la colonne en Stud. Paul. Cong. Intern. II*, Roma 1963, pp. 101-108, στῦλος καὶ ἐδραῖωμα se aplicarían directamente a Timoteo (en un vocativo, a mi modo de ver, bastante forzado), pero siempre con un trasfondo de Iglesia universal: «En ce cas, la doctrine de l'Église, soutien de vérité pour le monde, serait un sens second par rapport au sens premier» (p. 102).

14. JEREMIAS y BROX, *in h. l.*, entienden que se trata de la Iglesia como Institu-

En el caso de Tito, Tit 1,5 responde claramente en sentido supra-local: tiene que ir *por varias ciudades* (κατὰ πόλιν) constituyendo presbíteros tal como Pablo le ordenó. Por analogía, podemos suponer que también Timoteo interviene en distintas iglesias locales, tanto más viendo que Tito ha sido desplazado a Creta (1,5), probablemente para dejar más espacio a Timoteo en las costas del Egeo.

De 1Tim deducimos algunas indicaciones en el mismo sentido: a) 2,8: «quiero que *en todo lugar* (ἐν παντὶ τόπῳ) los hombres oren...» da a entender que Timoteo tiene que ordenar la oración pública en distintas comunidades locales; b) si el ἐπίσκοπος de 3,1-7 es jefe de la Iglesia local, parece que las normas sobre cómo debe ser (δεῖ en vv. 2 y 7) vayan dirigidas a uno que tiene que constituirlos... en distintas ciudades (como Tit 1,5); c) esa misma conclusión suele deducirse de 5,22, interpretado a la luz de 4,14¹⁵.

Si ello es así, la «casa de Dios», en la que Timoteo se «comporta», no es la iglesia local. Puesto que el ámbito «diocesano» como tal no recibe nombre de Iglesia, tenemos que deducir que esa «casa» es la Iglesia universal. Con ello el texto no pierde su referencia a unas comunidades concretas, pero esa referencia pasa a través de una perspectiva universal. Así como en las demás epístolas «un solo bautismo», «un solo pan», «un solo cuerpo» son realidades que se viven en una comunidad concreta, pero con una referencia profunda a todos los bautizados y a todos los comulgantes.

II. POR LA UNIDAD EN LOS SACRAMENTOS

5. Como «cuerpo de Cristo» al que nos incorporamos por el bautismo y la Eucaristía (grandes epístolas), como «cuerpo» que tiene a Cristo como «cabeza» (Ef y Col), como «columna y fundamento» del gran misterio que encierra a Cristo y a su mensaje (1Tim), la iglesia es una unidad total, unida por vínculos invisibles.

Visto el sentido eminentemente comunitario de la fórmula

ción. De la iglesia local, pero con vacilaciones, LOCK («... will be one of a row of pillars»). HOLZ da un paso más: «Es kann an die Gründung der Kirche durch das Herrenwort Mt 16,18 gedacht sein».

15. Cf. SÁNCHEZ BOSCH, *Le charisme des Pasteurs* 389.

ἐκκλησία κυρίου en el Antiguo Testamento, visto también el peso de los vínculos visibles en los textos del Nuevo Testamento en que *ekklesia* significaba la «iglesia» doméstica o la iglesia local, cabe preguntarse si la Iglesia universal no contará también con vínculos visibles que la hagan más realmente *una*, desde el punto de vista humano.

De hecho, la analogía del cuerpo reclama algo más que la unión de todos los miembros a Cristo (considerado, según las epístolas, como Cabeza o como núcleo aglutinador del cuerpo): reclama la unión de los miembros entre sí, expresada por los contactos y ligamentos de Col 2,19 y Ef 4,16 o por la coordinación entre miembros (pie y mano, ojo, oído y olfato, partes honestas y deshonestas) desarrollada gráficamente en 1Cor 12,16-25. La unión entre los miembros de la Iglesia debe ser mayor aún que la de los miembros en el cuerpo orgánico: sobrepasando la analogía, se nos dice que cada uno es miembro *de los demás* (ἀλλήλων μέλη —Rom 12,5; Ef 4,25), cosa que no se dice de los miembros del cuerpo (el pie no es miembro *de la mano*, sino que pie y mano son miembros del cuerpo). La unión a nivel horizontal queda, por tanto, reforzada. Esa unión, por su parte, dejaría de ser horizontal si no contara con una serie de vínculos conscientes (que llamamos «visibles» en relación con los vínculos invisibles derivados de la común incorporación al cuerpo de Cristo).

Vínculo visible de esa unidad será todo aquello que hace presente a Cristo en la tierra (la fe y los sacramentos), aquel fruto primero de la salvación, que nos une a Dios y a los hermanos (la caridad, la comunión) y también aquellas personas, «en primer lugar los apóstoles» (1Cor 12,28), a quienes se ha confiado una misión que sobrepasa los límites de la iglesia local¹⁶.

Esos tres aspectos aparecen en las Cartas de la Cautividad bajo la

16. Especialmente dedicada a la unidad de la Iglesia, sin olvidar sus aspectos visibles, la obra de S. HANSON, *The Unity of the Church in the NT. Colossians and Ephesians*, Uppsala 1946; cf. esp. pp. 73-98, sobre Pablo; pp. 126-161, sobre Ef. El mismo tema en: J. M. BOVER, *Unidad somática de la Iglesia bajo la imagen del Cuerpo místico en XIII Semana Bíblica Española*, Madrid 1953, pp. 225-284; A. NYGREN, *L'unité de l'Église*, en *RevHistPhilRel* 37 (1957) 283-293; P. BENOIT, *L'unité de l'Église selon l'Épître aux Ephésiens*, en *Stud. Paul. Cong. Int. I*, Roma 1963, pp. 57-77; E. LOHSE, *Die Einheit der Kirche nach dem NT*, en *Die Einheit des Neuen Testaments*, Gotinga 1973, pp. 334-345; Ph. H. MENOUD, *Mia ekklesia y L'unité de l'Église selon le Nouveau Testament*, en *Jésus-Christ et la foi*, Neuchâtel 1975, resp. pp. 201-205 y 205-219.

imagen del fundamento o de la edificación: «si permanecéis fundados *τῆθεμελιωμένοι* y firmes en la fe (Col 1,23); «arraigados y fundados en la caridad» (Ef 1,23); «edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas» (Ef 2,20). Los desarrollaremos utilizando todas las Cartas que llevan el nombre de Pablo, pero sin dejar en ningún momento la preocupación por la eventual diversidad de aportaciones entre unas epístolas y otras.

6. La vinculación de la idea del cuerpo de Cristo al bautismo y a la Eucaristía es explícita en 1Cor 10,17 y 12,12 e implícita en Rom 12,5 y en 1Cor 12,28. Pablo no hubiera dicho: «Somos un cuerpo en Cristo» (Rom 12,5) o «Somos el cuerpo de Cristo» (1Cor 12,27), si Cristo no hubiera dicho: «Esto *es* mi cuerpo» (cf. 1Cor 11,24)¹⁷.

Hemos visto ya cómo los sacramentos del bautismo y la Eucaristía eran el principal aglutinante de la iglesia local y, posiblemente, la razón por la cual la agrupación de los cristianos de una ciudad recibía el título de «iglesia de Dios». Hemos dicho también que la exigencia de dividir la Iglesia en iglesias locales no provenía de diversidades en la fe o en el orden eclesial (común, por ejemplo, a todas las iglesias de Pablo), sino de la necesidad de poner los sacramentos *al alcance* de todo cristiano. La iglesia local es —decíamos— «tan grande como puede ser una iglesia en la que participan *todos* los fieles, sea cual fuere su edad, su sexo o su clase social» (*Iglesia/s* § 22).

Eso quiere decir que la Iglesia local es *virtualmente* la Iglesia universal. Cuando un cristiano se encuentra fuera de su ciudad, acude a la Eucaristía del sitio donde se encuentra como a su propia

17. «The words of institution at the last Supper, 'This is my Body', contain the only instance of a quasi-theological use of the word [*soma*] which is certainly pre-Pauline» (J. A. T. ROBINSON, *The Body*, Londres 1957, p. 56). «Das ist ein Sprung nicht bloss von einer Formel zur anderen, sondern zugleich von der Mysterienvorstellung, dass man in Jesu Todesschicksal einbezogen werde, zu der anderen, dass man in den Leib des erhöhten Herrn eingegliedert werde» (KÄSEMANN, *Das Problem* 194). Véase también F. NEUGEBAUER, *In Christus*, Gotinga 1961; E. SCHWEIZER, *Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologoumena*, en: *Neotestamentica* Zürich-Stuttgart 1963, pp. 272-292; L. OUELLETTE, *L'Église Corps du Christ, origine de l'expression chez St. Paul*, en: *L'Église dans la Bible*, Tournai 1962, pp. 85-93; K. KERTELGE, *Abendmahlsgedanke und Kirchengemeinschaft im NT und in der alten Kirche*, en: *Einheit der Kirche*, Friburg 1979, pp. 94-132; G. BORNKAMM, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*, en: *NTS* 2 (1955s) 202-206; Ch. PERROT, *L'Eucharistie comme fondement de l'unité de l'Église dans le Nouveau Testament*, en: *MaisDieu* 137 (1979) 109-125.

eucaristía¹⁸. La *Didakhe* (9,4) expresa esa virtualidad a la luz de 1Cor 10,17:

«Como este pan partido,
esparcido antes por las lomas,
ha sido recogido y se ha hecho uno,
así tu Iglesia, sea reunida en tu reino
desde los confines de la tierra¹⁹».

III. POR LA UNIDAD EN LA FE

7. Íntimamente relacionada con la unidad que los sacramentos expresan, incluso visiblemente, está la unidad de la fe. La Carta a los Efesios habla solemnemente de ella: «Un solo cuerpo y un solo Espíritu, como habéis sido llamados a una sola esperanza de vuestra vocación; un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo; un solo Dios y Padre...» (4,4-6). Más adelante dice que los ministerios se nos han dado «para la edificación del *Cuerpo de Cristo*, para que lleguemos a la *unidad de la fe* y del *conocimiento* del Hijo de Dios... de modo que no seamos niños, que se tambalean y se dejan llevar por cualquier viento de *doctrina*, sino que realizando la *verdad* en el amor, crezcamos en todo hacia aquel que es la *Cabeza*, Cristo» (vv. 12-15).

Tenemos, pues, «una sola fe» (v. 5), como punto de partida, que nos da motivos para mantener «la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz», y la «unidad de la fe» (v. 13), como fruto de la madurez cristiana (v. 12: τὸν καταρτισμὸν τῶν ἀγίων, v. 13: εἰς ἄνδρα τέλειον) que se logra en el cuerpo de Cristo. Es decir: que a la

18. «Niemand geht am Sonntag 'in die Gemeinde', man geht 'in die Kirche'. An welchem Orte man zur Kirche geht, ist religiös unerheblich... Die örtlich zusammengehörende Christengemeinschaft... ist alles was sie ist, als Ausdruck, Erscheinungsform einer ökumenischen Gemeinschaft» (SOHM, *Wesen* 29s). También HARNACK, *Entstehung* 35s: «Das folgt aus der Natur der Gemeinden, die nicht nur den Namen (*ekklesia*) mit der Gesamtgemeinde Gottes teilen, sondern von denen jede einzelne auch ihr geschlossenes Abbild und ihre Auswirkung ist (das Ganze ist in dem Teil; nicht nur ist der Teil in dem ganzen).»

19. El texto estaría libre de toda influencia paulina si se confirmara la tesis de A. LINDEMANN, *Paulus im ältesten Christentum*, Tubinga 1979, p. 177, según la cual, a través de la *Didakhé*, «bestätigt sich die schon bei den Evangelien erwogene Annahme, dass die Paulustradition gegen Ende des I. Jahrhunderts in Syrien offenbar absolut unbekannt war».

multitud de «contactos y comunicaciones» (v. 16) se les da un valor pedagógico en orden a superar la inseguridad doctrinal (v. 14: παντὶ ἀνέμῳ διδασκαλίας) y a realizar aquella verdad (v. 15: ἀληθεύοντες) que, uniéndonos a Cristo, nos une también entre nosotros.

Porque —nos confirma la Carta a los Colosenses— cuando se siguen «preceptos y enseñanzas de los hombres» (2,22), se pierde la unión con la «Cabeza, por la que todo el *Cuerpo*, por medio de contactos y junturas, comunicándose y consolidándose, realiza un crecimiento en Dios» (v. 19).

8. Esas exigencias doctrinales de la fe, y el trabajo eclesial por realizarlas, son tema clásico en las Cartas pastorales²⁰. El trabajo principal de Timoteo y Tito es defender la «sana doctrina» (ὕγιαίνουσα διδασκαλία: 1Tim 1,10; 2Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1; cf. 1Tim 6,3: ὑγιαίνουνσι λόγοις) o la «buena doctrina» (παλὴ διδασκαλία: 1Tim 4,6) o la «doctrina conforme a la piedad» (6,3: διδασκαλία κατ' εὐσέβειαν) o la «doctrina de nuestro salvador, Dios» (Tit 2,10) porque, a la pureza de la doctrina, corresponde el estar «sano en la fe» (ὕγιαίνειν —ἐν— τῇ πίστει: Tit 1,13; 2,2). El error en la doctrina corresponde a la pérdida de la fe: «algunos se apartaron de la fe, atendiendo a espíritus engañosos y a doctrinas demoníacas» (1Tim 4,1; cf. v. 6: «las palabras de la fe y de la buena doctrina»); «conserva la tradición (παρὰθήκη; cf. 2Tim 1,14), rechaza las charlatanerías profanas y las contraposiciones de una mal llamada γνώσις que muchos predicán, desviándose de la fe» (1Tim 6,20s); «algunos se desviaron de la verdad... y corrompen la fe de algunos» (2Tim 2,18); «esos contradicen a la verdad, son personas de mente (νοῦν) corrompida, reprobables en cuanto a la fe» (3,8). Esa «fe común» (Tit 1,4) es la «fe de los elegidos de Dios» (v. 1) por la cual los cristianos nos queremos (3,5, con el fortísimo φιλεῖν) y formamos, por tanto, una unidad.

9. Hasta aquí cartas no universalmente reconocidas como pauli-

20. «Man sollte nicht vergessen, dass gerade durch diesen Verfasser der Pastoralbriefe, der den Geist zu Sicherungsmittel der Tradition macht, der Zusammenhang mit dem geschichtlichen Ereignis von Kreuz und Auferstehung gegen eine Sturmflucht von Spekulationen verteidigt wurde» (K. WEGENAST, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und den Deuteropaulinen*, Neukirchen 1962, p. 158). Cf. S. CIPRIANI, *La dottrina del 'depositum' nelle lettere pastorali*, en: *Stud. Paul. Cong. Intern.* II, Roma 1963, pp. 127-142.

nas. En las cartas indudables, el tema de la unidad de la fe es expresado en términos distintos, pero que apuntan en la misma dirección. Al binomio fe-doctrina de las cartas anteriormente citadas, corresponde el binomio evangelio-tradición (expresada por los términos técnicos: παραλαμβάνω, παραδίδωμι, παράδοσις), junto con la preposición παρά²¹ y el binomio evangelio-enseñanza (διδάχη, διδάσκω). Damos una larga lista de textos que se refieren, como mínimo, a los contenidos «entregados» en el contexto de la iniciación cristiana:

«Al recibir de nosotros (παραλαμβάνετε παρ' ἡμῶν) la palabra de Dios predicada, no la recibisteis como palabra humana...» (1Tes 2,13).

«Aprendisteis de nosotros (παρελάβετε παρ' ἡμῶν) cómo hay que caminar y agradar a Dios» (4,1).

«Os llamé, por medio de nuestro evangelio, a la consecución de la gloria de Nuestro Señor Jesucristo. Así, pues, hermanos, permaneced firmes y mantened las tradiciones (παραδόσεις) que aprendisteis (ἐδιδάχθητε), sea por nuestra palabra, sea por nuestra carta» (2Tes 2,14s; cf. 3,6: καὶ μὴ κατὰ τὴν παράδοσιν ἣν παρελάβοσαν παρ' ἡμῶν).

«Timoteo... os recordará mis caminos en Cristo Jesús, tal como siempre los enseñé (διδάσκω) en cada iglesia» (1Cor 4,17).

«Conserváis las tradiciones (παραδόσεις) tal como yo os las entregué (παρέδωκα)» (11,2).

«Os habéis pasado a otro evangelio. Por más que no hay otro, sino que algunos... quieren transformar el evangelio de Cristo. Ni que fuera yo mismo, o un ángel de Dios, quien os evangelizara distinto de lo que yo os evangelicé, sea anatema... Si alguien os evangeliza algo distinto de lo que se os transmitió (παρελάβετε), sea anatema» (Gal 1,6-10).

«Habiendo sido esclavos del pecado, obedecisteis de corazón a la forma de doctrina (τύπον διδαχῆς) que se os transmitió (παρεδόθητε)» (Rom 6,17).

Se trata de tradiciones a las que el mismo Pablo se siente sometido:

«Yo recibí de parte del Señor, lo que también os transmití» (παρέλαβον... παρέδωκα -1Cor 11,23).

21. WEGENAST, *Das Verständnis* 24-33, estudia el pensamiento judío en torno a la tradición; comparando (pp. 34-92) los procedimientos de Pablo con aquella norma, encuentra a Pablo muy independiente (cf. p. 67: «z. B.: ohne jeden Vermerk die Formel erweitert und interpretiert»), pero deja en claro la vinculación de Pablo a tradiciones anteriores. Más afirmativo, A. SEEMAN, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Munich 1966, sin olvidar la obra de O. CULLMANN, *La tradition*, Neuchâtel 1953, esp. pp 29-40, totalmente positiva en cuanto a las tradiciones anteriores a la redacción del Nuevo Testamento. En campo católico, J. RANFT, *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips*, Würzburg 1931.

«Os doy a conocer el *evangelio* que os *evangelicé*, que *recibisteis*, en el cual *permanecéis*... Os *transmití* desde el principio lo que yo también había *recibido*» (παρέδωκα... παρέλαβον - 15,1.3).

Pablo había recibido el evangelio por caminos distintos a los del cristiano común:

«El evangelio evangelizado por mí no lo *recibí de* (παρέλαβον παρά) un hombre, ni me fue *enseñado* (ἐδιδάχθην) sino que me fue revelado por Jesucristo» (Gal 1,11s).

Pero atestigua la concordancia de su evangelio con el de los grandes apóstoles:

«Les presenté el *evangelio* que predico a los gentiles, no sea que corriera o hubiera corrido en vano... Ellos no objetaron nada. Por el contrario, viendo que me había sido confiado el *evangelio*... me dieron la mano en señal de *comuni6n*» (2,2.6s.9).

Esa unidad en la predicaci6n de un mismo evangelio (porque «no hay otro», segun Gal 1,7) es elemento insustituible de la unidad entre distintas comunidades. Como decíamos, los cristianos de Jerusalén podían aceptar la limosna de los gentiles como expresi6n de aquella unidad, pero no como su sustitutivo.

Lo difícil será concretar cuáles son las exigencias doctrinales de la unidad de la fe. El tipo de polémica propio de las Pastorales aparece sólo en Rom 16,17s («Os exhorto, hermanos, a vigilar las divisiones y escándalos, contrarios a la *doctrina* que *aprendisteis*...»). Pero tampoco ese texto es universalmente reconocido como paulino.

Concentrándonos en los textos indiscutiblemente paulinos, podemos suponer que todo aquello que pertenecía al τύπος διδαχῆς (Rom 6,17) hubiera sido defendido por Pablo con la misma energía con que se defiende la palabra de Dios (cf. 1Tes 2,13).

Aparte el sentido derivadísimo que Pablo da a la palabra «fe» en

22. «Im mühevollen Ringen musste immer wieder nach der Wahrheit des Evangeliums gefragt werden, in der allein die Einheit der Kirche gründet, die als der Leib Christi nicht zerteilt werden darf» (LOHSE, *Die Einheit* 344s); «Prêcher un autre Christ que celui qu'annonce le témoignage et la tradition apostoliques... c'est encore détruire l'unité de l'Église, puisque le fondement de son unité c'est l'unité du Christ» (MÉNOUD, *L'unité* 217); «Das festeste Einheitsband zwischen Heiden- und Judenchristenheit ist das eine, gleiche Evangelium... geformt in einer bestimmten Ausprägung der Lehre» (DELLING, *Merkmale* 385). Por citar sólo autores protestantes.

Rom 14,1.22.23 (cf. v. 22: «la *fe* que tú tienes guárdatela para ti en presencia de Dios»), hay un momento en que Pablo habla de la *fe* en términos de libertad: «Fue por respeto a vosotros que no vine a Corinto, ya que no somos dueños de vuestra *fe*, sino colaboradores de vuestra alegría» (2Cor 1,23s). Pero añade (ib): «ya que en la *fe* estáis firmes»²³. Es decir —suponemos— que, si el evangelio como tal hubiera estado en peligro, Pablo habría actuado de forma mucho más drástica (cf. 13,10).

Por el contexto, podemos suponer que Pablo no se hubiera empleado a fondo en defender ciertas «tradiciones» (cf. 1Cor 11,16; 14,33)²⁴. Sin embargo, la lista de textos que recogíamos en las páginas anteriores nos inclina a descubrir en Pablo más la tendencia a «globalizar» las distintas tradiciones (1Cor 11,2; 2Tes 2,15; 3,6) que pertenecen a la tradición cristiana, que a distinguir demasiado entre unas y otras.

Por otra parte, Pablo tiende a considerar ciertas consecuencias derivadas del evangelio como el evangelio mismo: «No nos sometimos a ellos ni por un instante, para que la *verdad del evangelio* permanezca entre vosotros» (Gal 2,5); «viendo que no caminaban rectamente según la *verdad del Evangelio...*» (v. 14), cuando, como sabemos, no está en juego ninguna «verdad de fe».

Incluso la sospecha que deja caer sobre el «evangelio» de los adversarios de 2Cor, demuestra el valor más bien extensivo que Pablo da al término: «Si el que viene os predica a *otro Jesús*, que no os predicamos, o recibís *otro Espíritu*, que no recibisteis, u *otro evangelio*, que no aceptasteis, lo soportáis perfectamente» (11,4)²⁵. Es decir que, para Pablo, Jesús, el Espíritu y el evangelio no son un conjunto de aproximaciones, más o menos nebulosas, sino realida-

23. «Paul dit qu'il n'aura pas, à ce point de vue de la croyance, à exercer son pouvoir de maître; évidemment il aurait dû l'exercer si la foi avait été en danger de défaillir» (ALLO, *in h. l.*).

24. Si la συνήθεια de 1Cor 11,16 tuviera que quedar incluida entre las παραδόσεις de v. 2 (cosa ciertamente dudosa), tendríamos a la vista tradiciones que pueden cambiar: por el sentido mismo de συνήθεια y por la cierta despreocupación con que se la defiende en el contexto.

25. «Die Formulierung zwingt überhaupt nicht, an bestimmte dogmatische, christologische Lehren zu denken» (BULTMANN, *in h. l.*); «Nous ne croirions cependant pas qu'on ait osé leur prêcher la circoncision et les observances mosaïques aussi ouvertement que cela fut fait en Galatie» (ALLO, *in id*); «The difference between the Corinthian intruders and Paul was not primarily doctrinal but concerned apostolic authority and legitimacy» (HOLMBERG, *Paul and Power* 48).

des bien definidas, que se apartarán de nosotros por poco que las desfiguremos.

10. Terminemos el tema de la unidad de la fe, con una serie de textos desligados de toda polémica. En primer lugar, de la carta a los Romanos, precisamente porque allí resplandece la unidad de la fe como algo que atraviesa todas las barreras, incluso de «jurisdicción» eclesiástica.

«Vuestra fe es anunciada por todo el mundo» (1,8) significa que las comunidades más lejanas se sienten reforzadas en la propia fe, al tener noticias de la fe de los demás.

En la introducción a la Carta, después de anunciar que irá a comunicarles algún don espiritual, Pablo se corrige diciendo que más bien va a «sentirse confortado por la fe que nos es común» (διὰ τῆς εἰς ἀλλήλους πίστεως ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ -1,12).

Hacia el final de la carta, por más que con otras palabras, el ideal de la unidad de la fe: «Que el Dios de la paciencia y del consuelo os conceda tener *un mismo sentir* (τὸ αὐτὸ φρονεῖν) entre vosotros de acuerdo con Cristo Jesús, de modo que unánimemente *con una sola voz* déis gloria a Dios, Padre de Nuestro Señor Jesucristo» (15,5s).

La alegría universal por la fe de otras comunidades se había reflejado ya en 1Tes 1,8 (la noticia de «vuestra fe ha llegado a todas partes»), así como en 2Tes 1,4: «nos gloriamos de vosotros ante las iglesias de Dios por vuestra paciencia y vuestra fe».

En 2Cor 9,13 aparece la íntima relación entre la confesión de la fe y la «comunidad» expresada por la colecta: «Con la validez de ese servicio (διακονία), daréis gloria a Dios por vuestra obediente confesión del *evangelio* de Cristo y por la sinceridad de vuestra *comunidad* con ellos y con todos»²⁶.

Terminamos con un texto de Filipenses (actualmente reconocida por todos como paulina) que fácilmente podemos relacionar con los textos de Efesios, con que iniciábamos el tema: «Vivid en el mundo de modo digno del *evangelio* de Cristo, de modo que... quedéis firmes en *un solo espíritu*, combatiendo juntamente con *una sola alma* por la fe del *evangelio*» (1,27).

26. «Seront convaincus... que ces convertis de la gentilité professent bien, sans restrictions, la même foi qu'eux mêmes, puisqu'ils entrent si excellentment dans l'esprit du même évangile» (ALLO, *in h. l.*).

III. POR LA UNIDAD EN LA CARIDAD

11. Hemos colocado en segundo lugar aquel elemento que, por su misma estructura, es más capaz de unir a los cristianos: la *ἀγάπη* tradicionalmente traducida por «caridad» para subrayar el contexto teológico que la rodea en todo el Nuevo Testamento²⁷.

Empezamos recogiendo los textos en que la «caridad» aparece unida a la fe:

«Nos acordamos de la obra de vuestra *fe* y del esfuerzo de vuestra *caridad* y de la resistencia de la esperanza» (1Tes 1,3).

«Nos dio la buena noticia de vuestra *fe* y vuestra *caridad*» (3,6).

«Revistámonos de la coraza de la *fe* y de la *caridad* y del casco de la justicia» (5,8).

«Crece vuestra *fe* y abunda la *caridad* de cada uno de vosotros con los demás» (2Tes 1,3).

«En Cristo Jesús, ni la circuncisión ni la incircuncisión tienen valor alguno, sino solo la *fe* que actúa por medio de la *caridad*» (Gal 5,6).

«Ahora permanecen la *fe*, la esperanza y la *caridad*, esas tres; pero la mayor es la *caridad*» (1Cor 13,13).

«... al tener noticia de tu *caridad* y de tu *fe*, que tienes hacia el Señor Jesús y para con todos los santos» (Flm 5).

«... al tener noticia de vuestra *fe* en Cristo Jesús y vuestra *caridad* para con todos los santos, por la esperanza que tenéis colocada en los cielos» (Col 1,4s).

«... al tener noticia de vuestra *fe* en Cristo Jesús y vuestra *caridad* para con todos los santos» (Ef 1,15).

«Que Cristo habite por la *fe* en vuestros corazones, que viváis arraigados y fundamentados en la *caridad*» (Ef 3,17).

«Paz a los hermanos y *caridad*, junto con la *fe*, de parte de Dios Padre y del Señor Jesucristo» (6,23).

«El término de la promesa es la *caridad*, que procede de un corazón puro, de una buena conciencia y de una *fe* sin hipocresía» (1Tim 1,5).

«Sobreabundó la gracia de Nuestro Señor, junto con la *fe* y la *caridad* en Cristo Jesús» (1,14).

«Si permanecen en la *fe* y la *caridad*, y la santidad y la prudencia» (2,15).

«Busca la justicia, la piedad, la *fe*, la *caridad*, la paciencia, la mansedumbre» (6,11).

«Toma como modelo las palabras sanas que escuchaste de mí, por la *fe* y la *caridad* en Cristo Jesús» (2Tim 1,13).

«Busca la justicia, la *fe*, la *caridad*, la paz para con los que invocan el Señor con puro corazón» (2,22).

27. Se puede traducir ciertamente por «amor». Conservando aquí el término «caridad», intentamos reflejar la extrañeza que el término *agape* producía en los oyentes profanos de la época.

«Tú me seguiste en la doctrina, en la conducta, en el propósito, en la fe, en la longanimidad, en la caridad, en la paciencia» (3,10).

«Sanos en la fe, en la caridad, en la paciencia» (Tit 2,2).

Si faltaran otros argumentos, bastaría recorrer esta lista para ver que la caridad *procede* de la fe²⁸, como se dice expresamente en 1Tim 1,5 y equivalentemente en Gal 5,6. La atracción entre la fe y la caridad en las epístolas paulinas es comparable sólo a la que existe entre Dios Padre y el Señor Jesucristo: la hemos encontrado en diecinueve textos, en cinco de los cuales²⁹ figuran como únicos elementos en causa, mientras que en otros cinco³⁰ van acompañadas exclusivamente de la esperanza, realidad que, sin duda ninguna, procede también de la fe³¹.

Observemos asimismo que, aparte Ef 6,23 y Flm 5³², en que hay una especie de desorden debido a razones literarias, la caridad va siempre detrás de la fe, precisamente porque procede de ella.

Y, sin embargo, la caridad es más que la fe (1Cor 13,13). Precisamente porque no consiste en un simple sacar consecuencias de la fe, sino que es el primer fruto del Espíritu (Gal 5,22), al que tenemos acceso por la fe (cf. 3,5.14). Como se dice en la Carta a los Romanos (5,1.5): «Habiendo sido justificados por la fe... el amor (ἀγάπη) de Dios ha sido infundido en nuestros corazones por el Espíritu que nos ha sido dado».

12. Por esa íntima unión con la fe y el Espíritu Santo, la caridad tiene que ser un elemento decisivo en la «edificación» de la Iglesia.

28. La misma idea se podría deducir de la comparación entre textos en que ἀγάπη significa «amor a los hombres» y aquellos en que significa «amor de Dios» (en sentido subjetivo u objetivo): «I est surprenant, au premier regard, que la charité lorsqu'elle s'adresse au prochain garde exactement le même caractère que lorsqu'elle a Dieu pour objet: un amour culturel, une consecration, un service et un don» (C. SPICQ, *Agape dans le Nouveau Testament II*, Paris 1959, p. 309). A propósito de Rom, C. E. B. CRANFIELD, *A Commentary to Romans 12-13*, Edinburgh 1965, p. 38) escribe: «The noun *agape* has only been used with reference to divine love (5,5.8; 8,35.39): it is now [12,9] used of the love which the Christian owes his fellow man (cf. 13.8-10)».

29. 1Tes 3,6; 2Tes 1,3; Gal 5,6; Ef 1,15; Flm 5.

30. 1Tes 1,3; 2Tes 1,3; 1Cor 13,13; Col 1,4s; Ef 3,17.

31. Compárese, por ejemplo, Rom 8,24s con 2Cor 5,7.

32. En Ef 6,23 la fe aparece, como de improviso, en un contexto que no la reclamaba. En Flm 5, en cambio, la fe y la caridad están colocados quiásticamente respecto de sus complementos naturales (cf. Ef 1,5; Col 1,4), en orden a que, al principio y al final de la frase, resuene el aspecto que Pablo quiere subrayar: «la caridad... para con los hermanos» (Cf. ERNST, FRIEDRICH, LOHMEYER, *in h. l.*).

Pablo muestra esa inflexión eclesiológica de la caridad al hacer desembocar sus dos principales listas de carismas (Rom 12,6-8; 1Cor 12,28) en extensas exhortaciones a ella (resp. Rom 12,9-21 y 1Cor 12,31-13,13).

Resulta exegéticamente difícil sostener la simple *alineación* de la caridad con los carismas enumerados en aquellas listas, entre otras cosas, porque la caridad es de todos, mientras que aquellos carismas son de algunos (cf. 1Cor 12,29s).

De todos modos, entre los carismas y la caridad existe un paralelismo de fondo, porque una y otros proceden del Espíritu (cf. 1Cor 12,3.4.7.8.9.10.11.13; 14,2.12.14.15.16.32) y una y otros conducen a la «edificación» (1Cor 14,4.17, coll. 8,1 —οἰκοδομέω; 14,3.5.12.26— οἰκοδομή). Es decir que, sin la caridad (cf. 1Cor 13,1-3) resulta inconcebible la existencia misma del Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia.

En la Carta a los Efesios, la caridad acompaña necesariamente el crecimiento del cuerpo de Cristo: «... realizando la verdad *en la caridad* crezcamos en todo hacia aquel que es la Cabeza, Cristo... realiza el crecimiento del Cuerpo en orden a su edificación *en la caridad*» (Ef 4,16s). Todo el tema eclesiológico ha sido suscitado por la exhortación a soportarse unos a otros en caridad (v. 2) que, a continuación, es traducida por: «guardar la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz» (v. 3). En 3,18, como apuntábamos, es raíz y fundamento de nuestra incorporación a Él.

13. La interdependencia entre caridad e Iglesia queda subrayada por un hecho, a primera vista, sorprendente: en el conjunto de los textos, la caridad se entiende mucho más como amor entre cristianos que como amor a los no-cristianos.

Suponemos que la palabra «todos» en 1Tes 3,12 («la caridad entre vosotros y para con todos») se refiere a los no-cristianos y no a los cristianos de otras iglesias³³. Será el único texto explícito, pues la verdad es que, en los demás casos, la palabra ἀγάπη parece limitada al amor entre cristianos. Así, en 1Tes 4,9s: «En torno al amor fraterno (φιλαδελφίαν) no hace falta que os escriba, pues Dios mismo os ha enseñado a amaros unos a otros (ἀλλήλους). Ya que lo

33. «Die Liebe... springt über die Grenzen der internen Gemeinschaft und beschränkt auch die, die nicht Christen sind» (FRIEDRICH, *in h. l.*). Cf. FRAME, *in id.*: «and toward all men».

hacéis con todos los hermanos (ἀδελφούς) de toda la Macedonia, os exhortamos a abundar en ello». Los no-cristianos aparecen en ese mismo contexto bajo una luz favorable, pero con algo de distancia: conducíos «de modo agradable para con los de fuera (εὐσχημόνως πρὸς τοὺς ἔξω) y no tengáis necesidad de nadie» (4,12). Sin la palabra ἀγάπη, en 5,12: «Procurad que nadie devuelva mal por mal, sino buscad siempre el bien, entre vosotros (εἰς ἀλλήλους) y para con todos».

Esa misma diferencia de planos aparece en Rom 12,9-21, donde Pablo habla en general de las relaciones humanas de los cristianos. En vv. 10 y 13 habla ciertamente del amor entre cristianos: «queroos fuertemente unos a otros con amor fraterno» (τῇ φιλαδελφίᾳ εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι), consideraos superiores unos a otros (ἀλλήλους) con respeto... participad (κοινωνοῦντες) en las necesidades de los santos (ἀγίων), cultivad la hospitalidad (φιλοξενίαν)». Es difícil esclarecer si el v. 15 («alegraos con los que se alegran, llorad con los que lloran») se aplica también a los no-cristianos, puesto que se encuentra entre el v. 14 («benedicid a los que os persiguen, bendicid y no maldigáis»), que se les aplica, y el v. 16 («tened entre vosotros los mismos sentimientos» —τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες) que no se les aplica³⁴. Los vv. 17s, por fin, se aplican expresamente a todos los hombres: «No devolváis mal por mal, procurad el bien ante todos los hombres. Si es posible, en cuanto dependa de vosotros, estad en paz con todos los hombres».

Gal 6,10 nos da una buena síntesis de todo lo anterior: «hagamos el bien a todos, pero más a los que formamos la familia de la fe» (τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως, cf. v. 2 y 5,15).

En los demás textos paulinos, la caridad se refiere muy explícitamente a los cristianos: «la caridad mutua que tenéis todos vosotros» (ἐνὸς ἐκάστου πάντων ὑμῶν εἰς ἀλλήλους —2Tes 1,13); «la caridad que tenéis para con todos los santos» (ἀγίους —Ef 1,15; Col 1,4; sim. Flm 5; cf. Ef 6,23); «tuve un gran consuelo a causa de tu caridad, ya que las entrañas de los santos (ἀγίων) encontraron

34. LAGRANGE y ROBERSTON-PLUMMER (*in h. l.*) entienden que tanto v. 15 como v. 16 se aplican sólo a los cristianos. CRANFIELD, *A Commentary* 52, coincide, pero añade: «Here has in mind specially the effect which their agreement (or disagreement) will have on those outside». LEENHARDT, *in h. l.*, en cambio, aplica los dos vv. a los no-cristianos, pero diluyendo algo su contenido: «Rien n'exclut qu'il s'agisse de la bonne entente dont le chrétien doit avoir le souci à l'égard des gens étrangers à la communauté».

satisfacción en ti» (Flm 7); «busca la justicia, la fe, la *caridad*, la paz con todos los que invocan al Señor con puro corazón» (2Tim 2,22). En cambio, respecto de «los de fuera» leemos: «que vuestra moderación (ἐπιεικής) sea conocida por todos los hombres» (Fil 4,5); «conducíos con juicio con los de fuera» (Col 4,5; cf. v. 6); «no insultando a nadie, no luchando con nadie, moderándoos, mostrando toda mansedumbre para con todos los hombres» (Tit 3,2).

Ello no quiere decir que Pablo interpretara en sentido restrictivo el precepto del amor al prójimo (citado en Rom 13,9s y Gal 5,14; por alusión, en Rom 15,2 y Ef 4,25), como si «prójimo» (πρόσιον —cf. Lc 10,29-36) fueran sólo los cristianos. La idea misma de la evangelización (cf. Rom 1,14s) y la confesión de que Cristo murió por nosotros cuando éramos débiles, impíos, pecadores y enemigos (Rom 5,6.8.10) se oponen radicalmente a ello. De todos modos, aparte razones circunstanciales, propias del momento histórico (que los cristianos apenas lograban hacerse aceptar por sus conciudadanos —cf. Rom 12,14.17-21), tiene que haber una explicación teológica de esa atracción espontánea entre «caridad» y «vosotros, los cristianos».

La formularíamos diciendo que la pertenencia efectiva al Cuerpo de Cristo añade *motivaciones fortísimas* al precepto del amor al prójimo: «todos vosotros sois *una sola cosa* en Cristo Jesús» (Gal 3,28); somos «miembros unos de otros» (ἀλλήλων μέλη —Rom 12,5; Ef 4,25; cf. 1Cor 12,25-27). Así, la palabra «hermano»³⁵ y la palabra «santo» no son sólo designación de los fieles cristianos, sino también motivación a hacer algo por ellos.

Lo vemos —aparte los textos ya citados— en otra serie de textos, en que no figura la palabra ἀγάπη, los textos sobre la colecta para los «santos» de Jerusalén (Rom 15,25.26.31; 1Cor 16,1; 2Cor 8,4; 9,1.12), cuando se habla de acoger a Febe «en el Señor, como corresponde a los *santos*» (Rom 16,2), o se dice que la familia de Estéfanos «se entregó al servicio de los *santos*» (1Cor 16,15), o se pide una oración «por todos los *santos*» (Ef 6,18), o se pregunta si la viuda que solicita ayuda «lavó los pies de los *santos*» (1Tim 5,10).

De modo parecido, la palabra «hermano», repetida con énfasis a lo largo de Rom 14 (vv. 10-bis-.13.15.21) y 1Cor 8 (vv. 11.12.13 -bis) es

35. El único texto en que ἀδελφός designa a no-cristianos es Rom 9,3, donde los judíos no-creyentes son llamados «mis hermanos *según la carne*».

motivo de fondo en orden a la solución del problema de la convivencia entre los fuertes y los débiles, como debe serlo a la hora de resolver las cuestiones de derecho civil que surgen entre cristianos (1Cor 6,5.6.8) e incluso a la hora de hacerle sentir a alguno la indignidad con que lleva ese título (1Cor 5,11-13). Ese mismo énfasis descubriríamos en 1Tes 4,6 («que no perjudique ni engañe en los negocios a su *hermano*») y mucho más en Flm 16: «no lo recibas como esclavo sino, más que esclavo, como *hermano* querido; lo es mucho para mí, pero más para ti: en la carne y en el Señor».

14. Tenemos, pues, que el motivo normal de la caridad entre cristianos es su unión en el mismo Cuerpo de Cristo. Ni por asomo es la pertenencia a una misma «iglesia» doméstica, o a una iglesia local, o a un eventual grupo de iglesias «paulinas» o «petrinas». A los que se consideraban más suyos, Pablo les dice: «¿Es que Cristo está repartido (μεμέρισται)? ¿o que Pablo ha sido crucificado por vosotros? ¿o habéis sido bautizados en nombre de Pablo?» (1Cor 1,13).

Eso quiere decir que, así como por el agua del bautismo actúa el Espíritu Santo y en las especies de pan y vino está presente el Cuerpo y la Sangre del Señor, así también detrás de la pequeña comunidad —o del hermano que tengo delante— hay que ver la Iglesia universal: «Nos predestinó a ser conformes a la imagen de su Hijo, de modo que él sea el primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29).

Una cierta expresión de esa transparencia es el beso santo. Por cuatro veces (Rom 16,16; 1Cor 16,20; 2Cor 13,12; 1Tes 5,26) Pablo dice: «Saludaos entre vosotros con el beso santo», como si al saludarse *entre ellos* (ἀλλήλων) se estableciera la comunión con él y con toda la Iglesia.

Otro signo de esa transparencia es el uso mismo de la palabra «comunión» (κοινωνία)³⁶, que tanto significa nuestra comunión con el Cuerpo y la Sangre de Cristo en la Eucaristía (1Cor 10,16), como nuestra comunión —a veces en carne viva— con los sufrimientos de

36. H. SEESEMAN, *Der Begriff koinonia im Neuen Testament*, Giessen 1933, esp. pp. 31-39; G. PANIKULAM, *Koinonia in the New Testament*, Roma 1979, esp. pp. 8-108; R. SCHNACKENBURG, *Einheit der Kirche unter dem koinonia-Gedanken*, en: *Einheit der Kirche*, Friburg 1979, pp. 52-93.

Cristo (2Cor 1,7; Flp 3,10), como la íntima comunión con el Espíritu de Dios (2Cor 13,13; Flp 2,1), como la comunión —en un mismo evangelio— de Pablo y Bernabé con los grandes de Jerusalén (Gal 2,9), como la comunión —expresada por la colecta— de las iglesias de la gentilidad con la Iglesia de Jerusalén (Rom 15,16; 2Cor 8,4; 9,13), como la participación —expresada también monetariamente— de los filipenses en la evangelización (Flp 1,5), como la comunión de Filemón con los ideales cristianos (Flm 6 y 17), que le conducirá a cambiar sus relaciones con Onésimo. En la práctica, aparte las colectas que acabamos de mencionar, esa comunión se expresa por medio del intercambio de informaciones entre las distintas iglesias (cf. 1Tes 1,7s; 2,14; 2Tes 1,4; Gal 1,22s; 2Cor 8,18; Rom 1,8) y con ocasión de los distintos desplazamientos que debían hacer unos y otros (cf. Rom 12,13; 16,2.23; 1Tim 3,2; 5,10; Tit 1,8)³⁷. De todos modos, desde el punto de vista sociológico, apenas puede decirse que la Iglesia *en cuanto universal* formara una sociedad típicamente tal³⁸: ni tenía actos comunes, ni realizaba una empresa común en este mundo (como la realiza, por ejemplo, el Estado). Era la unión espiritual de los que tenían la misma fe y, en virtud de ella, se sentían obligados a amarse unos a otros.

Responsable último de esa unidad en la fe y en el amor es el Espíritu, presente en toda la Iglesia. Pero, así como en el origen de cada comunidad cristiana está el evangelio predicado por hombres y el bautismo administrado por hombres, así también en el mantenimiento de la unidad de la Iglesia encontramos a hombres que han recibido ese encargo de parte de Cristo.

IV. POR LA UNIDAD EN EL MINISTERIO

15. Incluso cuando se dividía, la Iglesia primitiva daba muestras de su universalidad. Unos decían: «Yo soy de Pablo», el artesano de

37. «Les relations d'église a église sont perpétuelles et multiples, par le fait des continuelles migrations de fidèles, d'apôtres, de didascales, de prophètes, de couriers: n'est-il pas frappant que, les évangiles mis a part, presque toute la littérature de la période apostolique est faite de lettres, et combien de ces lettres sont des lettres circulaires?» (BATTIFOL, *L'Église naissante* 377).

38. La iglesia local sí era una sociedad típicamente tal, pero, por lo menos al principio, sólo de puertas adentro. De puertas afuera, actuaba cada cristiano, pero no la iglesia en cuanto tal. Con el tiempo, la actividad «social» de la Iglesia irá aumentando, tanto a nivel local como a nivel supra-local.

Tarso; otros: «Yo, de Cefas», el pescador de Galilea; otros: «Yo, de Apolo», el rétor de Alejandría. Y lo decían en Corinto, ciudad bien lejana de los tres puntos citados.

Porque, al servicio de la unidad de la fe y del amor entre los cristianos, se encuentran una serie de funciones eclesiales que sobrepasan el ámbito de la Iglesia local. Esas son, con toda probabilidad, las tres primeras que Pablo enumera en su lista de 1Cor, 12,28 con la solemnidad de quien está recitando una tradición: «Dios colocó en la Iglesia *en primer lugar* a los apóstoles, *en segundo lugar* a los profetas, *en tercer lugar* a los maestros»³⁹.

Pablo se hacía presente en todas sus iglesias «en revelación, en conocimiento (γνώσις), en profecía, en enseñanza» (1Cor 14,6; cf. 4,17) hasta el punto de no dejar mucho espacio a los profetas y maestros itinerantes que conocemos por otras fuentes. De todos modos, incluso a través de Pablo, podemos deducir, por lo menos, la existencia de aquellos que, según el texto citado, ocupaban el segundo y tercer lugar en la Iglesia.

A la luz de las grandes Cartas, resulta clara la «supralocalidad» del maestro Apolo, que había estado en Corinto (cf. 1Cor 3,5s) y va a volver allí desde Efeso por invitación de Pablo (16,12). Las «miríadas de pedagogos» de 1Cor 4,15 son personas que rivalizan con Pablo: muchos de ellos, por lo menos, deben proceder de fuera.

Ese aspecto queda claro en 2Cor: han aparecido con «cartas de recomendación» (3,1: «... como algunos») y han entrado en campo ajeno, «gloriándose en trabajos ajenos... en terreno preparado»

39. En § 2 (cf. n. 6) hemos afirmado ya el sentido universal del texto. A. von HARNACK, *Lehre der Zwölf Apostel*, Leipzig 1893, p. 103, entiende que, también para Pablo: «diese Apostel, Propheten und Lehrer [sind] nicht als Beamte einer Einzelgemeinde anzusehen, sondern als von Gott eingesetzt und als der ganzen Kirche geschenkte Prediger geehrt werden». *Ib.*, pp. 93-137, el autor recoge bastante material, bíblico y extra-bíblico, en torno a esas tres funciones. En la misma línea, R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga 1968, p. 456: «Die Tätigkeit der Presbyter und Episkopen ist auf die Einzelgemeinde beschränkt, während sich in den Personen der Apostel, Propheten und Lehrer und in ihrem Wirken die *ekklesia* als die eine darstellt». También A. LEMAIRE, *Les ministères aux origines de l'Église*, París 1971, pp. 179-183. Como a regañadientes, J. HERTEN, *Charisma-Signal einer Gemeintheologie des Paulus en: Kirche im Werden*, Munich 1976, pp. 57-89; cit. p. 68: «Mit diesen drei Aufgaben sind Funktionen genannt, deren Wichtigkeit für den Aufbau und Zusammenhalt christlicher Gemeinden bereits feststand». - Hay que reconocer, sin embargo, que los argumentos aportados no permiten excluir la existencia de profetas y maestros residentes en alguna comunidad. Puede verse, en esa otra línea, H. GREEVEN, *Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus*, en *ZNTW* 44 (1952-53) 1-43; esp. pp. 3-15, sobre los profetas, y pp. 16-31, sobre los maestros. Asimismo, HOLMBERG, *Paul and Power 97-99* (profetas) y 99s (maestros).

(10,15s; cf. v. 14: «como quien no llega hasta vosotros»). Hemos notado ya cómo en un lugar (11,23), Pablo no les discute el título de «servidores de Cristo» (añade sólo: «Yo, más»), por más que en otro lugar (vv. 13-15) les trate bastante peor. Como explicación de la condescendencia exagerada de los Corintios, nos ayuda la hipótesis según la cual, en los primeros decenios cristianos, debió de ser normal una gran movilidad de los maestros⁴⁰.

Poco podríamos decir sobre el ministerio de los *profetas*, si no contáramos con datos tomados del Libro de los Hechos. Allí aparecen los profetas (y maestros) como institución estable de la iglesia de Antioquía, que puede ser destinada a una misión ecuménica (13,1s; 15,32). También en Judea hay profetas que «bajan» a Antioquía (11,27s) o a Cesarea (21,10s).

En 1Cor hay textos que favorecen la idea de que cualquiera puede profetizar (cf. *προφητεύειν*, en 1Cor 11,4s; 14,1.5.24s.31.39 y también 14,26: «¿Es que la palabra de Dios ha salido de vosotras o os ha llegado a vosotras solas?»), pero eso no impide que, además, exista el ministerio profético, intermedio entre el de los apóstoles y el de los maestros (12,28), por lo que, en una asamblea de más de cien personas, se puede exigir que sólo «hablen dos o tres profetas» (14,29), confirmando el sentido de la pregunta: «¿Es que todos son profetas?» (12,29) como se dice: «¿Es que todos son apóstoles?» o «¿Es que todos son maestros?» (ib). En ese caso, se es profeta en la Iglesia como se es mano en el cuerpo: de forma estable, como un miembro que realiza un servicio insustituible y tiene que ser aceptado por los demás (vv. 15-25). Eso mismo podemos deducir de Rom 12,6, donde la profecía aparece en primer lugar entre las funciones (*πρόξεις* -v. 4) del cuerpo de Cristo⁴¹.

La colocación de los profetas en ambas listas (en ambas, antes que los maestros) habla también en favor de la ecumenicidad de su función. En esa misma línea, la Carta a los Efesios ve la Iglesia como unión escatológica de judíos y gentiles, «edificados sobre el fundamento de los apóstoles y los profetas» (2,20)⁴². A ambos

40. En esa misma línea se podría citar el caso de Aquila y Prisca que, según Hch 18,26 coll. v. 18, se trasladan de Corinto a Efeso, donde instruyen a Apolo. De allí (compárese Rom 16,3-5 con 1Cor 16,19 —cf. *Iglesias*, n. 16) se trasladarían a Roma, para seguir «trabajando» en un ministerio eclesial.

41. En *Le corps du Christ* pp. 57-63, subrayo el carácter estable de aquellos carismas.

42. Especialmente centrado en ese texto, J. PFAMMATER, *Die Kirche als Ban* 84-87

grupos se atribuye un gran papel en la transmisión de la revelación cristiana: «ahora ha sido revelado en el Espíritu a sus santos apóstoles y profetas» (3,5). En la lista de 4,11 aparecen equidistantes de los apóstoles y los maestros, y acompañados de los evangelistas y los pastores, en una lista que contiene exclusivamente los carismas de la Iglesia docente, destinados a «la maduración de los santos, la obra del ministerio, la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que lleguemos a la unidad de la fe...» (vv. 12s).

16. A la luz del carisma de Pablo sería difícil poner en duda la estabilidad y la ecumenicidad (supra-localidad) del carisma apostólico. Pero, a la luz de ciertos textos que debemos estudiar, parece haberse multiplicado de tal modo el título de «apóstol», que se hace difícil afirmar con cierta fuerza que fuesen *los primeros* en la Iglesia. Veamos esos textos:

1) En Rom 16,7 leemos: «Saludad a Andrónico y Junias⁴³, connacionales míos y compañeros de prisión, notables *en* (¿entre?) los apóstoles, los cuales también fueron cristianos antes que yo». Si Andrónico y Junias son notables *entre* los apóstoles⁴⁴, en sentido de que hay apóstoles menos notables que ellos, habrá que deducir que los apóstoles eran muchísimos y representaban muy poco. En ningún momento se les ha tenido en cuenta y se les cita al final,

(sobre los Apóstoles) y 87-97 (sobre los profetas). CONZELMANN y GNILKA (*in h. l.*) conectan ambos grupos con la idea de tradición. ERNST, *in id.*, distingue entre ambos grupos: «Die Kirche stünde dann durch die Vermittlung der apostolischen Tradition in Verbindung mit der Geschichte Jesu, sie empfängt aber zugleich auch Weisung vom erhöhten Herrn durch den Dienst der Propheten».

43. Desde el punto de vista de los manuscritos, no habría inconveniente alguno en leer Ἰούνιαν en vez de Ἰουνιᾶν, lo cual podría llevarnos a afirmar la existencia de apóstoles femeninos. En tal caso (cf. *Iglesials*, n. 51), no habría dudas en considerar apócrifo 1Cor 14,34s.

44. Hay que reconocer que, según todas las gramáticas griegas, esa es la traducción de la frase: ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις. Así lo entienden: BARRETT («more probable rendering»), LAGRANGE («le seul sens possible»), LEENHARDT («il n'est pas permis d'en détourner le sens»), ROBERTSON-PLUMMER (*omnes in h. l.*). También CAMPENHAUSEN *Kirchliches Amt* 23): «Neben den führenden Männern der Urgemeinde finden sich hier auch so gut wie namenlose Persönlichkeiten wie die Judenchristen Andronikos und Junias in Rom». - Por su parte, HOLL, *Der Kirchenbegriff* 150, insiste en su inferioridad respecto de Pablo: «das bedeutet längst nicht, dass er [Pls] sie als *Apostel* mit sich auf die gleiche Stufe gestellt hätte». - Por fin, J. ROLOFF, *Apostolat, Verkündigung, Kirche*, Gütersloh 1965, p. 61, les reconoce la máxima categoría: «Auf jeden Fall wird hier der Apostelbegriff gebraucht, d. h. Andronikus und Junias waren ἀπόστολοι Ἰησοῦ Χριστοῦ und gehören den in 1 Kor 15,7 genannten ἀπόστολοι πάντες».

después de Febe, la diaconisa (vv. 1s) de Aquila y Prisca, jefes de una «iglesia» doméstica (vv. 3-5) y de algunos más.

2) Pablo, en su polémica con los adversarios de 2Cor, dice por dos veces (11,5 y 12,11) que no desmerece «de los mayores apóstoles» (τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων)⁴⁵. Aun salvando una cierta ironía, si identificamos a esos adversarios con los «mayores» apóstoles, empezamos a imaginar cuánto abundarían los menores.

3) En 2Cor 11,13-15, Pablo dice de sus adversarios: «Esos pseudoapóstoles son trabajadores engañosos, que se transforman en apóstoles de Cristo». Eso parece indicar que los adversarios se habían presentado como apóstoles⁴⁶ y Pablo tuvo que recurrir a la metáfora, porque no contaba ningún recurso «canónico» para demostrar que no lo eran. También en la línea de una difusión extremadamente amplia del título.

17. No podemos pasar al otro extremo y decir que los apóstoles eran simplemente los doce (o los doce más Pablo), puesto que, en la enumeración de 1Cor 15, «los Doce» aparecen, junto con Pedro, en el v. 5, mientras que en el v. 7 aparece Santiago junto con «todos los apóstoles».

A la luz de los distintos textos, deducimos tres características teóricas de la condición de apóstol:

a) haber visto a Cristo resucitado, puesto que se dice: «apareció a todos los apóstoles» (1Cor 15,7)⁴⁷ y porque es la mejor manera de explicar el énfasis con que une: «¿No soy apóstol?» a «¿No he visto

45. Con ello se salva mejor la correlación entre vv. 4 y 5, así como la carta irónica que es frecuente atribuir al hapax ὑπερλίαν. Así lo entienden ALLO, BULTMANN, WENDLAND (*in h. l.*), lo mismo que HARHACK, *Entstehung* 45, y D. GEORGI, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief*, Neukirchen 1964, p. 39: «eine Ironisierung des gegnerischen Anspruchs».

46. Así lo entienden, además de los autores citados en la nota anterior, BARRETT y ROBERSTON-PLUMMER (*in h. l.*), como también ROLOFF, *Apostolat* 81: «Sie wissen sich zwar betont als *ἑλωθῆναι* Christi, dies aber nicht auf Grund einer geschichtlichen Berufung durch den Auferstandenen». Sin insistir en el título de apóstol, HOLMBERG, *Paul and Power* 52s: «The latter group of apostles could also be called prophets and they exhibited a «charismatic» character, i. e. they were regarded by themselves and others to have special pneumatic gifts».

47. «Das πᾶσι setzt einen geschlossenen Kreis voraus. Die Missionare dagegen bildeten eine formlose ständig sich erweiternde Gruppe» (HOLL, *Der Kirchenbegriff* 149).

a Jesús, nuestro Señor?» (9,1)⁴⁸. Visto el carácter sorprendente que Pablo atribuye a su vocación, ocurrida probablemente el año 36, hay que suponer que las demás no ocurrieron escalonadamente a lo largo de aquellos seis o siete años (Cristo moriría el año 30), sino, *a su debido tiempo*, en los inicios de la Iglesia. Recordemos el texto: «Al final de todos, como a un abortivo (en sentido de: nacido fuera de tiempo), se me apareció también a mí» (15,8).

b) ser fundador de la Iglesia en cuanto tal. Por eso Pablo escribe: «Yo soy el menor de los apóstoles, uno que no puede (no dice: ἄξιος sino ἰκανός) ser llamado apóstol, puesto que perseguí la Iglesia de Dios» (15,9)⁴⁹. Como quien dice: no puedo considerarme fundador de algo que perseguí. Muchos debieron de esgrimir este argumento en contra de Pablo, pero Pablo sigue considerándose apóstol, por la fuerza de una palabra insoslayable de Cristo (cf. v. 10).

c) llevar el evangelio por el mundo⁵⁰. Así, en 1Cor 9,1s, a continuación de: «¿No he visto a Jesús...?», escribe: «¿No sois vosotros mi obra en el Señor? Si para otros no soy apóstol, para vosotros sí lo soy: vosotros sois, en el Señor, el sello de mi condición apostólica». Lo deducimos también del verbo *περιάγειν* (llevar en los viajes), aplicado a los demás apóstoles (v. 5), así como de 15,10, donde dice: «trabajé más que todos ellos», en sentido de: no fundé la Iglesia, pero la edifiqué más que nadie.

No es fácil que, en algún momento, esa última condición bastara para que alguien fuera llamado apóstol. Porque en ese caso *nadie* le hubiera podido discutir el título a Pablo. Por otra parte, en torno a Pablo había varias personas que hubieran merecido ese título (pensemos en Timoteo y Tito), y nunca se les dio, por más que Pablo no

48. Aunque con énfasis distintos, los comentaristas suelen reconocer una cierta relación causal entre ambas interrogaciones (Cf. ALLO, BARRETT, CONZELMANN, LIETZMANN, ROBERTSON-PLUMMER, WENDLAND, *in h. l.*).

49. Los comentaristas suelen traducir ἰκανός por «digno» (cf. ALLO, BARRETT, LIETZMANN, *in h. l.*), aun sin ignorar que propiamente significa «capaz» (cf. ROBERTSON-PLUMMER, *in id.*). CONZELMANN, *in id.* deduce: «*ikanos* könnte ein Stichwort der Gegner sein, da man eher *axios* erwartet». En cambio, SCHOEPS, *Paulus 77*, entiende que el mote dado por los adversarios es precisamente ἐκτρώμα («abortivo»): «Dieses... gegnerische Schimpfwort dürfte das eigentliche Schlüsselwort der judaistischen Polemik gewesen sein».

50. Sólo HOLL, *Der Kirchenbegriff* 161, deja los apóstoles fijos en Jerusalén: «Nach urchristlicher Auffassung der Apostel hat nicht die Aufgabe, in die Welt hinauszuziehen, sondern vielmehr in Jerusalem zu bleiben».

les escatima los títulos más honrosos⁵¹. Por ejemplo: aparte Flm 1, en que se llama «encadenado de Jesucristo», vemos que Pablo usa el título de Apóstol en todas las epístolas que encabeza él sólo (Rom, 1y 2Cor, Gal, Ef, Col, 1 y 2Tim, Tit) y renuncia a aquel título en aquellas en que se nombre junto con sus colaboradores (Flp 1 y 2Tes).

18. Sobre esa base, podemos volver a los textos que parecían ir en la línea de una multiplicación cuasi infinita del número de apóstoles:

1) No es imposible que Andrónico y Junias (Rom 16,7) fueran auténticos apóstoles, puesto que «de mi raza» y «en Cristo antes que yo» hacen posibles las dos primeras características y «compañeros de cárcel» habla en favor de la tercera. De todos modos, no me parece comprensible que uno que ha hablado con tanto énfasis de su propio apostolado deje tan en la sombra el apostolado de los demás. No sólo les coloca muy abajo en la lista de saludos, sino que también, de las cuatro condiciones que les atribuye, la de «notables en los apóstoles» figura en tercer lugar: después de dos evidentemente menos relevantes y antes de otra que resulta pobre y habría que dar por supuesta si Pablo es el último llegado (1Cor 15,8). Por otra parte, si Pablo quería decir que Andrónico y Junias eran notables en el conjunto de los apóstoles, le bastaba escribir *ἐπίσημοι ἀπόστολοι*, en vez de: *ἐν τοῖς ἀποστόλοις*. Visto, por otra parte, que, en muchos casos⁵², Pablo hace un uso innecesario de la preposición *ἐν*, me inclino a suprimirla mentalmente también aquí:

51. Recogidos en el artículo de E. E. ELLIS, *Paul and His Co-Workers*, en *NTS* 17 (1971) 437-452 (cuadro sinóptico en p. 448). El autor —aparte Rom 16,7 y 1Cor 9,5, a que nos referimos a continuación— entiende que Pablo llama apóstoles a sus colaboradores en 1Cor 4,9; Flp 2,25 y 1Tes 2,7. Diría más bien que en los textos primero y tercero se trata de un plural de autor («nosotros» significa «yo»), más que de una inclusión explícita de los compañeros (cf., en nuestro sentido, ROLOFF, *Apostolat* 61). En el segundo texto, en cambio, dice que Epafrodito fue «vuestro enviado» (en griego, *ἀπόστολος*), no precisamente apóstol en sentido estricto.

52. Encuentro la preposición *ἐν*, en vez de un simple dativo, en Rom 1,19: *φανερὸν ἔστιν ἐν αὐτοῖς*; 10,20: *εὐρέθην ἐν τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν*; 2Cor 2,15: *ἐν τοῖς σφριζομένοις καὶ ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις* (cf. v. 16: *οἷς μὲν*); 4,3s: *ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις ἔστιν κεκαλυμμένον, ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα*; v. 6: *ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν*; 8,1: *τὴν χάριν... δεδομένην ἐν ταῖς ἐκκλησίαις*; Gal 1,16 *ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί*; 2,2: *τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν*; Flp 1,24: *τὸ δὲ ἐπιμένειν ἐν τῇ σαρκί*; 2,15: *ἐν οἷς φαίνεσθε ὡς φωστῆρες* —por no citar 1Tes 1,5; 2,2.7.13.17; 4,18, sintácticamente más lejanos a nuestro tema.

ἐπίσημοι τοῖς ἀποστόλοις significaría «notables ante los apóstoles», en sentido de: «apreciados por los apóstoles».

2) Cuando Pablo dice que no desmerece de los mayores apóstoles (2Cor 11,5 y 12,11) podría tratarse de una frase doblemente irónica, si se demostrara que los adversarios se habían presentado como apóstoles superiores a Pablo. Pero, sobre todo en 12,11, la frase va acompañada de elementos no irónicos: «... aunque no soy nada. Pues los signos de mi apostolado...» (vv. 11s). Preferimos verla en estrecho paralelismo con 1Cor 15,8-10: no soy menos que los demás apóstoles, aunque por otro camino. El tema podía aparecer aquí sencillamente porque los adversarios hubieran insistido en la inferioridad de Pablo respecto de los grandes apóstoles de Jerusalén, pues sólo esa argumentación podía tener alguna credibilidad⁵³.

3) En sí no es imposible tomar a la letra que aquellos «pseudoapostóles» de 2Cor se hubieran presentado como «apóstoles de Cristo» (11,13) en sentido propio. Pero ¿hubieran podido contar tan fácilmente con la credulidad de los Corintios? ¿No le hubiera sido fácil a Pablo rebatirlos sin metáforas? Por eso entendemos más bien que el texto se explica en función del «otro Jesús..., otro Espíritu..., otro evangelio...» del v. 4 (por la correlación apóstol-evangelio) y de la comparación con el diablo, que se transforma en «ángel de luz» (v. 14), puesto que ἄγγελος (mensajero) y ἀπόστολος (enviado) vienen a ser lo mismo. La comparación sigue (v. 15), pasando al término διάκονοι (servidores), que es el que en realidad debían de emplear los adversarios (cf. v. 23)⁵⁴.

19. Los apóstoles son, pues, exclusivamente, aquellos que, des-

53. ALLO, a pesar de su oposición contraria, escribe in 2Cor 11,5: «Il est étonnant que Christ, Théod, Theop. et d'autres Grecs... n'aient pas saisi l'intention dérisoire de cet adverbé». En nuestra línea, BARRETT, in id: «Paul is unlikely to have made the modest claim that he was not excelled by... the Servants of Satan». Sim. KASEMANN, *Die Legitimität des Apostels*, en: *Das Paulusbild in der neueren Paulusforschung*, Darmstadt 1969, pp. 475-521: «Mit Satansdienern gibt es keinerlei Vergleich» (p. 486). Y añade: «Die Urapostel sind am Konflikt nur indirekt beteiligt, sofern ihre Autorität gegen Paulus ausgespielt wird» (p. 492). A esas alturas, ningún «aficionado» podía considerarse más apóstol que Pablo; pero seguía siendo posible rebajarle comparándole con aquellos que habían convivido con el Señor.

54. «Sie selber haben sich nach 11,15 offenbar betont als διάκονοι δικαιουσύνης eingeführt» (SCHOEPS, *Paulus* 71).

de el comienzo de la Iglesia, recibieron el encargo de anunciar el Evangelio. Fueron apóstoles:

- a) Pedro, pues en Gal 1,19 se dice que, aparte Pedro, «no vi a ningún otro apóstol»;
- b) Santiago, pues el texto anterior continúa: «... más que a Santiago, el hermano del Señor»⁵⁵;
- c) los Doce, por la tradición evangélica (*infra*) y por concomitancia con Pedro (1Cor 15,5)⁵⁶;
- d) los otros «hermanos del Señor», colocados en 9,5 entre «los demás apóstoles» y Cefas;
- e) Bernabé el cual, según el v. 6, tiene, junto con Pablo, una ἐξουσία (potestad) paralela a la de los nombrados en el versículo anterior⁵⁷;
- f) Pablo, como hemos dicho.

A la luz de los escritos de Pablo, bien pocos más⁵⁸. Si no, resulta difícil explicar que ni Pablo, ni otras tradiciones antiguas nos hablen

55. El sentido inclusivo es preferido por BURTON, LAGRANGE, OEPKE, *in h. l.* y reconocido como posible, pero menos probable, por BECKER, MUSSNER, SCHLIER (*in id.*)- ROLOFF, *Apostolat* 64, cita 1Cor 15,7 como «Indiz für seine Apostolizität; und auch Gal 1,19 lässt sich schwerlich als Beweis dagegen ins Feld führen». (Cf. HOLL, *Der Kirchenbegriff* 151).

56. Cf. J. GIBLET, *Les douze. Histoire et Théologie*, en: *Aux origines de l'Église*, Tournai 1965, pp. 51-64.- En buena lógica, no queda demostrado que los Doce fueran apóstoles (Cf. G. KLEIN, *Die Zwölf Apostel*, Gotinga 1961, p. 43: «Es ist freilich nicht gerade ausgeschlossen dass der Ausdruck τοῖς ἀποστόλοις πάντων die δώδεκα impliziert, aber jeder mit dieser Stelle geführte Beweis bildete eine glatte petitio principii»). Pero debemos reconocer que la imagen de apóstol esbozada por Pablo (cf. *supra* § 17) encaja perfectamente con lo que las tradiciones evangélicas nos dicen sobre los Doce.

57. De acuerdo, sin embargo, con ROLOFF, *Apostolat* 61: «Ein exakter historischer Nachweis dafür lässt sich freilich nicht erbringen».- Curiosamente, la frase οἱ ἀπόστολοι Βαρναβᾶς καὶ Παῦλος la debemos a Lucas (en Hch 14,14), el autor que suele considerarse culpable de la reducción del título de apóstoles a los Doce.

58. Pablo es hasta tal punto excluyente, que HARNACK, *Lehre* 118, le atribuye la reducción del título de apóstol a los Doce: «In der Sorge für sein eigenes ansehen hat er das Ansehen der Zwölf Apostel, denen er sich gleich stellte, gesteigert».- En realidad, los únicos textos claros sobre «apóstoles» como institución permanente, no limitada en el número, serían los de Did XI 3-6. Curiosamente, provienen de un libro llamado: «Doctrina de los Doce apóstoles». Por otra parte, si en XI 3 se leyera τῶν προφητῶν en vez de τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν y en vv. 4.6 ἀπόστολος fuera sustituido por προφήτης, todo el capítulo ganaría en coherencia. Porque, a) en vv. 4.6 ἀπόστολος se opone a ψευδοπροφήτης; b) en vv. 7.8.9.10.11 ya no se habla de ἀπόστολος sino de προφήτης, sin que entre esos últimos versos y los anteriores haya solución de continuidad. Sin tomar el texto por interpolado, se puede pensar que προφήτης es la realidad vivida por el autor (pongamos en el año 95 d.C., en Antioquía), mientras que ἀπόστολος corresponde, por una especie de «arqueologismo», a la realidad mentada por él: la del tiempo de los Doce apóstoles, presuntos autores del Libro.

de ellos (dando, por ejemplo, algun nombre más), mientras que la tradición evangélica identifica a los apóstoles con los Doce (Mt 10,2) y atribuye al mismo Cristo la imposición de ese nombre (Mc 3,14; Lc 6,13)⁵⁹.

20. Todo lo que podemos saber sobre las relaciones de Pablo con los demás apóstoles se encuentra, aparte lo dicho, en los dos primeros capítulos de Gálatas.

Empezando por una cierta toma de distancia. Pablo describe su reacción después de convertirse: «inmediatamente no consulté la carne ni la sangre y ni siquiera (οὐδέ) subí a Jerusalén a ver a los apóstoles anteriores a mí» (1,16s). Frecuentemente la exégesis convierte las dos decisiones en una («la carne y la sangre», es decir: los apóstoles)⁶⁰, con lo cual quedaría en mala luz *toda* consulta a los apóstoles.

Preferimos entender los vv. 16s a la luz de las dos frases del c. 1 en que ha aparecido la palabra οὐδέ (en cuanto a la traducción de οὐδέ por «ni siquiera», añadimos 2,3.5): que así como no es apóstol *de* los hombres NI *por medio de* un hombre (v. 1) y su evangelio no es *según* el hombre NI lo ha recibido *de* un hombre, igualmente no consultó con la carne ni la sangre NI con los apóstoles de Jerusalén.

«Consultar con la carne y la sangre» sería todo aquello que le convertiría en apóstol de los hombres (ἀπ' ἀνθρώπων -v. 1), en uno que se mueve por motivos humanos (κατὰ ἄνθρωπον -v. 11). En concreto, todo aquello que le hubiera impedido dar el paso de la conversión: vínculos de raza, de tradición, de alianzas persecutorias. En cambio, visitando inmediatamente a los apóstoles de Jerusalén, hubiera dado la impresión de que recibía el evangelio de manos de ellos (παρὰ ἀνθρώπου -v. 12) o el apostolado por medio de ellos (δι' ἀνθρώπου). Sólo después de haber ejercido el apostolado recibido de Cristo (incluida —entendemos— la misión y las persecuciones -cf.

59. La tradición textual permite poner en duda la inclusión de la frase οὐς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν en el texto de Marcos: podría tratarse de una asimilación al texto paralelo de Lucas.

60. Por lo menos, suelen entender que «les Apôtres, comme tout le monde, étaient compris dans le σαρκὶ καὶ αἵματι» (LAGRANGE, *in h. l.*; cf. BECKER, BURTON, MUSSNER, OEPKE, *in id*). La interpretación que proponemos (que acerca nuestro texto a Mt 16,16) es la de LOISY, *in h. l.*: «Il n'a eu aucune considération de parenté, d'amitié, même de nationalité; il s'est dégagé de toutes les relations humaines, qui auraient mis obstacle à sa vocation».

2Cor 11,32)⁶¹, se preocupa de poner su propio carisma en conexión con el de los apóstoles de Jerusalén.

Pablo se había convertido en Damasco (cf. Gal 1,17 —«volví a Damasco» y 2Cor 11,32). Si no se hubiera sentido colocado al nivel de los Fundadores de la Iglesia, no se hubiera planteado siquiera la idea de un viaje a Jerusalén, pues a ningún simple convertido se exigieron nunca viajes de ese tipo⁶².

En aquel viaje visitó a Pedro (de cuyo carisma hablamos a continuación) y permaneció con él quince días (Gal 1,18). Pero lo hizo en cumplimiento de su primer propósito de visitar a los apóstoles (v. 17) y, además, vio también a Santiago (v. 19). A través de ellos, entró en conexión con los dos grupos apostólicos que se nombran en 1Cor 15: Pedro y los doce (v. 5), de una parte; Santiago y «todos los apóstoles» (v. 7), de la otra.

La responsabilidad de los apóstoles, y sólo de los apóstoles, sobre toda la Iglesia queda especialmente afirmada en Gal 2. Pablo subió a Jerusalén *junto con* (μετά) Bernabé, *llevando consigo* (συμπαράλαβόν) a Tito (v. 1). El otro apóstol, Bernabé, participa en las deliberaciones (v. 9: «... a mí y a Bernabé»); Tito, que nunca es llamado apóstol, es sólo objeto de ellas (v. 3).

Según los Hechos de los Apóstoles (c. 15), Pablo y Bernabé viajaron a Jerusalén comisionados por la iglesia de Antioquía (v. 3); la iglesia de Jerusalén, por su parte, les acogió (v. 4) y participó en las decisiones de aquel primer concilio (v. 22). Pablo, en cambio, excluye la participación de ambas iglesias: dice que viajó movido por una revelación (κατὰ ἀποκάλυψιν —Gal 2,2) y que conversó exclusivamente con los que eran algo (κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν —ib)⁶³; en concreto, con «Santiago y Cefas y Juan, los que cuentan como columnas» (Gal 2,9).

61. «Puisque sa conversion était un appel à l'apostolat, il allait s'y donner» (LAGRANGE, *in h. l.*). «Ist Paulus im Nabatäerreich wegen seiner Mission aufgefallen, ergäbe dies ein gutes Motiv für seine Verfolgung» (BECKER, *in id.*).

62. «Πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους involves the recognition of the apostleship of the Twelve, and implies that Paul regarded his apostleship and that of the Twelve as of essentially the same character» (BURTON, *in Gal 1,17*). Con un punto de agresividad, pero no desencaminado del todo, BAUR, *Paulus der Apostel Jesu Christi*, Stuttgart 1845, p. 12: «Mit aller Selbstgewissheit seines Standpunkts stellt sich der Apostel dem Petrus gegenüber, so dass Mann gegen Mann, Lehrer gegen Lehrer, ein Evangelium gegen das andere steht, und der Beweis auf welchem der Apostel sich stützt, ist der bestimmte, tatsächliche Erfolg, auf welchen er schon hinweisen kann».

63. LAGRANGE y OEPKE (*in h. l.*) dan sentido inclusivo a la expresión κατ' ἰδίαν; BURTON, MUSSNER, SCHLIER (*in id.*) le dan sentido exclusivo. En favor de éste último

En el v. 4, dice que ni por un momento se sometió (εἵξαμεν τῇ ὑποταγῇ) a los falsos hermanos que querían inspeccionar (κατασκοπήσαι —¿resuena aquí la palabra ἐπισκοπή?) la libertad que tenía en Cristo. Pero no excluye tan claramente que se sometiera a las columnas de la Iglesia. Ciertas frases, incluso, están en la línea de una cierta sumisión:

«Les presenté el evangelio que predico entre los gentiles,... no sea que hubiera corrido o esté corriendo en vano» (v. 2).

«Los que eran algo no añadieron nada» (v. 6);

«... sólo que nos acordáramos de los pobres, cosa que me he preocupado de hacer (ὁ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι)» (v. 10).

Por otra parte, hay un reconocimiento explícito de que el ministerio de Pablo no procede de los apóstoles, sino de Dios:

«Viendo que me ha sido confiado el evangelio de la circuncisión» (v. 7);

«porque [Dios]... ha actuado en mí de cara a los gentiles» (v. 8);

«conociendo la gracia que me ha sido dada...» (v. 9).

Queda, por fin, que el acuerdo a que llegaron toma forma de «comunión» (δεξιὰς ἔδωκαν ... κοινωνίας —v. 10) y no de sumisión. Por eso hablamos de «colegialidad» entre los apóstoles, más que de una sumisión de unos a otros⁶⁴.

V. POR EL CARISMA DE PEDRO

21. No podemos menos que terminar preguntando cómo queda, a la luz de las Cartas de Pablo, la idea de un cierto «carisma especial de Pedro».

sentido, se pueden citar los demás textos del NT en que aparece la expresión: Mt 14,13 par; v. 23; 17,1 par; v. 19; 20,17; 24,3 par; Mc 4,34; Lc 10,23; Hch 23,19. En favor del sentido inclusivo se puede citar la intervención de los «falsos hermanos» (Gal 2,4), a los que Pablo no se sometió «ni por un momento» (v. 5). Es posible incluso que Pablo jugara con la ambigüedad de la expresión.

64. «Paulus hat sich um derer Zustimmung bemüht und ist stolz darauf, sie, wie er meint, ohne Einschränkung gefunden zu haben. Er begibt sich zu ihnen, nicht sie kommen zu ihm; darin liegt unverkennbar eine gewisse Anerkennung der Muttergemeinde und ihrer Führer. Paulus findet sich bei dieser Gelegenheit auch bereit, die von ihm geforderte regelmässige Unterstützung der 'Heiligen' in Jerusalem zuzusagen» (CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt* 36); «Die Einigkeit der Apostel kann nur Einheit im Gehorsam gegenüber dem Evangelium sein, —aber diese Einheit wird

La verdad es que Pedro aparece más bien pasivo a lo largo de las epístolas y que, en campo exegetico, esos escritos han aportado más objeciones al primado de Pedro que argumentos a su favor. Sin embargo, dentro de lo humano, toda comunidad —aún aquellas que más refinadamente evitan el personalismo— suele tener una cumbre unipersonal, más o menos simbólica. No podemos, pues, hablar de vínculos visibles en la Iglesia, evitando esa pregunta.

En el caso de la Iglesia, si esa cumbre se da, Pedro (llamado *Kefas* en 1Cor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Gal 2,9.11.14 y *Petros* en 2,7s) está llamado a detentarla, incluso a la luz de las cartas paulinas. El único que ha podido presentarse como superior a Pedro, a partir de un cierto momento, es Santiago, el «hermano del Señor» (citado en 1Cor 15,7; Gal 1,19; 2,9.12). Tanto Bernabé (1Cor 9,6; Gal 2,1.9.13; cf. Col 4,10), como Juan (Gal 2,9), como cualquiera de los demás apóstoles cuyos nombres ni siquiera se mencionan, aparecen siempre en posición inferior a Pedro. En cuanto al mismo Pablo, está tan clara la fuerza con que afirma su autoridad, como los límites, incluso territoriales, que le asigna.

Con plena conciencia de que esas cuestiones no pasan nunca a ser materia resuelta, recogemos los problemas que el texto de Pablo plantea al primado de Pedro, junto con las observaciones que, a nuestro modo de ver, contribuyen a aclararlos. Esos problemas pueden resumirse en dos puntos:

1) Nadie duda de que, por lo menos en los inicios, Pedro fuera el primero en la lista de los apóstoles. Tanto en 1Cor 15 (resp. vv. 5 y 7) como en Gal 1 (resp. vv. 18 y 19), Pedro pasa delante de Santiago, el hermano del Señor. De todos modos, en Gal 2, Pedro parece haberse convertido en misionero ambulante, a semejanza de Pablo (v. 7s), mientras que Santiago, Obispo-residente de Jerusalén, le precede en la lista de las «columnas» (v. 9: «Santiago y Cefas y Juan»). Debido a esa preeminencia, Santiago podía imponer a Pedro aquel cambio de actitud (v. 12) que provocó el incidente de Antioquía⁶⁵.

zugleich als Ausdruck des Wesens des apostolischen Dienstes verstanden» (ROI.OFF, *Apostolat* 72). Véase también HARNACK, *Entstehung* 20-22; SCHMITHALS, *Paulus und Jakobus* 29-51; WEIZSÄCKER, *Das apostolische Zeitalter*, 146-158. Muy equilibrado, HOLMBERG, *Paul and Power* 17-57: «The distribution of power within Paul and Jerusalem».

65. Todos esos puntos a la vez son defendidos por O. CULLMANN, *Petrus, Jünger, Apostel, Märtyrer*, Zurich 1960, pp. 40-62. En p. 62 resume su tesis: «Der Apostel

2) El contenido real del carisma de Pedro deberá derivarse, más que de acciones concretas de Pedro, del sentido fuerte que demos a su nombre de *Kefas-Pedro*, entendido como «roca» o «fundamento». Pues bien: precisamente en medio de una controversia en la que Pedro está en causa (cf. 1Cor 1,12; 3,22), Pablo niega que hombre alguno pueda ser fundamento de la Iglesia: «No puede ponerse otro fundamento que el que ya está puesto, que es Jesucristo» (3,11)⁶⁶. Más en general: el modo que tiene Pablo de resolver el problema planteado por los distintos partidos (cf. 1,13; 3,4-6; 4,6) no parece el de uno que cree en el Primado. Un «papista» de época posterior hubiera dicho sin dudar: «¡Todos somos de Pedro!»

22. Empecemos con la comparación entre Pedro y Santiago, pero planteándola primero a la luz de 1Cor. Es —probablemente— algo posterior a Gal e indudablemente muy posterior a los hechos referidos en Gal 2. Representa, pues, a falta de referencias posteriores, la última información paulina que poseemos sobre la posición respectiva de los dos apóstoles.

La primera pregunta es: ¿Cómo es que en Corinto se forma un grupo de Cefas y no un grupo de Santiago? En realidad ni uno ni otro habían hecho nada en Corinto: Pablo puede decir que él plantó y Apolo regó (3,6), pero no sabe decir qué hizo Pedro. Si se trataba de un grupo judaizante, podía ver en Santiago al cumplidor estricto de la ley (Pedro, según Gal 2,14, lo era mucho menos) que, además, presidía la iglesia de la ciudad santa. Pero debieron de ver más bien a Santiago como exclusivamente relacionado con «las iglesias de Judea» (con otra «diócesis», según nuestra terminología), mientras que Pedro tenía el prestigio ecuménico de ser aquel que Cristo había designado como Roca⁶⁷.

Petrus in der Zeit nach dem Tode Jesu die Jerusalemer Urgemeinde leitet,... dann Jerusalem verlässt, wo die Leitung an Jakobus übergeht, und... von da an im Auftrag der Urgemeinde und in Abhängigkeit von ihr an der Spitze der judenchristlichen Mission steht».- La obra colectiva *Peter in the New Testament*, Nueva York 1973, muestra una serie de opiniones, con abundante bibliografía.

66. Según M. A. CHEVALIER, *La construction de la communauté sur le fondement du Christ en: Paolo a una Chiesa divisa*, Roma 1980, pp. 109-129, cit. p. 127, «ce serait une protestation contre l'utilisation abusive de la promesse: 'Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon église». A los numerosos autores citados por CHEVALIER, (*ib.*, n.), podemos añadir R. PESCH, *Peter in the mirror of Paul's Letters en: Paul, Apôtre de notre temps*, Roma 1979, pp. 291-309; cit. p. 299: «the claim based on the tradition Mt 16,16-18».

67. «That the Cephas-group in naming Peter wants to gain a special aknow-

En 1Cor 9,5, leemos: «... como los demás apóstoles y los hermanos del Señor y Cefas». No puede tratarse de una progresión descendente, puesto que empieza con un término bastante más general. Habrá que darle sentido de progresión ascendente⁶⁸, a menos que el orden en la frase se considere más o menos irrelevante.

Los primeros versículos de 1Cor 15, en fin, recogen una tradición de la Iglesia primitiva, que Pablo completa, según parece, añadiendo los vv. 6 y 8. Si, con el tiempo, Santiago había ascendido en el «escalafón» eclesial, Pablo hubiera podido dejar señales de ello en el texto. Por ejemplo, escribiendo: «apareció a Pedro y Santiago, así como a los doce y a todos los apóstoles». Sin embargo, parece que haga exactamente lo contrario: introduce el versículo sobre los quinientos (v. 6) entre el versículo sobre Pedro (v. 5) y el versículo sobre Santiago (v. 7). Con ello Santiago queda a un εἶτα (*después*) y dos ἔπειτα (*más adelante*) de Pedro, mientras que Pedro se encuentra en paridad gramatical con los grandes hechos salvíficos: «fue sepultado y resucitó... y apareció a Pedro. Después...» (καὶ ὅτι ἐτάφη, καὶ ὅτι ἐγήγερται... καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾶ, εἶτα... -vv. 4s)⁶⁹.

La conclusión es simplemente: en 1Cor no hay indicios de que Pedro hubiera perdido su posición anterior.

En cuanto a Gal 2, debemos decir que el texto nos parece, en algunos estudios, sobreinterpretado a la luz de Hch 12,17 (entendido como despedida de Pedro)⁷⁰ y de Hch 15 (decantado —diríamos que

ledgment and special authority within the community, is quite clear» (PESCH, *Peter* 298). En cuanto a Santiago, en cambio, cf. SCHMITHALS, *Paulus und Jakobus* 41: «Schwerlich wird ein Glied der urchristlichen Kirche das kollegiale Amt der Jerusalemer Gemeindeleitung für höher als das missionarische Amt der Apostel eingeschätzt haben».

68. Según LIETZMANN, *in h. l.*, se trata de un(a) «aufsteigende Klimax». Sim. PESCH, *Peter* 296: «certainly a climax».

69. De la Carta a los Corintios no se deduce, pues, que Santiago no tuviera un papel relevante en la Comunidad (local) de Jerusalén; se deduce sólo (mejor dicho: hay indicios de) que a Santiago no se le atribuyó un papel especialmente relevante en la Iglesia universal.- Por su parte, las tradiciones evangélicas nos mostrarán también a Santiago como un astro descendente, más que como un astro ascendente (Cf. J. SÁNCHEZ BOSCH, *La Madre y los Hermanos de Jesús en Est Mar* 32 (1969) 93-108).

70. Según CULLMANN, *Petrus* 40s, la despedida de Hch 12,17 es una auténtica abdicación de sus funciones al frente de la Comunidad de Jerusalén y, con ello (según la teoría de HOLL, a que aludíamos en *Iglesias* § 16), de la Iglesia universal.- DIBELUS, en cambio en *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Gotinga 1951, p. 87, n. 1, no ve en el texto más que un «uninteressiertes Legendenabschluss». Lo mismo CONZELMANN, *in h. l.*- Personalmente reconocería al texto una cierta solemnidad, pero de carácter más literario que histórico: antes de empezar aquella parte del Libro en que

con algo de violencia— en favor de Santiago)⁷¹. Si leemos el texto paulino por sí mismo, nos parecerá que, cuando Pablo subió a Jerusalén por segunda vez, encontró las cosas como las había dejado hacía años. Ni se dice que Pedro hubiera abandonado Jerusalén para dedicarse a la vida misionera ni que Santiago hubiera quedado de Obispo-residente en Jerusalén (por más que algo de eso debió de ocurrir en un momento u otro)⁷². Se dice más bien: «que nosotros (es decir: Pablo y Bernabé) fuéramos a los gentiles y ellos (es decir: Santiago y Pedro y Juan) a la circuncisión» (v. 9). En los vv. 7 y 8, ese plural aparece singularizado: en lugar de «nosotros» aparece: «Yo»; en lugar de «ellos» aparece por dos veces: «Pedro». No parece, pues, que Pedro haya perdido la preeminencia⁷³.

Entonces, ¿por qué se nombra, en el v. 9, a Santiago antes que a Pedro? Tratándose de las personas que les dieron la mano, puede ser para subrayar el acuerdo de aquel que parecía (y quizás estuvo) menos inclinado a darlo⁷⁴. Con ello Pablo prepara el episodio si-

dominan los viajes de Pablo (Hch 13-28), Lucas «despide» aquella parte del Libro en que Pedro era el protagonista.- Por otra parte, hay que advertir, con WEIZSÄCKER, *Das apostolische Zeitalter* 604, que «Petrus wenigstens ist schon vorher mehrfach entfernt und andererseits sind in dem Augenblicke, in welchem die Ältesten deutlich in die Apostelgeschichte eingeführt werden, gerade die Apostel neben ihnen».

71. Según CULLMANN, *Petrus* 55s, Santiago preside el Concilio de Jerusalén, por cuanto que habla el último y «dicta» el Decreto correspondiente. Teniendo en cuenta que el tema del Concilio es la admisión de los gentiles en la Iglesia, habrá que convenir más bien que Pedro es quien «dicta» esa admisión por la autoridad que el Espíritu Santo le ha dado para ello (cf. Hch 15,7-9,25, a la luz de c. 10 y c. 11,1-8). Y si de lo literario pasamos a lo histórico, habrá que añadir que las limitaciones aportadas por Santiago no lo fueron en el Concilio de Jerusalén, sino (como apuntábamos en *Iglesias* § 34, nn. 88s) bastante más tarde.

72. Según G. KLEIN, *Galater 2,6-9 und die Geschichte der Jerusalemer Urgemeinde*, en *ZThK* 57 (1960) 275-290; cit. p. 290: «Jene Autoritätsverschiebung von Petrus zu Jakobus war auch zur Zeit des Apostelkonzils' noch längst nicht abgeschlossen». Refiriéndose a esa misma época, escribe ROLOFF, *Apostolat* 147: «Paulus sieht in den Aposteln nicht irgendwelche 'Missionare auf Heimatsurlaub', sondern die massgeblichen Männer in Jerusalem». En cualquier caso, creemos, vale lo dicho por HARNACK, *Entstehung* 25: «Doch ist soviel gewiss, dass zeitweise noch in Jerusalem anwesende Mitglieder des Zwölferkollegiums (Petrus und Johannes) ihre Autorität nicht eingebüsst haben».

73. «Wer um der Anschaulichkeit willen geschichtliche Verhältnisse vereinfacht darstellt, der reduziert sie doch normalerweise nicht auf ihren zweitwichtigsten, sondern auf ihren wichtigsten Exponenten» (KLEIN, *Galater* 286).

74. «Son adhésion, sans être plus importante, était plus caractéristique» (LA GRANGE, in *h. l.*; *sim.* MUSSNER. OEPKE, SCHLIER, in *id.*; también PESCH, *Peter* 301-303). KLEIN, *Galater* 293, advierte la contradicción (o mutua «compensación») entre el clímax de 1Cor 9,5 (cf. n. 68) y el de Gal 2,9.- Algunos autores ven en la anteposición de Santiago una prueba de respeto a la autoridad local, sin menoscabo de la autoridad apostólica de Pedro: «Diese Vorordnung des Jakobus ist ohne Schwierigkeiten und ohne Degradierung des Petrus nur vorstellbar, wenn Petrus

guiente, en que Santiago juega el papel de adversario, mientras que Pedro es el «aliado» que, en un cierto momento, se inclina al campo contrario. En cualquier caso, no podemos dar valor de protocolo a la lista del v. 9, sin ponernos en contradicción con otros indicios, no menos atendibles, de Gal y 1Cor.

En cuanto al incidente de Antioquía (vv. 11-14), ni la sugerencia de Santiago ni la protesta de Pablo pueden considerarse como atentados al primado de Pedro, presupuesto un ambiente de libertad cristiana. La única frase «peligrosa» está al final del v. 12: si φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς significa que Pedro actuó por temor reverencial (φόβος) para con las autoridades cristianas de Jerusalén⁷⁵. *A priori* nos parece excesivo atribuir a Pedro un sentimiento que ningún cristiano, a juzgar por el NT, debe tener para con los pastores de la Iglesia (los temores de 2Cor 7,11.15 son de otro tipo). Por otra parte, tanto Pedro como Santiago pudieron tener temor a las persecuciones judías (τοὺς ἐκ περιτομῆς)⁷⁶. Eso enlaza con el sentido de «ficción» que Pablo subraya —lo dijimos— en los vv. 12s (¿qué temor reverencial es ese que sólo conduce a una ficción?) y está en paralelismo con la situación de Galacia (cf. 6,12: «... con tal de no ser perseguidos»).

Por lo demás, que Pedro vaya (v. 11: ἦλθεν) a Antioquía y, al instante, todo, incluso Bernabé, gire en torno a él; que los cristianos —como dijimos— prefieran renunciar a su libertad gentil a verse privados de la «comunidad de mesa» con Pedro; que a Pablo no se le ocurra resolver el problema en contra de Pedro, sino a través de

normalerweise von Jerusalem abwesend war» (SCHMITHALS, *Paulus und Jakobus* 41; *sim.* ROLOFF, *Apostolat* 68; WEISÄCKER, *Das apostolische Zeitalter* 164s; BURTON, *in h. l.*)- Ir más allá como apuntábamos en n. 70, presupondría un fuerte centralismo por parte de Jerusalén: «Jakobus und die Aeltesten haben die Gemeinde in Jerusalem als die Kirche angesehen, in die alle anderen Ortsgemeinden ausserhalb eingegliedert werden müssen» (G. SASS, *Der Fels der Kirche*, Neukirchen 1957, p. 37), centralismo que no puede apoyarse en ningún texto explícito.

75. Aparte CULLMANN, *Petrus* 47s, sólo C. HOLSTEN, *Zum Evangelium* 362, ve en el texto auténtica sumisión de Pedro a Santiago: «... die macht welche die sendlinge des Jakobus auf den Petrus und die sämtlichen juden der antiochenischen gemeinde ausübten». Otros autores hablan de «miedo» (en sentido de respeto humano) frente a los enviados de Santiago (SASS, *Der Fels* 37) o frente a las comunidades judeo-cristianas en general (BECKER, LAGRANGE, OEPKE, MUSSNER, *in h. l.*). Sin dar una solución concreta, PESCH, *Peter* 308: «That James through his delegates claimed superior authority against Peter, is not proved by Ga 2,12».

76. Hablan, en nuestro sentido, de temor a la persecución por parte de judíos no-cristianos, ROLOFF, *Apostolat* 75, WEISS, *Das Urchristentum* 206, y, con especial énfasis, SCHMITHALS, *Paulus und Jakobus* 54: «Dass Petrus von den Leuten des Jakobus *Furcht* haben konnte ist doch ausgeschlossen».

Pedro... son también indicios del peso que Pedro tenía en toda la cristiandad⁷⁷.

23. Parece, pues, bien fundada la opinión de que Pedro siguió siendo el primero en la lista de los apóstoles. Pero ¿qué sentido concreto podía tener eso de ser el primero entre los primeros?

Pablo, en primer lugar, contribuye a decirnos qué no es el primado de Pedro. Precisamente a la luz de las divisiones en Corinto, en las que Pedro era llamado en causa.

En 1,13, Pablo discute especialmente con sus propios seguidores diciendo que ni murió por ellos ni fueron bautizados en nombre suyo; en 3,5-7, con los suyos y los de Apolo diciendo que ni el que planta ni el que riega son nada, sino sólo Dios, que da el crecimiento; en 3,11 puede ser que discuta con los de Pedro diciendo que sólo Cristo puede ser verdadero fundamento del contacto con Dios. Las tres afirmaciones —diría— se resumen en la de 3,21-23, donde se nombra a los tres: «Todo es vuestro: tanto Pablo como Apolo como Cefas... pero vosotros sois de Cristo y Cristo es de Dios». En otras palabras: en vez de decir: «Yo soy de Pablo,... de Apolo,... de Cefas», tenéis que decir: Pablo, Apolo y Cefas son míos, en cuanto que son «ministros por medio de los cuales habéis creído, cada uno según el don que Dios le ha dado» (3,5).

Respecto de Pablo y Apolo está claro cuál es ese don: «Yo planté, Apolo regó» (v. 6). Respecto de Cefas resulta bastante más difícil de precisar, pero creo que se puede sacar alguna conclusión de la comparación entre los tres. Primero: que el error de los seguidores ha consistido en convertir el *instrumento* en causa principal: como si Pablo hubiera muerto por ellos y les hubiera incorporado a él por el bautismo, como si Pablo y Apolo les hubieran *dado* el crecimiento cuando solo eran instrumentos de él. Segundo: que, en cuanto «ministros» («servidores» —*διάκονοι*), los tres son iguales entre sí e inferiores a sus fieles (3,21). Pero eso no impide en absoluto que

77. De forma harto expresiva, HOLMBERG, *Paul and Power* 34: «Paul who does the right and customary thing could apparently not command a following in his 'own' church! This Cephas could, with infuriating ease, and almost without words, by sheer force of example. The conclusion must be that as regards status and power Paul is indeed the inferior of Cephas». Cf. J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *Pedro en Antioquía, Jefe de toda la Iglesia, según Gal 2,11-14*, en: *Stud. Paul. Cong. Int.* II, Roma 1963, pp. 11-16.

pueda haber una cierta jerarquización en el ministerio. Por ejemplo, Pablo marcará bien las distancias entre su propio ministerio («como sabio arquitecto puse el fundamento» -3,10) y el de los demás, incluido Apolo («cada cual vea cómo sobre-edifica» —ib; cf. también 1Cor 16,12).

De ahí deduciríamos: primero, que Pedro no puede ser fundamento en sentido propio, pero quizás puede serlo en sentido subordinado, instrumental⁷⁸; segundo, que así como hay un cierto orden jerárquico entre el ministerio de Pablo y el de Apolo, también puede haberlo entre el de Pedro y el de Pablo.

24. Si constara que en 1Cor 3,11 Pablo estaba aludiendo a Pedro⁷⁹, podríamos dar por resuelta la cuestión siguiente: ¿Pablo tenía conciencia de que *Kefas-Petros* era un título significativo?

Aun prescindiendo de ese último punto, creo que la respuesta afirmativa tiene todas las probabilidades para quien formule la pregunta desde un punto de vista histórico.

A diferencia de los Evangelios y los Hechos, Pablo no da a Pedro el nombre de Simón, sino que alterna entre el de *Kefas* (8 veces) y el de *Petros* (2 veces), dando por seguro que los lectores sabrán que se trata de la misma persona. Pablo se convirtió en Damasco, nada menos que en la cuna de la lengua aramea: no pudo desconocer que *Kefas* y *Petros* significaban lo mismo y que no eran simples nombres, sino un título que le había sido dado a uno que se llamaba Simón⁸⁰. Lo más probable es, pues, que si Pablo a los tres años de

78. Ese es el sentido, creo, de la expresión: «Vicarius Christi»: una persona a la que se atribuye una función *propia* del Señor (la de ser Roca sobre la que se edifica la Iglesia), pero de forma *subordinada* a El.

79. Cf. *supra*, n. 66.

80. Sobre el sentido de *Kephas-Petros*, parece atendible el art. de J. A. FITZMYER, *Aramaic Kepha' and Peter's name in the New Testament* en: *Text and Interpretation*, Cambridge 1979, pp. 121-132. Coincide sustancialmente, en lo lingüístico, H. CLAVIER, *Petros kai Petra*, en: *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, Berlín 1954, pp. 94-109. También C. F. D. MOULE, *Some Reflection on the 'Stone' Testimonia in relation to the Name Peter*, en *NTS* 2 (1955s) 56-58.- La traducción del nombre al griego parece ser debida a la voluntad de darlo a conocer como título: «Kephas ist ins griechische übersetzt und dabei die ganz neue Namensform Petros geschaffen worden; gewiss doch in der Absicht, um auch den nur griechisch Redenden aus ihrer Sprache heraus verständlich zu machen, welche Bedeutung diesem Manne zukam» (HOLL, *Der Kirchenbegriff* 146). H. FUERST, *Paulus und die Säulen der Jerusalemer Urgemeinde* en: *Stud. Paul. Cong. Int. II*, Roma 1963, pp. 3-10; cit. p. 7, ejemplifica esa voluntad en Gal 2,7s: «die Uebersetzung Petrus begegnet in einem theologischen Kontext... während in den hauptsächlich berichtenden Passagen

su conversión, subió a Jerusalén a ver a *Kefas* (Gal 1,18), lo hiciera con plena conciencia de lo que ese nombre significaba para la comunidad de lengua aramea⁸¹.

En *Iglesia/s* § 20, n. 48, dábamos incluso un paso más: que Pablo debió de conocer la frase de Cristo: «sobre esta piedra edificaré mi Iglesia» (Mt 16,18), puesto que, además de *Kefas-Petros*, habla de iglesia(s) «de Cristo» (Rom 16,23) y de «edificar» o «edificación» en contexto eclesial:

«Tuve como punto de honor evangelizar donde Cristo no había sido nombrado, no sea que edificara sobre fundamento de otros (ἐπ' ἀλλότριον θεμέλιον οἰκοδομῶ)» (Rom 15,20).

«Sois la edificación (οἰκοδομή) de Dios. Como sabio arquitecto puse el fundamento, otro sobre-edifica. Cada cual vea cómo sobre-edifica (ἐποικοδομεῖ). Nadie puede poner un fundamento distinto del que ya está puesto, que es Jesucristo» (1Cor 3,9-11; cf. 12-14).

«La potestad que Cristo me dio para vuestra edificación (οἰκοδομήν) y no para vuestra destrucción» (2Cor 10,8).

«Actuar drásticamente, de acuerdo con la potestad que el Señor me dio, para edificación (οἰκοδομήν) y no para destrucción» (ib 11,10),

o directamente de edificación de la Iglesia:

«El que profetiza edifica la Iglesia» (1Cor 14,4).

«Para que la Iglesia reciba edificación» (v. 5).

«En orden a la edificación de la Iglesia» (v. 12).

El tema de la edificación sigue en Efesios y Colosenses, por más que esas epístolas no mencionen a Pedro:

«Sobre-edificados (ἐποικοδομηθέντες) sobre el fundamento de los apóstoles y los profetas, teniendo como piedra angular (ἀκρογωνιαίου) a Cristo Jesús, en quien todo el edificio (οἰκοδομή), bien conjuntado, crece hasta convertirse en templo santo en el Señor, en el cual vosotros sois co-edificados (συνοικοδομεῖσθε) como habitáculo de Dios en el Espíritu» (Ef 2,20-22).

vorher und nachher das gewöhnliche *Kephas* steht».- Todo ello sería de un masoquismo indecible, si el nombre *Kephas-Petros* correspondiera a una simple broma del Jesús prepascual (según P. LAMPE, *Das Spiel mit dem Petrusnamen*, en *NTS* 25 (1979) 227-245).

81. Según R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Gotinga 1964, pp. 147-151, queda claro que Mt 16,18s forma una unidad compacta, en la cual se acumulan los elementos judeo-aramaicós. LAMPE, *Das Spiel* 242-245, excluye el origen arameico de Mt 16,18 sin mencionar uno sólo de dichos elementos.

«Que Cristo habite en vuestros corazones por la fe, enraizados y fundamentados (τεθεμελιωμένοι) en el amor» (3,17).

«Para la perfección de los santos, para la obra del ministerio, para la edificación (οἰκοδομήν) del cuerpo de Cristo» (4,12).

«Realice el crecimiento, en orden a su edificación (οἰκοδομήν) en la caridad» (v. 16).

«Si permanecéis en la fe, fundamentados (τεθεμελιωμένοι) y firmes, sin desplazaros (μη μετακινούμενοι) de la esperanza del evangelio... del que yo Pablo he sido ministro» (Col 1,23),

«arraigados y sobre-edificados (ἐποικοδομούμενοι) en él [Cristo] y fuertes en la fe, tal como se os enseñó» (Col 2,7).

Dentro del método de la historia de las tradiciones, se entenderá fácilmente que esos textos hacen referencia a la pequeña parábola del hombre que «edificó su casa sobre la piedra» (ὠκοδόμησεν — Mt 7,24; cf. v. 25: τεθεμελίωτο; sim. Lc 6,48) y a las palabras: «sobre esta piedra edificaré mi Iglesia» (Mt 16,18). En cualquier caso, me parece impensable que pueda hablarse tanto de la Iglesia en términos de edificación y pensar luego que *Kefas-Petros* no tiene nada que ver con esa edificación.

Confirmamos con otros dos textos que la Piedra *propriamente* es Cristo:

«He aquí que coloco en Sión un bloque de tropiezo y una piedra (*petran*) de escándalo. Todo el que crea en él, no será confundido» (Rom 9,33).

«Bebían de la piedra espiritual que les iba siguiendo. Y la piedra (*petra*) era Cristo» (1Cor 10,4).

Si Pedro es también Piedra, sobre la que se edifica la Iglesia, lo puede ser sólo como transparencia de Cristo. Una transparencia parecida a la que Pablo se atribuye cuando dice: «Yo os engendré» (1Cor 4,15) o habla de sus dolores de parto «hasta que Cristo sea formado en vosotros» (Gal 4,19). Pablo no suele presentarse como fundamento de la Iglesia, sino como edificador (cf. esp. 1Cor 3,10; 2Cor 10,8; 11,10). Pero, en Rom 15,20 parece que se coloca de la parte del fundamento: pues «no edificar sobre fundamento ajeno» (ἐπ' ἄλλότριον θεμέλιον) equivale a «edificar sobre fundamento propio». En Ef 2,20, en fin, esa colocación es clarísima: «edificados sobre el fundamento de los apóstoles y los profetas»⁸².

82. Esa misma función sustentadora se atribuye a las «columnas» (στύλοι) de Gal 1,9, entre las cuales figura Pedro. Según hemos visto en § 4, n. 13, la Iglesia (o Timoteo) es llamada «columna y fundamento de la verdad».

Ese «estar sobre-edificado» (ἐποικοδομεῖν —1Cor 3,10.12.14; Ef 2,20; Col 2,7) y «no moverse» (cf. Col 1,23, donde τεθεμελιωμένοι atrae μὴ μετακινούμενοι) creo que nos da el punto de referencia exacta para saber cuál es la función del fundamento⁸³. El título de «fundamento», pues, más que un encargo a Pedro sobre lo que tiene que hacer es un encargo a los demás sobre dónde tienen que estar: tienen que estar con Pedro, por lo menos en el sentido de mantener la comunión con él; porque, en cuanto se rompe con Pedro, se ha roto con Cristo⁸⁴.

Por eso me pareció importante (cf. *Iglesia/s* § 33) dejar sentado que Pablo no rompió con Pedro con ocasión del incidente de Antioquía. No levantó a la Iglesia contra Pedro, sino que fue a él y lo invitó a ser más él mismo: «Tú, que eres judío, vives como gentil y no como judío, ¿cómo ahora obligas a judaizarse a los gentiles?» (Gal 2,14). Y Pedro fue más él mismo, y la Iglesia fue más ella misma.

83. Bastantes exegetas entienden que la función «fundante» de Pedro termina en el hecho de haber sido el primero en convocar la Iglesia, después de su visión de Cristo Resucitado (cf. CULLMANN, *Petrus* 246-255). El texto de Mt 16,18s parece más bien interpretar la Piedra como un punto en el que los demás encuentran consistencia frente a los ataques del enemigo y relaciona esa consistencia frente a los ataques del enemigo y relaciona esa consistencia con unas llaves, un atar y desatar, por los que quien esté con Pedro entrará en el Reino de los Cielos: «Petrus, durch seine Entscheidung, die Gott anerkennen wird, den Zugang zur Gottesherrschaft gestattet oder untersagt, indem er den Zugang zur ekklesia (ἐπὶ τῆς γῆς) gestattet oder untersagt» (KÜMMEL, *Kirchenbegriff* 22). Pablo, por una parte, parece presuponer el texto de Mt 16,18; por otra parte relaciona íntimamente los conceptos de «fundamento» y «sobre-edificar» (añádase 1Cor 3,11s: θεμέλιον ἐποικοδομεῖν a los ya citados), poniendo así las bases de la interpretación apuntada.

84. La tradición subsiguiente añadirá dos nuevos elementos en el ejercicio del Carisma de Pedro: su transmisión a unos sucesores y el paso de una concepción pasiva (Pedro como punto de referencia de la comunión eclesial) a una concepción activa del Primado, como gobierno efectivo de la Iglesia universal. Podemos anotar que, según los evangelios, la función de Pedro no es meramente pasiva (cf. Mt 16,19; Lc 22,31; Jn 21,15-17), puesto que para ser punto de referencia en cuestiones de fe, es necesario, por lo menos, expresar aquella fe. Por otra parte, Pedro, como personaje histórico que murió sin (posiblemente) dejarnos un solo escrito, no puede ser punto de referencia eficaz (como lo fue en tiempos de Gal cc. 1 y 2) para las cuestiones que la historia irá planteando: por eso la Iglesia católica cree que Pedro ejerce aquella función a través de sus sucesores, los obispos de Roma. Esa función se ha ido ejerciendo de modos muy diversos a lo largo de los siglos, pero su esencia la ha constituido siempre el encargo de «confirmar a los hermanos» en aquellas cosas que atañen a la fe y a la unidad de la Iglesia. El Nuevo Testamento apenas habla de Sucesión apostólica (Cf. J. SANCHEZ BOSCH, *Sucesión apostólica según el NT*, en *DailEcum* 11 (1976) 155-174), no habla ciertamente de un Sucesor de Pedro, pero, curiosamente observamos en él una «Aufwertung der Petrusgestalt und des Petrusdienstes nach dem Tod des Petrus» (F. MUSSNER, *Petrus und Paulus - Polen der Einheit*, Freiburg 1976, pp. 9-75).

De ahí que, aun al cabo de algunos años, Pablo sigue contando con Pedro, como con alguien que Cristo le ha puesto al alcance de la mano: «Todo es vuestro: sea Pablo, sea Apolo, sea Cefas» (1Cor 3,21s).

VI. CONCLUSIONES

25. A lo largo de los dos artículos (a ambos se refieren estas conclusiones), hemos recorrido los textos más importantes para el conocimiento de la Iglesia primitiva. De ellos tienen que salir indicaciones válidas para la Iglesia de nuestros días.

Con plena conciencia de lo parcial que es cualquier visión exegética y de lo difícil que es medir realidades del s. XX con realidades de hace casi dos mil años, expongo brevemente las reflexiones que me suscita la comparación de ambas organizaciones eclesiales.

a) *En cuanto a la Iglesia doméstica.*

Desde el principio, desde antes de Pentecostés, la Iglesia fue demasiado grande como para realizar de forma ideal una comunidad de vida. De ahí que, entonces y ahora, hayan sido necesarias las agrupaciones eclesiales menores (hoy día: desde la comunidad religiosa hasta la más informal agrupación de cristianos), en las que la Palabra de Dios sea asimilada de modo comunitario y personalizado.

El hecho que esas comunidades puedan federarse a nivel supra-local (llegando, hoy día, a formar auténticas «potencias» ecuménicas) no las dispensa —creemos— de aquel tipo de universalidad que es propio de la iglesia local: formamos un solo cuerpo todos los que estamos unidos a Cristo y eso tiene que demostrarse en la unión *real* de todos aquellos que le pertenecen, aunque hayan sido formados de manera distinta en grupos eclesiales distintos. En la unión con aquellos que viven cerca de nosotros demostramos nuestra unión con todos los cristianos del mundo.

b) *En cuanto a la iglesia local.*

Para Pablo el único principio que divide la «Iglesia de Dios» total en «iglesias de Dios» parciales es la distancia geográfica (la posibilidad práctica de reunirse), nunca la distancia moral o espiritual:

todos aquellos que *pueden* celebrar juntos, deben celebrar juntos.

Al oponerse vigorosamente a la desmembración de la Iglesia de Antioquía y al no aceptar una desmembración de la de Corinto («¿Está dividido Cristo?»), Pablo postulaba una sola Eucaristía para cada lugar donde vivían cristianos.

Tanto la multiplicidad de Parroquias en una misma ciudad, como la multiplicidad de celebraciones en una misma Parroquia, como la celebración de la Eucaristía en ámbitos no parroquiales, sobrepasan la aplicación literal de dicho principio. De todos modos, no creo que podamos sentirnos dispensados de cumplir con su espíritu, el cual, entre otras cosas, invitaría a todos los grupos eclesiales (espontáneos o institucionalizados) a poner sus capacidades al servicio de la iglesia local e invitaría también a todas las Parroquias de una misma ciudad a coordinar al máximo sus actividades, a suprimir toda Eucaristía innecesaria los domingos y —ni que sea en forma de símbolo alguna vez al año— a celebrar en común la Eucaristía.

Por otra parte, existen comunidades locales (a veces, de varios centenares de personas y bien lejanas de la comunidad más próxima) que actualmente se ven privadas incluso de la misa dominical. Esas comunidades deberán desarrollar al máximo los ministerios laicales (asistencia, catequesis, agrupaciones eclesiales menores); deberán contar, evidentemente, con el ministerio de los diáconos (que prediquen, bauticen, asistan a matrimonios, distribuyan la Eucaristía). Pero seguirá siendo verdad que, cuanto más *son* una comunidad cristiana, más tienen un derecho radical a contar con una Eucaristía propia, en plena comunión con la Iglesia universal.

Problema teológico todavía mayor es la existencia en una misma ciudad de Eucaristías incompatibles, excomulgadas entre sí (las distintas confesiones cristianas). Aparte las excepciones, que pueden variar de un momento a otro, no creo que la solución al problema pueda ser un decreto de «intercomunión» en el signo eucarístico, sin preocuparse de la «comunión» profunda (en la fe y en el amor) que la Eucaristía postula. El problema, en realidad, no es que el escándalo sea visible (a través de las Eucaristías separadas), el problema es que el escándalo exista.

c) *En cuanto a la iglesia diocesana*

La unidad supra-local, llamada Diócesis, existe de forma clara en nuestra Iglesia, comprendiendo a veces varios centenares de Parro-

quias (Pablo, con tener un territorio mucho más extenso, no debió de llegar a la docena). Quizás los límites de las diócesis deberían reducirse, en orden a que el obispo pudiera tener un cuidado real de todas sus Iglesias. En las figuras de Timoteo y Tito, según nos las presentan las Cartas Pastorales, se describe una de las tareas más específicas del obispo: la de ir por las distintas ciudades, distribuyendo los encargos correspondientes a aquellos que pueden «trabajar» en cada iglesia local.

Pero los obispos, como sucesores de los Apóstoles, no son la única instancia supra-local que trabaja por la unidad de la Iglesia. Pablo contó con colaboradores que se desplazaban de un lugar a otro, continuando la obra del Apóstol; además de los Apóstoles, dice que Dios suscita profetas y maestros al servicio de toda la Iglesia. Creo que la figura del sacerdote, formado en contacto con toda la tradición de la Iglesia y entregado de por vida al ministerio, le capacita especialmente para la misión de reconducir las iglesias locales (sea en forma de párroco propio, de párroco visitador o en cualquier otra forma) a la unidad de la Iglesia que Cristo ha querido.

d) *En cuanto a la Iglesia universal*

La unidad de la Iglesia no es fundamentalmente una unidad de régimen, sino una unidad en los sacramentos, en la fe y en el amor, que traspasa todas las barreras geográficas o culturales posibles. Por eso todo cristiano es de algún modo responsable de toda la Iglesia universal. Por la oración, por el intercambio de informaciones, por los desplazamientos eclesialmente vivos de los ministros y de los fieles, la Iglesia tiene que ser un cuerpo bien trabado con multitud de junturas y ligamentos.

De todos modos, sigue siendo decisiva la unión que resulta de la comunicación profunda entre obispos y de los obispos con el Sucesor de Pedro.

Si según apuntábamos, el número de diócesis se multiplicara (pongamos) por cuatro o cinco, se haría todavía más difícil una comunicación profunda de cada uno de los obispos con aquél que, además, es Obispo de Roma. Ello hará más necesaria la comunicación de los obispos entre sí y de bloques de obispos (llámense provincias, conferencias o «metropolitados») con el Sucesor de Pe-

dro, de modo que la unidad de la Iglesia no sea nunca el resultado de una mera operación burocrática.

Jorge SÁNCHEZ BOSCH
Córcega, 530, 1.º
BARCELONA-25

Summary

As a continuation to RCaT VIII/I (1983) 1-42, the paper discusses the universal implications of the word «ekklêsia» in 14 texts found in the Letters bearing Paul's name. The Universal Church is the body of Christ, because baptism and eucharist unite every faithful and every community to the One Lord. Visible unity must be maintained among different communities (local or regional), in things concerning the one Gospel (later letters will say: «One faith» or «One doctrine»), and in mutual love which is primarily due to the members of the Church. As a service to the unity of faith and love, some of the ministries of the Church have a supra-local sphere (area-territory) of action. So it is with the teachers, the prophets and in a special way with the apostles. The paper ends with a discussion about Peter's role within the Universal Church.