



 **Caritas
Española**

Editores

San Bernardo, 99 bis - 28015 MADRID
Teléfono 914 441 000 - Fax 915 934 882
publicaciones@caritas.es
www.caritas.es

ISBN 978-84-8440-418-7



9



Enero-Marzo 2009 / n.º 129

Corintios XIII

SAN PABLO, TESTIGO DE LA CARIDAD

Enero-Marzo 2009 / n.º 129

SAN PABLO, TESTIGO DE LA CARIDAD

Revista de teología y pastoral de la caridad

Corintios XIII

Corintios XIII

Revista de teología y pastoral de la caridad

129

Enero-Marzo, 2009

Director: Ángel Galindo García

Consejero Delegado: Vicente Altaba Gargallo

Coordinador: Juan Antonio García-Almonacid

Edición: *Cáritas Española*. Editores

San Bernardo, 99 bis

28015 Madrid

Tel. 914 441 000 – Fax 915 934 882

publicaciones@caritas.es

suscripciones.ssgg@caritas.es

www.caritas.es

Tel: Suscripción: 914 441 036

Dirección-Redacción: 914 441 019

Fax: 915 934 882

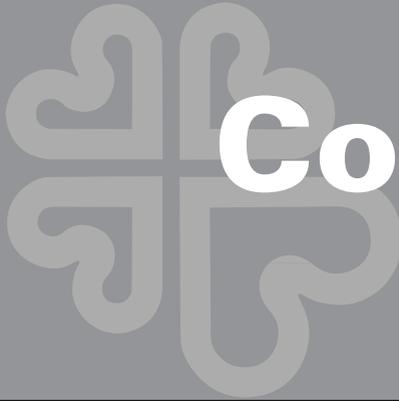
Suscripciones 2009:

España: 31,35 euros.

Europa: 43 euros.

América: 70 dólares.

Precio unitario: 12,50 euros.



Corintios XIII

Revista de teología y pastoral de la caridad

SAN PABLO, TESTIGO DE LA CARIDAD

Enero-Marzo 2009 / n.º 129

Los artículos publicados en la Revista Corintios XIII no pueden ser reproducidos total ni parcialmente sin citar su procedencia.

La Revista Corintios XIII no se identifica necesariamente con los juicios de los autores que colaboran en ella.

Director: Ángel Galindo García

Consejero Delegado: Vicente Altba Gargallo

Coordinador: Juan Antonio García-Almonacid

Consejo redacción: Jose Bullón Hernández
Fernando García Cadiñanos
Juan Manuel Díaz Sánchez
Fernando Fuentes Alcántara
Santiago Madrigal Terrazas
Agustín Domingo Moratalla
Miguel Anxo Pena
Victor Renes Ayala
Santiago Soro Roca

Consejo asesor: Emmo. Óscar Andrés Rodríguez Maradiaga. Cardenal Arzobispo de Tegucigalpa y Presidente de Caritas Internationalis.
Emmo. Agustín García Gasco Vicente. Cardenal Arzobispo de Valencia.
Excmo. Mons. Elías Yanes. Emérito de Zaragoza.
Excmo. Mons. Fernando Sebastián. Obispo, Presidente Fundación Pablo VI.
Excmo. Mons. Vicente Jiménez. Obispo de Santander, Miembro de la CEPS.
SER Mons. Giampaolo Grepaldi. Secretario Consejo Pontificio Iustitia et Pax.
D. Sebastián Alós. Delegado Episcopal de Cáritas Diocesana de Valencia.
D. Eloy Bueno. Profesor, Facultad de Burgos.
D.^a Begoña de Burgos López. Presidenta de Manos Unidas.
D.^a Isabel Cuenca. Presidenta Nacional de Justicia y Paz.
D. José Román Flecha. Director del Instituto de Estudios Europeos y Derechos Humanos.
D. Luis González Carvajal. Profesor, Universidad Comillas.
D. Aldo Giordano. Secretario de las Conferencias Episcopales Europeas.
D. Pedro Jaramillo Rivas. Misionero en Guatemala.
D. Carlos Marcilla Gutiérrez. Director Departamento Misión y Cooperación CONFER.
D. Don Manuel Pizarro. Vicepresidente de la Bolsa de Madrid.
D. Segundo Pérez. Catedrático Instituto Teológico de Galicia.
D. José Luis Segovia. Profesor Instituto de Pastoral de Madrid.
D. Manuel Gómez. Director de IMDOSOC, México, DF.

Redaccion de la Revista: San Bernardo, 99 bis 28015 Madrid Tel. 914 441 000/019 – Fax 915 934 882
publicaciones@caritas.es

© **Cáritas Española. Editores**

ISSN: 0210-1858

ISBN: 978-84-8440-418-7

Depósito Legal: M. 7.206-1977

Preimpresión e impresión: Gráficas Arias Montano, S.A. • 28935 Móstoles Madrid

Corintios XIII

Índice

Presentación. Ángel Galindo García	5
1. Pablo, impulsor de la fraternidad. Juan Miguel Díaz Rodelas	12
2. Ministerio y carismas en las cartas de Pablo. Jordi Sánchez Bosch	24
3. Cena del Señor, amor fraterno y unidad de la Iglesia (1Cor 10,14-22; 11,17-34). Tomás Otero Lázaro	57
4. El amor, camino ideal: 1Cor 12, 31b-14, 1a. José Fernández Lago	79
5. La «riqueza de la pobreza» (2Cor 8): la solidaridad como condición y fruto del Evangelio. Carlos Gil Arbiol	101

6. Sustento del apóstol y responsabilidad comunitaria. A propósito de I Cor 9. Jacinto Núñez Regodón	123
7. Entre la evergesía y la limosna. La idea de beneficencia en el mundo grecorromano y el judaísmo helenístico. Enrique Mena Salas	145
Grandes testigos de la caridad	
8. José María Rubio. Testigo de la caridad en el Madrid de los años veinte. Pedro Miguel Lamet, SJ	171

Presentación

El lector de CORINTIOS XIII puede observar que este volumen aparece con un nuevo formato y una nueva portada. Es posible que a los suscriptores se les obligue a reestructurar las estanterías de su biblioteca, pero esperamos que este pequeño esfuerzo sea en beneficio suyo. La nueva imagen de la revista quiere hacerse más atractiva en la lectura, en la distribución de los apartados, en el estilo de letra. Deseamos haber acertado. De todos modos, los lectores tienen la última palabra. El buen contenido que queremos ofrecer necesita un excelente continente para ser asumido.

Según esto, CORINTIOS XIII quiere seguir siendo una revista que refleje una teología de la caridad vivida al estilo del mensaje de la Carta a los Corintios. Si hace unos meses cambió la imagen de la contraportada, hoy quiere presentar una portada nueva con un formato interior distinto al anterior:

Queremos abrir los volúmenes de esta revista pasando por una puerta-portada que nos atraiga por su sencillez, color y manejo. No ha de pesar mucho y su lectura tampoco quiere ser «pesada», de manera que se pueda ojear con facilidad (mirar con los ojos) y hojear sin costes (pasar hojas). Se mantiene el color «logotípico» de la institución Cáritas Española y se subrayan los epígrafes de cada capítulo.

Si bien es cierto que los formatos anteriores respondían a lectores propios de su época, los interesados actuales en beber de su contenido aceptarán que su revista CORINTIOS XIII esté encima de su mesa de descanso pidiéndoles a gritos que desean que sus páginas estén abiertas: para ello tanto el formato como la portada quieren favorecer su lectura.

En cuanto al contenido de este número, la celebración del milenario de San Pablo no podía pasar desaparcibida en el recuerdo y homenaje de una revista que recibe su nombre de una de sus grandes cartas, y dentro de ella, de uno de sus capítulos más señeros que se acercan a la esencia de la caridad: CORINTIOS XIII.

Para ello, hemos buscado un grupo de especialistas, exégetas y biblistas de los más conocidos dentro de los estudiosos de la Sagrada Escritura y, en concreto, de San Pablo. Pertenecen a una diversidad de facultades y centros teológicos diseminados por toda España: van desde Cataluña hasta Santiago, pasando por Burgos, Salamanca, Bilbao, Valencia, Cuenca, etc. A todos ellos, gracias por su colaboración.

Como es sabido, San Pablo nos sitúa en el corazón de la naciente Iglesia, donde confluyen varias arterias eclesiológicas cuya influencia en la historia de la Iglesia ha sido notoria. La savia del pensamiento paulino corre por las venas de la Iglesia a través de experiencia de fraternidad, compartición de carismas, centralidad de la Cena del Señor, el ideal de la caridad, la solidaridad, la responsabilidad comunitaria dentro de un mundo grecoromano donde la limosna no se alejaba de la evergesía.

Comenzamos con la aportación del profesor de la Facultad de Teología de Valencia don Juan Miguel Díaz Rodelas, que lleva por título «Pablo, impulsor de la fraternidad». Según el autor, la reflexión de Pablo sobre las exigencias de la fraternidad se concentra en varios textos donde aborda expresamente la dimensión comunitaria de la vida cristiana. Entre ellos sobresalen I Cor 12,12s, donde considera a la Iglesia como «cuerpo de Cristo», y otros textos de la misma I Cor. En ellos centra su reflexión sobre la fraternidad en los escritos paulinos, subrayando dos dimensiones: la raíz de la fraternidad: somos un cuerpo, y expresiones necesarias de la fraternidad, entre las que señala la fraternidad intracomunitaria y la fraternidad intereclesial.

A continuación encontramos el texto de Jordi Sánchez Bosch, con el título «Ministerios y carismas en las cartas de Pablo». El autor se centra en dos

de los conceptos más significativos que aparecen en Pablo: ministerio y servicio (*diakonia* y *kharisma*). Lo malo es, dice él, que ni siquiera en Pablo encontramos una correspondencia exacta entre los términos y lo que nosotros acostumbramos a entender: diríamos que el apóstol se encuentra a mitad de camino en la fijación teológica de dichos términos: sin duda tiene sentido hablar de ministerios y carismas en las cartas de Pablo, pero no podemos perder de vista el análisis crítico de cada término en cada contexto.

Habla de ello a la luz de las distintas cartas de Pablo, poniendo por delante los capítulos 12 y 14 de la Primera Carta a los Corintios, pero entendiendo que de todo el epistolario sale una doctrina, no sólo coherente, sino también útil para la Iglesia de nuestros días. Para ello, divide su aportación en tres capítulos: «La aportación de 1 Cor 12 y 14», «Ministerios según San Pablo» y «Los carismas según San Pablo». Dentro del apartado segundo se detiene en presentar: «Del “servicio” al “ministerio”», «El ministerio apostólico», «Otros ministerios» y «El diaconado, como ministerio específico», El tercer apartado se concentra en «La Profecía», «El don de lenguas» y «Los milagros»:

«Cena del Señor, amor fraterno y unidad de la Iglesia (1 Cor 10,14-22; 11,17-34)» es la aportación de don Tomás Otero Lázaro, profesor de la Facultad de Teología del Norte de España, Sede de Burgos. El autor señala dos lugares en los que se habla de la Cena del Señor en las cartas paulinas. Significativamente, en los dos lugares el motivo para hablar de la «Cena del Señor» —este es el nombre que da a la celebración eucarística en 11,20— tiene que ver con las relaciones entre los creyentes y la unidad de la Iglesia, y, en último término, con el amor; que es el criterio supremo que debe guiar su comportamiento en relación con los demás. La conexión entre eucaristía, unidad de la Iglesia y caridad fraterna aparece con claridad tanto en el pasaje donde Pablo, criticando el modo en que los corintios celebran la Cena del Señor (11,17-34), reflexiona directamente sobre el verdadero significado de esta celebración como en el argumento de 10,14-22, en el que recurre también al significado de la comunión eucarística para fundamentar su enseñanza sobre la cuestión de las carnes sacrificadas a los ídolos.

Divide su trabajo en tres partes: «Un mismo pan, un solo cuerpo (1 Cor 10,14-22)», «Recibí del Señor lo que os transmití (1 Cor 11,17-34)» y «La eucaristía, fuente de unidad y de amor». El segundo apartado está centrado en la reflexión que gira en torno a «La celebración de la Cena del Señor en Corintio (1 Cor 11, 17-22)», «La tradición sobre la Cena del Señor (11, 23-25)», «Comentario sobre el significado de la tradición (1 Cor 11, 26-27)» y «Aplicación y exhortación (1 Cor 11, 28-34)».

El profesor numerario del Instituto Teológico de Santiago de Compostela, Centro Integrado en la Facultad de Teología de Salamanca, don José Fernández Lago nos ofrece un trabajo con el título «El amor, camino ideal: 1 Cor 12, 31b-14, 1ª». El autor nos presenta el amor como el camino ideal cristiano según la Primera Carta a los Corintios. El término aparece en las sociedades de la época de Pablo, pero, según él, además del testimonio de los Sinópticos, de la Carta de Judas y de los escritos joánicos, que aluden repetidamente al amor; hay en el Nuevo Testamento, entre otras, una unidad literaria sobre el amor en la que se indican diversas cualidades del verdadero amor: De ese modo podremos distinguir el amor de otras realidades que intentan aparecer como cercanas pero que son distintas de él. Se trata de un texto de San Pablo en su Primera Carta a los Corintios: 1 Cor 12, 31b-14, 1ª.

El artículo está dividido en seis apartados, con insistencia en alguno de ellos: (1) «Estructura del texto y del contexto en que se enmarca: 1 Cor 12, 1-1 Cor 14, 40». (2) «El buen camino hacia Dios (1 Cor 12, 31b)». En este apartado insiste en «El camino del pueblo elegido», «El “camino” de los cristianos», «Quién nos enseña el camino». (3) «Sin amor, no soy nada (1 Cor 13, 1-13)», («El texto de 1 Cor 13, 1-3», «El texto de 1 Cor 13, 4-7», «El texto de 1 Cor 13, 8-13», «El texto de 1 Cor 14, 1ª: “Perseguid el amor”»). (4) «El amor en los escritos paulinos». (5) «El amor de Pablo a los corintios». Y (6) «Conclusión: el camino del cristiano».

«“La riqueza de la pobreza” (2 Cor 8): la solidaridad como condición y fruto del Evangelio» es el título que nos ofrece don Carlos Gil Arbiol, profesor de la Universidad de Deusto (Bilbao). El autor hace un comentario del conocido texto de los hechos de los apóstoles: ⁴²«Se mantenían constantes en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones. ⁴³El temor se apoderaba de todos, pues los apóstoles realizaban muchos prodigios y señales. ⁴⁴Todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común; ⁴⁵vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos, según la necesidad de cada uno...». Según el autor, en esta presentación ideal de los primeros seguidores de Jesús destaca la idea final: tenían todo en común, vendían sus posesiones y repartían todo entre todos... Se percibe que es una idea preferida de Lucas porque la repite un poco más adelante (Hch 4,32: «nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo era en común entre ellos»), como había hecho a lo largo del Evangelio (cf. Lc 6,24; 14,12; 16,1ss; 16,19ss; 18,25; 19,2ss; etc.). Aunque los exegetas digan que se trata de textos elaborados por Lucas para exhortar y orientar a su comunidad y que no reflejan necesariamente la historia, no cabe duda

de que reflejan algo de ella. ¿No fue ese, precisamente, uno de los signos más característicos y llamativos del modo de vivir Jesús y sus discípulos en Galilea?

Para desarrollar su reflexión, divide su aportación en dos partes: «Jesús de Nazaret: la solidaridad como condición del Evangelio», y «Pablo: la solidaridad como fruto del Evangelio». Este último apartado se profundiza en «Acordarse de los pobres» (Gal 2,10), «La riqueza de la pobreza» (2Cor 8,9), «Cada uno lo que haya ahorrado» (1Cor 16,2; Flp 4), «Dios mismo os ha instruido sobre el amor mutuo» (1Tes 4,10), «Que el socorro sea recibido» (Rom 15,31) en el apartado «Conclusión» se puede ver que la solidaridad es la traducción secular de la salvación descubierta en la cruz de Jesús.

El profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca don Jacinto Núñez Regodón escribe sobre «El sustento del apóstol y responsabilidad comunitaria a propósito de 1Cor 9». Nos dice que el presente trabajo se ocupa del conjunto de textos sobre el tema señalado, tratando de ver el contexto inmediato de cada uno de ellos y de establecer las relaciones entre unos y otros que puedan dar explicación de los mismos.

Se ocupa, en primer lugar, del texto de 1Cor 9. Se trata de un texto singular; pues el apóstol se emplea a fondo en defender su derecho a ser sustentado por la comunidad, pero no para reclamarlo *de facto*, sino para todo lo contrario: dejar claro que no ha hecho uso de ese derecho. En segundo lugar, estudia el texto de Flp 4,10-20, buscando sobre todo el sentido que Pablo da al socorro de los filipenses. Ese sentido puede, además, ayudar a comprender Gal 6,6, otro texto en el que se contempla la responsabilidad de la comunidad en el sustento de sus líderes.

Los distribuye en dos bloques, según se trate de textos en los que Pablo acepta o rechaza la ayuda material de las comunidades: «1Cor 9: derecho de sustento y renuncia», y «Flp 4,10-20: las ayudas al apóstol». Con carácter general, según el autor, podría decirse que Pablo sabe ajustar el nivel de los principios y el de su aplicación concreta. En el nivel de los principios, el apóstol conoce bien, en primer lugar, su derecho de sustento, pero también es consciente de la oportunidad, llegado el caso, de renunciar a ese derecho en bien precisamente de su libertad al servicio de la evangelización. Ese es el caso de Corinto. Al mismo tiempo, Pablo conoce bien la alta significación religiosa que tiene el que las comunidades compartan sus bienes con aquellos que los

acompañan en el camino de la fe. Es el caso de la ayuda de Filipos. Los ejemplos de Corinto y de Filipos, respectivamente, son una buena prueba de cómo ha hecho Pablo, en cada caso, la aplicación de uno u otro principio.

«Entre la evergesía y la limosna. La idea de beneficencia en el mundo grecorromano y el judaísmo helenístico» es el título que da a su colaboración don Enrique Mena Salas, profesor del Seminario C. San Julián (Cuenca). Desde lo escrito sobre el tema en aquella época el autor se pregunta: ¿hasta dónde llega la vinculación con el hombre y con lo que él llamaría humano?; ¿cuál sería, en la práctica, el trato con los más desfavorecidos?; ¿sería capaz de transgredir el orden social o, más bien, con esta postura paternalista, fomentarlo?; ¿no parece un planteamiento venido de arriba hacia abajo?; ¿no es cierto que el límite de dicha bondad es la misericordia, que era, según los estoicos, un vicio? La respuesta y el planteamiento bíblico, como se ve en esta aportación, es desde su origen transgresor del orden de patronazgo de la época, pues el israelita es un antiguo esclavo, no un sabio ni un *princeps*, y Dios, el único garante de su libertad y de su rescate. Es decir, el único y verdadero patrón.

Lo expone en dos partes con una conclusión: «Noción general de *pobre y pobreza* en el Mediterráneo antiguo», en la que afirma que la categoría social de *pobre y pobreza*, según aparece en el mundo antiguo, es de una notable complejidad, cuyo estudio no es el objeto de este artículo, aunque ha sido tratado desde diversos perfiles en varias monografías. Sin embargo, un acercamiento a las diversas actitudes que se podrían calificar de beneficencia, usadas en el mundo grecorromano, le lleva al autor a describir brevemente quiénes pudieron ser los destinatarios de dichas obras y cuáles fueron las condiciones sociales en que estos se movían.

Y, en tercer lugar, «La beneficencia en el judaísmo helenístico». A lo largo del presente artículo han ido apareciendo, en paralelo a las actitudes grecorromanas, los planteamientos propios del judaísmo sobre la pobreza, el extranjero o los comportamientos diversos de los evergetas. Para concluir, sintetiza el punto de vista bíblico y del judaísmo helenístico sobre el tema de la beneficencia. De este modo, el que intente adentrarse en el mundo paulino y, en general, del cristianismo primitivo podrá contar con una panorámica de su contexto más próximo.

En *Grandes Testigos de la Caridad*, «JOSÉ MARÍA RUBIO. Testigo de la caridad en el Madrid de los años veinte», don Pedro Miguel Lamet, SJ, nos

presenta como sencillo y profundo al mismo tiempo, de temperamento retraído, serio y hasta tímido, a José María Rubio, además del sobrenombre de «apóstol de Madrid», como lo calificó el obispo Loepoldo Eijo Garay, puede atribuirse el de un testigo de la caridad en el Madrid de los años veinte, e identificarse con su famosa máxima: «Hacer lo que Dios quiere y querer lo que Dios hace».

Su aportación está expuesta en torno a los ejes siguientes: «Un cura de todos», «Jesuita por voluntad de Dios», «Magnetismo sobrenatural», «Fama de Santo», «Amigo de los más pobres» y «Ahora me voy», para concluir con las fechas más significativas de su vida.

Con este número, por tanto, desde esta revista de Cáritas Española, queremos hacer un homenaje a San Pablo y a sus escritos. En concreto, como el lector ha podido observar, hacemos honor a la caridad. La fe y la esperanza son virtudes teologales que cobran su esplendor desde el horizonte de la caridad. Pablo de Tarso lo supo intuir y nos lo dejó impreso en su vida y en su pensamiento. Ojalá que estas páginas sirvan para que el lector penetre en el candor de la caridad que es Dios mismo.

Nuevamente, agradecemos el esfuerzo tanto de los autores que colaboran en este volumen como de aquellos que desde la gestión de Cáritas Española hacen posible la divulgación del ideal cristiano traducido en obras de misericordia y caridad.

ÁNGEL GALINDO GARCÍA
Director
Revista CORINTIOS XIII

I. Pablo, impulsor de la fraternidad

Juan Miguel Díaz Rodelas

Facultad de Teología de Valencia

Siguiendo el uso tanto en el judaísmo como en el griego profano, los autores del Nuevo Testamento utilizan los términos *hermano/hermana* no sólo en sentido propio, es decir, para hablar de hermanos/hermanas carnales o consanguíneos más o menos próximos, sino que también los usan, y con mayor abundancia, en sentido amplio refiriéndose a personas que tienen lazos de otro tipo especialmente estrechos¹. Es decir, *hermano/hermana*² es una forma normal de referirse a los miembros de la comunidad cristiana en cuanto que comparten una misma fe (cf. Mt 5,47; 23,8) o, más precisamente, a los «hermanos en Cristo». Este último sentido es muy habitual en las siete grandes cartas de San Pablo (Rom, 1 Cor, 2 Cor, Gal, Fil, 1 Tes, Flm), en las que se concentra casi un tercio de todos los usos del término en el NT³.

1. Cf. sobre ello, BEUTLER, J.: «*adelfós/adelfé*», BALZ-G., SCHNEIDER, H.: Diccionario exegético del Nuevo Testamento I, Salamanca 1998, 84ss. Aunque usado también en sentido socio-político, el sentido figurado del término se halla testimoniado sobre todo en el terreno religioso y, dentro de él, es más frecuente en el mundo judío que en el no judío: cf. PENNA, R: Lettera ai Romani I Rm 1-5 (Scritti delle origini cristiane 6), Bolonia 2004, 118.

2. Usado en plural, el término significa hermanos y hermanas. Cf. BEUTLER, «*adelfas/adelfé*» 89.

3. Cf. BEUTLER, «*adelfas/adelfé*» 84.

Es esta referencia a Cristo la que constituye el elemento característico de la fraternidad que forman los que creen en él⁴. Y ello en sentido de que, en cuanto Hijo de Dios, la unión con él establece a todos los creyentes en una relación especialísima con Dios Padre y, como consecuencia lógica de ello, en una estrecha relación recíproca. En palabras del propio Pablo, Dios envió a su Hijo al mundo nacido de mujer para que los humanos recibiéramos el don de la filiación adoptiva (cf. Gal 4,4); por ello, en el Espíritu, podemos dirigirnos a Dios llamándolo *abbá* (cf. Gal 4,6; Rom 8,15), el mismo con el que se dirigía a él su propio Hijo durante su existencia terrena (cf. Mc 14,36)⁵. San Pablo explicita además la referencia de la fraternidad cristiana a Cristo al hablar de este último como «primogénito entre muchos hermanos». En efecto, «por nuestra adopción filial, él no es ya únicamente el Unigénito, sino que se convierte en el Primogénito, por cuanto que, por el don del Espíritu, muchos han llegado a ser hermanos suyos»⁶.

De acuerdo con todo ello, se puede decir con justicia que la comunidad cristiana es una «fraternidad», un término que no encontramos en los escritos paulinos, pero sí en 1 Ped 2,17; 5,9, un escrito en el que se escuchan ecos claros del pensamiento de Pablo. En este mismo escrito, y en las cartas de Pablo, encontramos también el uso del término *filadelfia* para referirse al amor entre hermanos, pero que en los escritos del NT se refiere específicamente al amor entre los miembros de la comunidad cristiana y aparece como una forma concreta del *agápe* (cf. Rom 12,9; 2 Pe 1,7).

Ahora bien, mucho más que en los textos donde aparecen los vocablos referidos hasta aquí, la reflexión de Pablo sobre las exigencias de la fraternidad se concentra en otros donde aborda expresamente la dimensión comunitaria de la vida cristiana. Entre ellos sobresalen 1 Cor 12,12s, donde considera a la Iglesia como «cuerpo de Cristo», y otros textos de la misma 1 Cor. En ellos centraremos también nosotros nuestra reflexión sobre la fraternidad en los escritos paulinos.

4. Cf., RATZINGER, J.: *La fraternidad de los cristianos*, Salamanca 2004 (orig. alemán 1960) 65ss.

5. *Sobre la relación entre la unión a Cristo, el Hijo único de Dios, y la filiación divina de los cristianos*, cf. DÍAZ RODELAS, J. M.: «Dios y sus hijos», DÍAZ RODELAS, J. M.; PASCUAL TORRÓ, J., y SANCHO ANDREU, J.: *In spiritu et veritate. Homenaje al Prof. D. Adolfo Borrachina*, Valencia 2006, 52-54.

6. Cf. PITTA, A.: *Lettera ai Romani (I libri biblici. NT 6)*, Milán-Torino 2001, 309.

I. La raíz de la fraternidad: somos un cuerpo

Es sabido que la teología paulina acentúa de manera significativa la dimensión personal de la fe, tanto en su condición de adhesión a Cristo como en relación con las implicaciones de dicha adhesión en la existencia cristiana. Baste recordar en este sentido las afirmaciones del apóstol sobre la justificación por la fe sin obras de la ley (cf. Gal 2,16 y Rom 3,28), las que se refieren a la vivencia personal del misterio de la entrega amorosa del Hijo de Dios (cf. Gal 2,19-20) o, finalmente, las que hablan de la fe que actúa por la caridad (cf. Gal 5,2).

Sin embargo, no es menos cierto que las cartas de Pablo resaltan también con suficiente claridad la dimensión comunitaria del ser creyente⁷. Ello explica que se dirija a los destinatarios de dichas cartas llamándolos «Iglesia», un nombre de claras resonancias comunitarias (cf. 1Cor 1,2; 2Cor 2,1; Gal 1,1; 1Tes 1,1; cf. además 1Cor 10,32; 11,16.22; 15,9; Gal 1,13; 1Tes 2,14). En la misma línea se sitúa además y principalmente el recurso al símil del cuerpo en algunos pasajes de sus cartas y, sobre todo, la consecuencia de tal recurso en la consideración de los cristianos como «cuerpo de Cristo» (1Cor 12,27; cf. 10,17).

Tras apuntar el símil en 1Cor 10,17, Pablo vuelve a recurrir a él desarrollándolo al tratar el tema de «los espirituales», es decir, de los dones suscitados por el Espíritu, los que llamamos habitualmente «carismas», y de los cristianos beneficiados con tales dones (1Cor 12,1)⁸. En relación con ellos, el apóstol acentúa antes que nada la necesidad de que su ejercicio se mantenga en el marco de la fe común (12,3) y esté al servicio del bien de todos (12,7), señalando además la referencia a Dios mismo, Padre, Hijo y Espíritu⁹, como razón de ser de la diversidad de los dones espirituales (12,4-6). Tal referencia al Dios uno y trino da paso a la vinculación de los diversos dones al Espíritu, calificado de diversas formas

7. Cf. HUARTE, J.: *Evangelio y comunidad (Estudio de teología paulina)*, Salamanca 1983, 43-68.

8. A ambas realidades se refiere, en efecto, el adjetivo sustantivado espirituales con el que Pablo introduce en 12,1 el largo tratamiento del problema referente a ellos.

9. El Espíritu, el Señor y Dios son formas de referencia a las tres personas de la Trinidad, tanto más adecuadas al contexto cuanto que a ella se remite la diversidad de carismas, ministerios y actuaciones en la comunidad.

en su unicidad (12,7-11); con ello se abre el camino para introducir del símil del cuerpo, muy habitual en los filósofos populares y los tratadistas de política de la época¹⁰.

El símil es introducido en forma de comparación («lo mismo que... así»), subrayando de forma reiterada el primer miembro de la misma la doble dimensión de la unicidad del cuerpo y la multiplicidad de sus miembros (12,12a), aspectos ambos que volverán a considerarse en el desarrollo de este primer miembro de la comparación en 12,14-26. Pero antes de dicho desarrollo, y como es lógico, Pablo completa la comparación introduciendo su segundo miembro, cuya expresión literal no deja de crear cierta sorpresa: «Así como el cuerpo es uno y tiene muchos miembros y todos los miembros del cuerpo, siendo muchos, son un solo cuerpo, así es Cristo» (1Cor 12,12). La continuación del discurso en 12,13 y, más adelante todavía, en 12,27, ayudará al lector a entender que aquel «Cristo» de 12,12b equivale de hecho a «cuerpo de Cristo»; con ello entenderá también que, en relación con los cristianos, la referencia al cuerpo es mucho más que un símil¹¹.

En efecto, esta última expresión se hará explícita en el comienzo del desarrollo del segundo miembro de la comparación en 12,17, después de haber quedado suficientemente justificado en 12,13 por qué había sido sustituida por el «Cristo» de 12,12b: al haber sido bautizados en un solo Espíritu, los creyentes, en su multiplicidad («todos») y en su diversidad («judíos y griegos; esclavos y libres») formamos un solo cuerpo que tiene su principio vivificador en el propio Espíritu, que penetra y da vida a todos los miembros del cuerpo¹². La relación entre esta afirmación de 12,13 y la

10. Cf. sobre ello, FEE, G. D.: *The First Epistle to the Corinthians (NICNT)*, Grand Rapids [MI] 1987, 602; DÍAZ RODELAS, J. M.: *1 Carta a los Corintios (Guías para la lectura del NT)*, Estella [Navarra] 2003, 218.

11. «La entera diferenciación entre cuerpo y miembros la piensa Pablo en términos mucho menos figurados que lo que ocurre en Menenio Agripa. A través de ella... se describe una realidad que forma un solo cuerpo, el cuerpo de Cristo»: PETERSON, E.: *Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien*, NICHTWEISS, B. (ed.), PETERSON, E.: *Ausgewählte Schriften 7*, Würzburg 2006, 291; cf. además MARTIN, R. P.: *Worship in the Early Church*, Grand Rapids [MI] 1964; rev. 1974, 13; citado por FEE: *First Corinthians* 618 n. 13.

12. Sobre el sentido de la dos referencias al Espíritu en 1Cor 12,13, cf. DÍAZ RODELAS, J. M.: «La doble referencia al Espíritu en 1Cor 12,13», *Cum Vobis et pro vobis. Homenaje a Mons. Roca Cabanellas (Valencia 1991)* 113-21.

explicitación de la idea del cuerpo de Cristo en 12,27 permite entender que, cuando dice «Cristo» en 12,12b, Pablo piensa de hecho en el cuerpo de Cristo que formamos los cristianos, porque está convencido de que la unión que existe entre todos los miembros del cuerpo nace de la unión de cada uno de ellos a Cristo por el bautismo y en la eucaristía¹³.

De la primera habla expresamente el apóstol al enfrentarse en Rom 6,1ss a las objeciones que podría suscitar su convencimiento de que la gracia ha sobreabundado en el ámbito donde había abundado el pecado (Rom 5,20b). Que tal convencimiento no significa en modo alguno una invitación a pecar (cf. 6,1) lo deduce Pablo precisamente de la unión a Cristo significada y realizada en el bautismo y de la consiguiente muerte del creyente al pecado (6,2-4).

Por lo que se refiere a la unión a Cristo en la eucaristía, Pablo la aborda en la orientación que ofrece a sus cristianos de Corinto sobre la difícil problemática que les planteaba la posible participación en banquetes relacionados con el culto a los ídolos; pese a estar convencido de la nada de los mismos (1Cor 8,4-6), el apóstol exhorta a evitar tales prácticas, que podían convertirse muy fácilmente en ocasión de idolatría (1Cor 10,14) y, en cuanto tales, en un acto de «comunión con los demonios» (10,20b). Un extremo, este último, que debe quedar completamente descartado en la vida de aquellos que participan en la eucaristía: «El cáliz de la bendición que bendecimos, ¿no es —les pregunta, esperando de ellos una taxativa respuesta afirmativa— comunión de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es comunión del cuerpo de Cristo?» (10,16). La referencia de estas palabras a la celebración cristiana del memorial de la Cena del Señor en la presencia permanente de su cuerpo entregado y de su sangre derramada (cf. 1Cor 11,23-24) es más que evidente; también lo es el convencimiento de Pablo sobre la unión de cada creyente con el Señor al comer el pan y beber del cáliz (cf. 11,26.28). Ahora bien, en el texto que venimos comentando, el apóstol explicita además las consecuencias que tiene en relación con los demás la comunión de cada creyente con Cristo; y lo hace mediante la imagen del cuerpo: «Porque el pan es uno, nosotros, siendo muchos, formamos un solo cuerpo, pues todos comemos del mismo pan» (10,17)¹⁴.

13. Cf. RATZINGER: *La fraternidad* 69.

14. Sobre el texto 1Cor 10,16-17 y las relaciones supuestas en el mismo, cf. DÍAZ RODELAS, J. M.: *Primera Carta a los Corintios, Estella [Navarra] 2003, 177-177*.

De estos textos resulta, pues, evidente que la raíz de la unidad del cuerpo uno que forman los cristianos es la consecuencia lógica de la unión de cada uno de los miembros de ese cuerpo con Cristo. La solidaridad entre dichos miembros hunde, pues, sus raíces en la unión de todos a Cristo. La fraternidad de los cristianos... se cimenta en la incorporación de todos a Cristo¹⁵.

2. Expresiones necesarias de la fraternidad

2.1. Fraternidad intracomunitaria

Ser miembros de un mismo cuerpo exige tener conciencia de la unidad del mismo, evitar cualquier forma de enfrentamiento entre sus miembros y, en caso de que se produzcan enfrentamientos, trabajar para superarlos. Por ello, al escribir a sus cristianos de Corinto —y nos mantenemos en el marco de la que se conoce como Primera Carta a los Corintios—, Pablo aborda antes que nada y en un discurso amplísimo y muy denso (1 Cor 1,10-4,21) las divisiones partidistas surgidas entre ellas como consecuencia de haber olvidado uno de los contenidos fundamentales de la predicación y de la fe cristianas: Cristo y su cruz (cf. 1 Cor 2,21 y, además, 1,17-25). Más adelante se admira no sólo de que los cristianos de Corinto acudan a jueces cristianos a resolver sus litigios, sino incluso de que pueda haber litigios entre ellos (cf. 1 Cor 6,1-8). Para el apóstol, la unidad se pone en peligro igualmente cuando se invoca la fortaleza de conciencia, la firmeza de los propios convencimientos frente a otros creyentes que puedan mostrarse débiles o menos firmes en los suyos, una situación que también se daba en Corinto y que Pablo aborda ampliamente (8,1-11,1); y porque la unidad del cuerpo es un bien que se debe salvaguardar a toda costa, a la hora de resolver este problema, Pablo apunta, antes de entrar en detalles, la necesidad de referirse al amor como el único medio para que una comunidad pueda crecer realmente como comunidad cristiana: «El conocimiento hincha, mientras que el amor edifica» (8,1b).

Ahora bien, entre los muchos problemas que se estaban planteando entre los cristianos de Corinto y de cuya existencia se había enterado Pablo

15. Cf. Ratzinger: La fraternidad 69.

había uno que, por el modo en que introduce la respuesta que ofrece al mismo, parece haber causado al apóstol una preocupación especial; de hecho, antes de referirse a él directamente afirma: «Al prescribiros esto, no puedo alabaros, porque vuestras reuniones causan más daño que provecho» (11,17). De qué reuniones está hablando el apóstol se irá aclarando poco a poco a medida que avance el tratamiento del problema: en 11,18 hablará de reuniones de la «asamblea» y en 11,20 de reunirse «en comunidad», pudiendo entenderse en este último caso que tales reuniones tienen que ver con «la Cena del Señor». Efectivamente, en las sucesivas especificaciones del «os causan más daño que provecho» inicial —en las reuniones se dan «divisiones» (11,18) o «escisiones» entre los corintios (11,19)—, se concreta, por último, que debido a ello las reuniones de la comunidad no son ya celebración de «la Cena del Señor». La razón para afirmación de tal trascendencia la ofrece Pablo inmediatamente: «Cada uno se adelanta a comer su propia cena, y mientras uno pasa hambre, el otro está borracho» (11,22).

Que las reuniones que tenían los corintios no eran ya, según San Pablo, celebración de la Cena del Señor no se debía, pues, la consecuencia de que el memorial de la misma no se adecuara a la tradición recibida. En efecto, dicen los estudiosos que la forma en que transmiten la tradición sobre la institución de la eucaristía tanto Lucas/Pablo como Marcos/Mateo reflejan la celebración concreta del memorial del Señor en las respectivas comunidades, pues dicha celebración había quedado más o menos fijada en los respectivos ámbitos de influencia¹⁶. Sin embargo, no era la no fidelidad a esa forma lo que provocaba el carrillón de descalificaciones de Pablo; era la incoherencia entre las actitudes y comportamientos de los reunidos y el significado más hondo del memorial de la Cena del Señor; que Pablo había señalado poco antes en su escrito: al comer el pan que se partía y beber el cáliz que se bendecía, cada creyente se unía al Señor en el misterio de la entrega amorosa y salvadora de su cuerpo y de su sangre (cf. 1 Cor 10,16). Lo cual quería decir, además, que, puesto que el pan era uno, al comer de él, los muchos formaban un solo cuerpo (10,17). Es decir, puesto que todos y cada uno se unían a Cristo en la celebración de su entrega, todos quedaban envueltos en el misterio de esa entrega y en el amor significado en ella (cf. Gal 2,20). Quedaban envueltos en el misterio de ese amor y obligados a él; obligados a vivir en ese amor.

16. Cf. DÍAZ RODELAS, J. M.: Primera Carta a los Corintios 250-251.

No era eso lo que ocurría entre los cristianos de Corinto: en sus reuniones, motivadas en teoría por la celebración de la Cena del Señor; «cada uno se adelanta a comer su propia cena» (11,21), mostrando así una actitud acentuadamente individualista en una reunión que era esencialmente comunitaria. Pero, además del sello del individualismo, las reuniones eucarísticas de los corintios estaban marcadas por las divisiones, que, por cuanto se dice en el contexto, eran de carácter socioeconómico y trasladaban al seno de la comunidad las que se establecían en el mundo en torno: por un lado, los económicamente pudientes banquetean hasta la saciedad; por otro, los que no tenían, relegados tal vez en lugar aparte, pasando hambre: «Mientras uno pasa hambre, el otro está borracho» (11,21b). Resulta difícil imaginar que, en el marco de la celebración de la Cena del Señor; hubiera nadie que bebiera tanto hasta emborracharse; por ello parece lógico entender este extremo de la afirmación paulina como una forma de resaltar el contraste entre la abundancia de unos y la carencia de otros¹⁷ y, sobre todo, la incongruencia resultante de la situación planteada. Antes de evocar la tradición recibida y transmitida como evidencia máxima de la citada incongruencia, Pablo la acentúa todavía mediante una serie de interrogantes (11,22a), y cierra el conjunto en 11,22b con el «no os alabo» con que lo abría en 11,17. Con todo, no es esta la última palabra del apóstol frente a la situación que se estaba produciendo cuando los corintios se reunían, supuestamente, para celebrar el memorial de la Cena del Señor. Tras evocar la tradición que recuerda su institución, vuelve a la carga en frases aún más fuertes, si cabe, que las dichas precedentemente: trasladar al marco de la eucaristía las divisiones que se establecen fuera de la comunidad significa comer el pan y beber el cáliz del Señor «indignamente» y hacerse, por ello, «reo del cuerpo y de la sangre del Señor» (11,27).

Dicho de otro modo: la incongruencia de una comunidad que celebra la Cena del Señor y mantiene, incluso en el marco de dicha celebración, las divisiones que se siguen de la pertenencia social a grupos socioeconómicos distintos significa no discernir el cuerpo (11,29a); es decir, no discernir lo que significa la pertenencia de todos a un mismo cuerpo, la Iglesia, que es el cuerpo de Cristo (cf. 1Cor 10,16-17)¹⁸. Quien actúa de ese modo come y bebe su propio veredicto de condena (11,29b).

17. Cf. FEE: First Corinthians 542-543.

18. Parece evidente que en 11,29a «el cuerpo» no es el cuerpo eucarístico de Cristo, sino su cuerpo eclesial, la comunidad: cf. FEE: First Corinthians 262ss.

2.2. Fraternidad intereclesial

Al desarrollar el primer miembro de la comparación entre el cuerpo y el cuerpo de Cristo en I Cor 12,14ss, Pablo consideraba los dos extremos apuntados en su enunciación (12,12a): la multiplicidad y la unidad (12,14-26). Al resaltar esta última se orienta una de las frases casi finales del citado desarrollo: «Si sufre un miembro, todos los demás sufren con él» (12,26a). Aunque no explicitado en el segundo miembro de la comparación, centrado de forma clara en la diversidad de funciones existentes en el cuerpo de Cristo que es la Iglesia (12,27-30), no parece arriesgado suponer que el citado principio se halla implícito en muchos de los pasajes en que Pablo aborda las relaciones entre los miembros de una comunidad y, más allá de esta, las que deben existir entre las distintas comunidades.

En relación con las relaciones que se desarrollan en el primero de estos ámbitos, vale la pena recordar la exhortación de Gal 6,2, y, en especial, el famoso aserto que la cierra: «Llevad los unos las cargas de los otros y así cumpliréis la ley de Cristo». Los contenidos de la exhortación son básicamente inteligibles: cada miembro de la comunidad, saliendo de sí mismo e incluso olvidándose de sí mismo, debe estar atento a las dificultades que soportan los otros miembros¹⁹, ayudarlos a sobrellevarlas en actitud recíproca de disponibilidad. Hacerlo es un fruto excelente del Espíritu (cf. Gal 5,22), una expresión manifiesta de que es él quien mueve la existencia del creyente (cf. 5,16). «El Espíritu no conduce sólo a la humildad; también a la solidaridad»²⁰. Esta última constituye una exigencia tal para el creyente, que Pablo cierra la llamada a vivirla con una frase tanto más llamativa cuanto que puede parecer del todo inesperada en el conjunto de la Carta a los Gálatas. Como se sabe, en los capítulos precedentes de este escrito, Pablo se había confrontado con algunos misioneros cristianos judaizantes que intentaban imponer a los cristianos de las Iglesias de Galacia el rito de la circuncisión y los preceptos de la ley mosaica como complemento necesario a la adhesión de fe a Jesucristo (cf. Gal 5,3). En este contexto y para exconjurarse el peligro de que sus cristianos se sometieran al yugo de la esclavitud y, lo que era peor, rompieran con Cristo y se separaran de la gracia (cf. 5,1-4), Pablo había acentuado hasta el extremo los aspectos menos positivos de la ley mosaica, llegando a establecer la mayor distancia imaginable entre aquella

19. Cf. VANHOYE, A.: *La lettera ai Galati (I libri biblici. Nuovo Testamento 8)*, Milán-Torino 2000, 139.

20. VANHOYE: *La lettera ai Galati* 139.

y Dios (Gal 3,19-23)²¹. Precisamente por ello llama la atención oírlo hablar ahora de «la ley de Cristo», una expresión que, según hemos apuntado, debe entenderse como una forma de resaltar, casi por contraste, la exigencia de la solidaridad entre los miembros de la comunidad. Aquella tiene para ellos la fuerza de una ley.

Ahora bien, la solidaridad es también exigencia para las distintas comunidades cristianas entre sí. La razón es evidente: también ellas son el cuerpo de Cristo. En efecto, el recurso al símil del cuerpo y la superación del mismo en su aplicación a los cristianos ocurren en un contexto de clara relación con la comunidad concreta de Corinto, que es la destinataria de la carta en la que aquellos aparecen y cuyos problemas de tensión unidad-pluralidad pretende solucionar Pablo con su escrito: «Vosotros sois el cuerpo de Cristo», les dice (1Cor 12,27). Ya en el primer uso implícito del símil en 10,16-17 en relación con la comunidad se intuye que esta no es sólo la que forman los cristianos de Corinto. En la expresión «nosotros, siendo muchos, formamos un solo cuerpo» (10,17), «los muchos» contempla, más allá de los cristianos de Corinto, a cuantos en cualquier otra ciudad a la que había llegado el Evangelio entraban en comunión con Cristo y entre sí al bendecir el cáliz y partir el pan. Todos ellos son «un pan, un cuerpo»; todos ellos son la Iglesia, cuerpo de Cristo²². La referencia supracomunitaria y universal de este cuerpo, la referencia del cuerpo de Cristo a la Iglesia toda explica que Pablo invoque a continuación el ejemplo de Israel (cf. 10,18); es decir, el apóstol puede hablar del «Israel según la carne» porque antes, en 10,17, ha hablado del «Israel según el Espíritu»²³.

Lo mismo cabe decir de la explicación de la comparación entre el cuerpo de Cristo y Cristo²⁴ que ofrece Pablo en 12,13, y en la que ya nos hemos entretenido más arriba²⁵: como en 10,16-17, también aquí se pasa

21. Sobre el sentido de este pasaje, cf. VANHOYE: *La lettera ai Galati 94-95*; DÍAZ RODELAS, J. M.: *Pablo y la Ley. Rom 7,7-8,4 en el conjunto de la reflexión paulina sobre la Ley (Tesis y monografías 28)*, Estella [Navarra] 1994, 50-52.

22. «Nosotros somos esa unidad que nada tiene que ver con el culto a los ídolos. Nosotros somos —en otras palabras— la Iglesia»: THISELTON, A. C.: *The First Epistle to the Corinthians (NIGNTC)*, Grand Rapids [MI]-Cambridge [UK] 2000, 769.

23. Cf. PETERSON, E.: *Der erste Brief an die Korinther 206*.

24. Sobre la correspondencia entre ambas expresiones, cf. *supra*.

25. Cf. *supra*.

de la referencia inmediata y circunstancial a los cristianos de Corinto a la que incluye a todos los bautizados: «Pues todos nosotros fuimos bautizados en un solo Espíritu para formar un solo cuerpo —judíos y griegos, esclavos y libres— y a todos se nos dio a beber un mismo Espíritu». Más allá del interés de Pablo por expresar la realidad de una unidad hecha de muchos y diversos miembros, especificándola en la doble expresión polar «judíos y griegos, esclavos y libres», el «todos» de la frase incluye no sólo a Pablo y a sus cristianos de Corinto, sino, por decirlo con palabras del propio apóstol en el comienzo de su escrito, a «todos los que en cualquier lugar invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo, Señor de ellos y nuestro» (1,2).

Ello es verdad a pesar de que, a la hora de referir los contenidos precisos del «así es Cristo» de 12,12b, Pablo vuelva al circunstancial «vosotros» de sus interlocutores corintios: «Vosotros sois el cuerpo de Cristo», afirma en 12,27; esta vuelta al «vosotros» corintio está determinada por la necesidad de recordar la problemática a la que quiere responder el discurso paulino; como quien recalca: lo dicho vale para vosotros, cristianos de Corinto, en vuestra dificultad de integrar la unidad del cuerpo y la pluralidad y variedad de los dones espirituales. Pero vale porque también vosotros, junto con cuantos han sido bautizados en un solo espíritu, formáis un solo cuerpo que es «el cuerpo de Cristo» (cf. 1 Cor 12,13.27).

De acuerdo con ello, esta expresión no se agota en la referencia a las comunidades concretas vistas en su singularidad. El cuerpo de Cristo, la Iglesia, es también (y sobre todo) la unidad que forman todas esas comunidades; aunque existe en ellas, va más allá de su propia individualidad. Por ello dice Pablo enseguida, elevándose nuevamente del vosotros corintio al plano universal: «Pues en la Iglesia Dios puso en primer lugar a los apóstoles; en segundo lugar, a los profetas, en el tercero, a los maestros, después, los milagros...» (12,28). Por el propio uso de la palabra *Iglesia* y por las primeras tres funciones mencionadas a continuación y distinguidas claramente de la serie de carismas que se citan a continuación²⁶, resulta más que evidente que la Iglesia de la que se está hablando es la Iglesia universal.

También de ella, de la Iglesia toda, vale, por consiguiente, el principio enunciado por Pablo en 12,26: «Si sufre un miembro, todos los demás

26. Cf. BARRETO, C. K.: *The First Epistle to the Corinthians (Black's NT Commentaries)*, Londres 21971, 295.

sufren con él». Y, por esta razón, preocupado, sin duda, por la inmediatez de los problemas surgidos entre los cristianos de las comunidades que él había fundado y deseoso de superarlos, la mirada del apóstol —su preocupación por todas las Iglesias (cf. 2 Cor 11,28)— se elevó más allá de aquellas y alcanzó a otras no relacionadas con él directamente y con las que, hablando en términos generales, parece haber tenido más de una dificultad. Es el caso, sobre todo, de la comunidad madre de Jerusalén, de cuyo seno puede suponerse que procedían algunos de los críticos más significados de la misión paulina (cf. Gal 2,12; Hech 15,1), pero cuya necesidad extrema movió al apóstol a organizar una colecta entre los cristianos de su influencia.

La relación de esta temática con la unidad eclesial se hace manifiesta en el hecho de que, tras superar las tensiones relativas a la circuncisión o no de los cristianos no judíos y delimitar el campo de acción de Cefas y del propio Pablo (2,6-9), los que eran considerados columnas dentro de la comunidad de Jerusalén pidieron a Pablo y a Bernabé que se acordaran «de los pobres» (cf. Gal 2,10), otra forma de hablar de los miembros de dicha comunidad. Por pertenecer a un solo cuerpo, que es el cuerpo de Cristo, ninguna comunidad puede desentenderse de las dificultades por las que pueda atravesar otra. Pero de esta dimensión de la fraternidad se hablará suficientemente en varios de los artículos incluidos en este número extraordinario de CORINTIOS XIII. Basten, pues, las indicaciones hechas hasta ahora como forma de resaltar la referencia a Cristo y la unidad que nace de ella como raíz última de la fraternidad en los escritos paulinos y la necesidad de que la fraternidad se exprese concretamente tanto en el ámbito de cada comunidad cristiana como en el de la Iglesia toda.

2. Ministerios y carismas en las cartas de Pablo

Jordi Sánchez Bosch

Facultad de Teología de Catalunya

Antes de Pablo, ni *diakonia*, el término que acostumbramos a traducir por «ministerio» o «servicio», ni *kharisma*, el término que acostumbramos a traducir por «carisma», tenían un sentido mínimamente parecido a lo que nosotros acostumbramos a entender por «ministerio» o «carisma». Lo malo es que ni siquiera en Pablo encontramos una correspondencia exacta entre los términos y lo que nosotros acostumbramos a entender: diríamos que el apóstol se encuentra a mitad de camino en la fijación teológica de dichos términos. Sin duda tiene sentido hablar de ministerios y carismas en las cartas de Pablo, pero no podemos perder de vista el análisis crítico de cada término en cada contexto.

Hablaremos de ello a la luz de las distintas cartas de Pablo, poniendo por delante los capítulos 12 y 14 de la Primera a los Corintios, pero entendiendo que de todo el epistolario sale una doctrina no sólo coherente, sino también útil para la Iglesia de nuestros días¹.

1. Nos permitimos hacer referencia a las obras propias en que tratamos los mismos temas. Bibliografía más completa y más reciente que la que allí se encuentra se puede ver en AGUILAR CHIU, J. E.: *1 Cor 12-14: Literary Structure and Theology*, Roma (Analecta biblica 166) 2007.

I. La aportación de I Cor 12 y 14

Primera Corintios 12 y 14 son el anillo de oro en el que se encasta el gran rubí llamado Primera Corintios 13². Forman un todo compacto, pero no se puede decir que hablen siempre de lo mismo. Su razón de ser es la pregunta que los corintios mandaron por escrito al apóstol sobre los dones espirituales, a la que el apóstol responde insertando aquellos dones en la realidad mucho más amplia de la Iglesia.

Los demandantes piensan casi exclusivamente en los dones de profecía y de lenguas, que consideran como una especie de premio que el Espíritu Santo da a algunos fieles en concreto. Y para muchos lo atractivo de aquellos dones está en su carácter espectacular: que alguien hable en lenguas que no ha aprendido o con una profundidad de la que humanamente no sería capaz. Pablo sabrá dar una visión equilibrada de las distintas realidades existentes en la Iglesia, pero empieza con una carga de profundidad contra la búsqueda de lo espectacular: su «entusiasmo» podría parecerse demasiado al de los indudablemente vistosos cultos paganos, quizá mencionados por algunos de los que escribieron la carta-consulta (v. 2; cf. 7,1).

En el otro extremo se encuentra la simple confesión de que Jesús es Señor; exigida a todo cristiano. Pues bien: quien reconoce a Cristo como Señor puede estar seguro de tener el Espíritu de Dios; en otras manifestaciones quedará la duda de si alguien se ha dejado llevar por otros espíritus (v. 3).

Los versículos 4-6, que empiezan por *diareseis*, «diversidades», ya anuncian la ampliación del discurso a todo el orden salvífico: existen los dones del Espíritu (v. 4), pero también los «ministerios» del Señor (v. 5) y las «actuaciones» milagrosas de Dios (= Dios Padre: v. 6).

Los versículos 7-11 hablarán de los dones del Espíritu, que constituyen el objeto de la pregunta, con constante referencia al Espíritu (vv. 7.8ab.9ab.11) y a la dialéctica diversidad-unidad (vv. 8b.9ab.10abcde: «a otro»; v. 8b.9ab.11: «el mismo»).

2. En SÁNCHEZ BOSCH, J.: *Escritos paulinos, Estella 2004*, presentamos la carta en relación con las demás. Cf. especialmente pp. 203-215: «Lectura de la carta» y 210-213 sobre los capítulos 12-14.

Pero en el mismo inicio del fragmento (v. 7) ya se insinúa la respuesta que se da a todo el tema: los carismas no son premio sino función: se dan por una «utilidad».

Los versículos 8-10 dan una auténtica lista de carismas: «palabra de sabiduría y de conocimiento» (v. 8), «fe» y «dones de curación» (v. 9), «obras de poder», «profecía», «discernimiento de espíritus», distintos «géneros de lenguas», «interpretación de lenguas» (v. 10). No se puede presumir que el texto tenga una auténtica voluntad de sistema (prevalece la idea de amontonar «diversidades»), pero tampoco hay que atribuir todo a la casualidad. La «palabra de sabiduría y de conocimiento» (v. 8) tendrá algo que ver con los distintos ministerios de la palabra (cf. V. 5); la «fe» y los «dones de curación» (v. 9), así como las «obras de poder» (v. 10a), corresponden a las «actuaciones» de Dios Padre (cf. v. 6), a las que poco espacio van a dedicar los tres capítulos; luego viene la «profecía», complementada por el «discernimiento de espíritus» y los distintos «géneros de lenguas», complementados por la respectiva «interpretación» (v. 10b), temas que constituían el objetivo real de la pregunta y que serán desarrollados en el capítulo 14. Pero ya se ha insinuado algo sobre ellos: a) que aunque, por responder a la pregunta, los dones del Espíritu hayan sido mencionados en primer lugar, habrá que situarlos después de la sabiduría y el conocimiento, que imperan en los ministerios de la palabra, así como de las distintas «actuaciones» de Dios Padre; b) que no se atribuye valor absoluto ni a la profecía ni al don de lenguas si no están avalados respectivamente por el discernimiento de espíritus y por la respectiva interpretación.

En la conclusión (v. 11; cf. v. 6) se subraya que Dios da sus dones «a quien quiere»: se excluye, por tanto, que sean una especie de premio.

A partir del versículo 12, el protagonista ya no es el Espíritu, sino el cuerpo... de Cristo (vv. 12.27; cf. v. 5) y la intervención de Dios (vv. 18.24.28; cf. vv. 6.11) en él. El Espíritu no desaparece, porque es quien conduce ese cuerpo a la unidad (v. 13), pero es precisamente el Espíritu en cuanto que se manifiesta en algo común a todos los cristianos (cf. v. 3). Por eso se insiste en que «todos» (redundante v. 13: *émeis pantes*) hemos sido bautizados para formar un mismo cuerpo.

Con cuatro ejemplos (vv. 15-17), deja claro que el cuerpo no es un solo (tipo de) miembro (v. 14.19.20) y que Dios ha dado una función a cada miembro (v. 18). Los distintos miembros se necesitan mutuamente

(vv. 21-24a), porque Dios los ha destinado a la unidad (v. 25a) y a la colaboración (v. 25b): a compartir tanto el sufrimiento como la gloria (v. 26).

La conclusión (vv. 27-31) es clarísima: el cuerpo es la Iglesia (v. 27; cf. v. 12), en la cual Dios ha distribuido las distintas funciones y ha establecido un orden entre ellas (v. 28; cf. v. 18): tres funciones numeradas: «apóstoles», «profetas» (en v. 10b se hablaba de «profecía») y «maestros», más otras cinco sin numerar: «actuaciones de poder» (como en v. 10a), «dones de curación» (como en v. 9b), «ayuda», «gobierno», «géneros de lenguas» (como en v. 10d). A seis de esas funciones (las cinco primeras y la última), más a la «interpretación» (cf. v. 10e), el apóstol les aplica, en forma interrogativa, el ejemplo de los versículos 15s.

Tampoco aquí podemos suponer un sistema perfecto, pero debemos dar a los números (*prōton...*, *deuteron...*, *triton...*) la categoría de afirmación explícita. Especialmente al número uno, los apóstoles, de quienes se ha hablado en toda la carta como de los primeros portadores del Evangelio (1Cor 15,5.7) con especial insistencia en el hecho de que Pablo, en cierto sentido, es el último de ellos (v. 8-9) y en otro, el primero (v. 10). La primacía de la función apostólica sobre las demás funciones en la Iglesia la ejercerá Pablo en el capítulo 14 (vv. 26-40), ordenando de modo concreto el ejercicio de la profecía y el don de lenguas.

Es decir, Pablo no ha olvidado ni el sentido de la pregunta que le hacían ni la respuesta que quiere darles. Por eso, aunque en ciertos detalles el orden de las funciones pueda ser desconcertante, no será casual en lo que afecta al objetivo primario del discurso; en concreto, el hecho de que la profecía aparece en segundo lugar numerado y al don de lenguas le corresponde el último lugar.

Por lo demás, no dejará de plantear problemas el hecho de que un carisma (la «profecía») se encuentre entre dos ministerios (el de los «apóstoles» y el de los «maestros»), que a continuación se nombren típicas actuaciones de Dios («obras de poder» y «dones de curación») y, antes de llegar al carisma final, se citen dos ministerios («ayuda», «gobierno») en orden presuntamente inverso.

Recordaremos todos estos detalles cuando hablemos de los ministerios y carismas a la luz de otros textos.

Recorremos el capítulo 13 en función del problema planteado.

El mismo Pablo introduce el tema del amor cristiano como quien habla de otra cosa (12,31b: «un camino mejor»), pero, según es propio de la *digressio* en retórica clásica, lo utiliza para poner las bases de fondo en la resolución del problema.

En cuatro frases condicionales (vv. 1-3) compara la caridad con los carismas en liza: el don de «lenguas», la «profecía» (a la cual se une la idea de «conocer los misterios»), el «conocimiento», la «fe» que mueve montañas, la «ayuda» (vv. 1-3). Quien tenga esos carismas sin el amor cristiano no es nada (ibíd.). Como ya insinuaba 12,1-3, se afirma que aquello que es común a todos los cristianos es más importante que los dones particulares. Pero, aunque la hipótesis tenga poco de normal, se añade que si los dones particulares no estuvieran acompañados del amor, común a todos los cristianos, carecerían absolutamente de valor:

A continuación se enumeran quince maneras de actuar (definidas por medio de un verbo), propias de la caridad (vv. 4-7). En su centro está «no busca lo propio» (v. 5b; cf. 10,24.33), que las resume todas. Está claro que quien considere los dones del Espíritu como un premio y los valores por su carácter espectacular demostrará que está buscando lo propio y no el bien de los demás.

Termina con una comparación directa del amor con los dones del Espíritu *sub specie aeternitatis*: el amor permanece eternamente (v. 8a), mientras los dones del Espíritu pasarán: (vv. 8b-12). También en esta vida, la fe, la esperanza y el amor permanecen más que los dones mencionados, que dependen de una intervención esporádica de Dios (v. 13a); entre las tres, el amor es más importante (v. 13b), porque, a diferencia de la fe y la esperanza, no está sujeto a las limitaciones de la vida presente.

En el capítulo 14 Pablo afronta, de modo concreto, el tema planteado por los corintios. Las pausas son marcadas por el vocativo: «hermanos» (vv. 6.20.26), más una reflexión final sobre lo que está escribiendo (v. 37). Los apartados resultantes podrían definirse como:

- a) *Proposición* (vv. 1-5) en torno a la profecía y el don de lenguas: Pablo prefiere la profecía porque procura edificación (vv. 3-5) a la Iglesia (vv. 4-5).
- b) *El problema de la comprensión* (vv. 6-19): no edifica (a la Iglesia: v. 12) aquello que no se comprende (vv. 6-12), aunque en sí tenga

sentido: como un toque desconocido de trompeta (v. 8) o una lengua para quien no la conoce (vv. 10-11). Por eso quien tiene don de lenguas que rece por ser interpretado (v. 13): todos saldrán ganando (vv. 16-17), y también él mismo, porque lo que está en el espíritu pasará al entendimiento (vv. 14-15).

- c) *El problema del «efecto»* (vv. 20-25). Como gente madura (v. 20), no deben preferir las lenguas, que se dan para los no creyentes, sino la profecía, que se da para los creyentes (vv. 21-22). Por más que las lenguas también pueden desedificar: los de fuera dirán que estáis locos (v. 23), mientras que, si profetizáis, dirán que Dios está con vosotros (vv. 24s).
- d) A partir de este momento, el apóstol saca su autoridad para dar soluciones prácticas (vv. 26-36). Hay demasiada «oferta» (v. 26): en cada reunión, hablen dos o tres, con tal de que las lenguas sean interpretadas (vv. 27s; según vv. 4 y 2) y se «disciernan» los «espíritus» de los profetas (v. 29; cf. 12c); el «espíritu» de los profetas les impulsará a callarse y a mantener el orden (v. 32), si realmente es de Dios (v. 33a). Como en todas las iglesias de los santos (v. 33b), las mujeres deben callar en las asambleas plenarios de la Iglesia (vv. 34a-35b)³, pues la Palabra de Dios (lo dice en forma interrogativa) no proviene de ellas, ni les ha llegado sólo a ellas (v. 36).
- e) *Conclusión epistolar* (vv. 37-40): quien sea profeta o espiritual reconocerá que Pablo escribe por mandato del Señor (v. 37): quien no lo reconozca, no sea reconocido (v. 38). Todo el capítulo se resume diciendo que hay que anhelar la profecía y no impedir el don de lenguas (v. 39), procurando que todo se haga decentemente y con orden (v. 40).

Quedan muchos problemas pendientes: los afrontaremos a la luz de otros textos.

3. Según 1 Cor 11,5, la mujer «ora» y «profetiza» (es decir, habla) en reuniones que tienen algo de cáticas (cf. v. 10). Puede que se trate de asambleas parciales de la Iglesia (las llamadas «iglesias domésticas»), aparte la opinión que considera los dos versículos como interpolados.

2. «Ministerios» según San Pablo

a) Del «servicio» al «ministerio»

Incluso en los Evangelios, *diakonia* tiene el sentido clásico de «servicio humilde», especialmente el de servicio a las mesas⁴. De todos modos, una conocida palabra de Cristo es probablemente el punto de partida de la *diakonia* como categoría teológica. La leemos en Mt 20,28 par:

«El hijo del Hombre no vino para ser servido (*diakonêthênai*), sino para servir (*diakonêsai*) y para dar su vida como rescate para todos».

Ese servicio ejercido por el propio Señor toma marcado carácter de servicio doméstico en Lc 12,37: «se ceñirá, les pondrá a la mesa y se acercará a servirles» (*diakonêsai*: recordemos 17,8). Es decir, del «servicio» se toma no sólo el componente objetivo de «suministrar a alguien algo que necesita», sino también la actitud humillada propia del esclavo. Nos lo dice claramente Lc 22,27:

«¿Quién es más, el que está sentado a la mesa o el que sirve (*diakonôn*)? ¿No es el que está sentado? Pero yo estoy entre vosotros como aquel que sirve».

En muy poco tiempo, *diakonia* pasó de significar la actitud de servicio humillado, que Cristo exige a los que ocupan un lugar en la Iglesia, a significar la función eclesiástica como tal. En Hechos 1,17.25; 6,1.2.4; 20,24; 21,19, escrito ciertamente posterior a Pablo, aparece claramente el segundo sentido; en las cartas de Pablo, sin embargo, no es difícil percibir el sentido original. Sobre todo en 1 Cor 3,5-8:

«Pues ¿qué es Apolo y qué es Pablo? Servidores (*diakonoi*), por medio de los cuales habéis creído. Yo planté, Apolo regó, pero Dios hizo crecer. Ni el que planta es algo ni el que riega son una sola cosa: cada uno recibirá la paga según el propio esfuerzo (*kopon*)».

4. En este apartado seguimos especialmente nuestro «*Diakonia y diaconado según el Nuevo Testamento*», en Oliver, M.: *El diaconado en la Iglesia española*, Madrid 1987, pp. 39-64; *CuPhase 88* (1998) 3-30. Todo el tema de los ministerios y carismas, con especial referencia al ministerio de la Palabra, lo tratamos ampliamente en *Maestro de los pueblos. Una teología de Pablo el apóstol*, Estella 2007, cc. 14 y 15.

Esa posición humillada se confirma cuando trata a los fieles como «dueños» de sus ministros:

«Todo es vuestro: tanto Pablo como Apolo como Cefas (3,21s)».

En cambio, designa a los que son ministros como él con los demás términos propios de la «servidumbre»:

«Así nos considere cualquiera: como sirvientes (*ypéretai*) de Cristo y mayordomos (*oikonómoi*) de los misterios de Dios (4,1; cf. resp. Mc 14,54; Gál 4,2)».

La paga (*misthos*), citada en 1Cor 3,8.14; 9,17s y en 1Tim 5,18 («Digno es el trabajador de su paga») es también la paga del «criado», mientras que en 1Cor 9,7 y 2Cor 11,8 es la paga (*opsonion*) del servicio, también humillado, de la milicia. En ese segundo texto, *diakonia* vuelve a tener el sentido de «servicio humillado»:

«Otras iglesias saqueé, recibiendo una paga por estar a vuestro servicio (*diakonian*)».

También la idea del *kopos* (propiamente: «trabajo pesado»), que apareció en 1Cor 3,8, sirve repetidamente para expresar el «trabajo» de la evangelización (cf. *kopos* en 1Tes 2,9; 3,5; 1Tes 3,8; 2Cor 6,5; 10,15; 11,23.27; *kopiaō* en 1Tes 5,12; 1Cor 4,12; 15,10; 16,16; Ga 4,11; Rom 16,6.12; Fl 2,16; Col 1,28; 1Tim 4,10; 5,17; 2Tim 2,6).

A la luz de todos esos textos, cabe interpretar en línea etimológica la enigmática frase de Rom 12,7: «Quien tenga un ministerio (*diakonian*), que lo ejerza con espíritu de servicio» (*diakonia*). Dicha interpretación enlazaría con las demás cualidades que el versículo 8 exige de los distintos ministros: «simplicidad» (*en aplotéti*), «solicitud» (*en spoudé*), «alegría» (*en ilarotéti*).

En cualquier caso, nos bastará recordar 1Cor 4,9-13 y 2Cor 4,8-12 para comprender que Pablo se colocaba en serio en la situación humillada del sirviente.

De todos modos, es también Pablo quien más nos habla de su *diakonia* como de un título honroso:

- Según Rom 11,13, desea estar a la altura de su *diakonia*:

«Puesto que soy apóstol de los gentiles, hago honor (*doxazō*) a mi ministerio (*diakonia*)».

- Si en 2Cor 3,3 podía quedar algo de la humildad etimológica del término («sois la carta de Cristo, servida [*diakonêtheîsa*] por nosotros»), los versículos 6-9 rebosan de expresiones gloriosas:

«Nos capacitó (*ikánōsen*) para ser servidores (*diakonous*) de la Nueva Alianza... Si el servicio (*diakonia*) de la muerte (el don de la Ley) estuvo acompañado de gloria (*en doxê*), de modo que los hijos de Israel no podían mirar la cara de Moisés por causa de la gloria, siquiera pasajera, de su rostro, cuánto más el servicio (*diakonia*) del Espíritu estará acompañado de gloria. Pues si el servicio (*diakonia*) de la condenación tiene gloria, mucho más abundará en gloria el servicio (*diakonia*) de la justicia...».

- También presuponen una situación gloriosa otras frases de la misma carta:

«Teniendo ese ministerio (*diakonian*), por la misericordia que se tuvo con nosotros, no nos arredramos» (4,1).

«Nos dio el ministerio (*diakonian*) de la reconciliación» (5,18).

«Para que no se empañe el ministerio (*diakonia*), sino que en todo nos recomendemos a nosotros mismos como servidores (*diakonoi*) de Dios» (6,3s).

La misma discusión en torno al ministerio de 11,23ss parece la discusión sobre un puesto de honor; por más que Pablo reivindicque su posición por medio de realidades poco honrosas a los ojos del mundo:

«¿Son servidores (*diakonoi*) de Cristo? Lo digo fuera de mí; ¡Yo más! Con más trabajos pesados (*kopois*), con más cárceles, con abundancia de heridas, con muchas situaciones mortales (*thanatois*)».

Tanto en las Cartas de la Cautividad como en las Pastorales prevalece esa visión dignificada del ministerio paulino:

«(Cristo Jesús), de quien he llegado a ser ministro (*diakonos*), según el don de la gracia de Dios, que se me ha dado según la fuerza de su poder» (Ef 3,7).

«El evangelio que habéis escuchado, que se predicó a toda criatura bajo el cielo, del que yo, Pablo, he llegado a ser ministro (*diakonos*)» (Col 1,23, cf. v. 25).

«Doy gracias a Cristo Jesús, que me dio fortaleza, que me consideró fiel, colocándome en el ministerio (*diakonian*)» (1 Tim 1,12).

Esa rara conjunción entre humillación y exaltación tiene una clara referencia al misterio de Cristo, humillado y ensalzado. Al lado mismo de los textos más gloriosos, leemos:

«Llevando en el cuerpo de una parte a otra la muerte de Cristo, para que también la vida de Cristo se manifieste en nuestro cuerpo» (2 Cor 4,10).

Cristo ha sido glorificado y sigue presente entre nosotros. Pero su presencia, curiosamente, tiene casi siempre forma de cruz.

1Cor 12,5 había dicho simplemente que hay «diversidad de ministerios y un solo Señor». Los textos hasta aquí citados nos confirman que los distintos ministerios tienen una relación especial con el Señor Jesús, pues continúan su obra de «servicio humilde» a favor de la humanidad.

b) El ministerio apostólico

Los textos citados nos confirman en la idea de que, cuando Pablo habla de «ministerio», tiene a la vista en primer lugar su propia función, asimilada a la de Cristo. Además, 1Cor 12,28 cita explícitamente a los «apóstoles», atribuyéndoles el primer lugar en la Iglesia. Luego, en 14,26-40, ejerce su función apostólica regulando con autoridad el mundo de los carismas.

En el resto de la carta aparece con especial fuerza el papel que Pablo atribuye a los apóstoles. En el kerigma de 1Cor 15,3-10 aparecen Pedro y los doce en unidad sintáctica con la muerte y la resurrección de Cristo (v. 5); a continuación (v. 7), «todos los apóstoles» aparecen con el mismo papel de fundadores; luego, él mismo aparece como uno que «no podría ser llamado apóstol», porque persiguió a la Iglesia de Dios (v. 9), pero lo ha sido por la gracia de Dios, y por eso ha «trabajado más que todos ellos» (v. 10).

En 1Cor 9,1s, aparece lo que une a Pablo con los demás apóstoles en cuanto al contacto con Cristo, pero también se subraya el aspecto «trabajo»:

«¿No soy libre? ¿No soy apóstol? ¿No he visto a Jesús el Señor? ¿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».

En 1Cor 4,9-13 aparecen aspectos paradójicos de aquella función. Recordemos el principio y el final:

«Dios nos ha señalado a nosotros los apóstoles como los últimos, como sentenciados a muerte; porque hemos llegado a ser un espectáculo para el mundo, los ángeles y los hombres... la escoria del mundo, el desecho de todos».

Para Pablo eso no es deshonra: significa sólo que «las tribulaciones de Cristo abundan en nosotros» (2Cor 1,5), que «llevo en mi cuerpo los estigmas de Jesús» (Gál 6,17). Por otro lado, no faltan signos más comprensibles:

«Las señales del verdadero apóstol se han realizado entre vosotros, con toda resistencia, por medio de señales, prodigios, y milagros» (2Cor 12,12).

En cualquier caso, está claro que, a pesar de las paradojas, Pablo se atribuía una indudable autoridad sobre sus fieles: «aquella potestad que el Señor me dio para edificación y no para destrucción» (2Cor 10,8; 13,10), una autoridad que en algún momento toma acentos judiciales (1Cor 5,3-5), que desea actuar con dulzura, pero en algún rincón tiene escondido el bastón (cf. 4,21).

Quedan algunos problemas. Entre otros, el de si Pablo acepta igualmente la autoridad de los demás apóstoles. Nos quedamos con el caso de Gál 2, donde el apóstol deja claro que, «ni por un instante» se somete a ciertos intrusos (v. 5), pero no excluye tan claramente que se sometiera a las columnas de la Iglesia. Ciertas frases 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 (*o kai espoudasa auto touto poiésai*)» (v. 10).

Por otra parte, obtuvo un reconocimiento explícito de que su ministerio no procedía de los apóstoles, sino de Dios:

«Viendo que me ha sido confiado el evangelio de la incircuncisión» (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 al que llegaron toma forma de «comu-nión» (*dexias edókan... koinónias*: v. 10) y no de sumisión. Por eso hablamos

de «colegialidad» entre los apóstoles, más que de una sumisión de unos a otros⁵.

c) Otros ministerios

Empezando por 1Cor 12,5 sabemos que los ministerios en la Iglesia son muchos:

«Hay diversidad de ministerios (*diakoniōn*), pero un solo Señor».

Como distintos de los carismas, de los que hablamos más adelante, damos categoría de ministerios, además de los apóstoles, al de los maestros, que ocupa el tercer lugar numerado en la lista del versículo 28, más a otros dos típicos ministerios que aparecen hacia el final de ella: las funciones de «gobierno» (*kyberneseis*) y de «ayuda» (*antilempseis*).

En la lista de Rom 12,6-8, aparte el problema de si la profecía (v. 6) también es ministerio, resulta claro que lo son todos los demás:

«El ministerio (*diakonia*)... el que enseña... el que exhorta... el que distribuye limosnas... el que "preside"... el que ejerce la misericordia» (vv. 7s).

El mismo Pablo nos inclina suficientemente a entender los demás ministerios a la luz del suyo propio: él mismo dice que, como apóstol de los gentiles, hace honor a su ministerio (*diakonia*: Rom 11,13); repetidamente aparece como quien enseña, quien exhorta, quien «preside» o «tiene cuidado» de la comunidad. Incluso, en la preparación de la colecta para Jerusalén, aparece como el que distribuye limosnas y ejerce la misericordia.

Más importante es ver cómo el apóstol se refiere a sus colaboradores como auténticos «compañeros» más que como «dependientes».

Así, en 1Tes 3,2 (por los menos, según los Códices Alejandrino y Sinaítico), Pablo dice:

«Os mandamos a Timoteo, nuestro hermano y servidor (*diakonon*) de Dios en el evangelio de Cristo, para que os confirmara en la fe y os exhortara, de modo que ninguno vacile en esas tribulaciones».

5. Directamente sobre el papel de los apóstoles respecto de la unidad en la Iglesia.

De ahí se deducirá que Timoteo es «ministro» —o, según los Códices, «colaborador» (*synergon*)— de Dios, más que de Pablo, y que su misión es tanto evangelizadora («en el evangelio de Cristo») como pastoral («os confirmará... os exhortará»). Esa es la línea captada y expresada en las dos Cartas a Timoteo:

«Enseñando esas cosas a los hermanos, serás un buen ministro (*diakonos*) de Cristo Jesús, alimentado con las palabras de la fe y de la buena doctrina que aprendiste» (1Tim 4,6).
«Haz obra de evangelista, cumple tu ministerio (*diakonian*)» (2Tim 4,5)»

En la misma línea debió de andar el trabajo de la casa de Estéfanos, que, según 1Cor 1,16, estaba especialmente vinculada a Pablo.

«Os exhorto, hermanos, a que tengáis en cuenta a la casa de Estéfanos, primicias de la Acaya, que se ofrecieron para el servicio (*diakonian*) de los santos. Someteos también vosotros a los que son como ellos y a todos aquellos que colaboran (*synergounti*) y trabajan duro (*kopionti*)» (1Cor 16,15s).

En una comunidad de tanta independencia económica como la de Corinto (cf. 11,21s) parece que el «sometimiento» (*ypotasséthe*) puede versar sólo sobre materias espirituales. Por otra parte, tampoco se les llama servidores ni colaboradores de Pablo, sino —se supone— de Dios en beneficio de los fieles (cf. *tois agiois*, en dativo, en vez de genitivo).

También se subraya la especial vinculación de los ministros al Señor en distintos textos de las Cartas de la Cautividad:

«Todo os lo dará a conocer Tíquico, el querido hermano y fiel ministro (*diakonos*) en el Señor» (Ef 6,21; cf. Col 4,7: «fiel ministro —*diakonos*— y consiervo —*syndoulos*— en el Señor»).
«Tal como aprendisteis de Épafras, nuestro querido consiervo (*syndoulos*), que es ministro (*diakonos*) de Cristo en favor vuestro» (Col 1,7).
«Decid a Arquipo: Fíjate en el ministerio (*diakonian*) que has recibido en el Señor: que lo cumplas» (Col 4,17).

En el caso de Ef 6,21 («mi querido hermano y *diakonos*»), se hubiera podido entender que Tíquico era «diácono» de Pablo. Pero, como precaviendo esta interpretación, Col 4,7 introduce el término *consiervo*, que la excluye, aunque sin llegar a la claridad meridiana de Col 1,7: «mi querido consiervo... ministro de Cristo en favor vuestro» (*yper ymón*). Por eso hemos traducido «ministro» en vez de «servidor».

Nos quedan todavía tres textos que permiten preguntarnos si se habla de servidores de Pablo:

«El que un tiempo te fue inútil, pero ahora es útil, tanto para ti como para mí... Hubiera querido conservarlo conmigo, para que me sirviera (*diakoné*) en vez de ti en las cadenas del evangelio» (Flm 11,13).

«El servicio que (Onesiforo) prestó (*diêkonésen*) en Efeso, tú lo conoces mejor» (2Tim 1,18).

«Tráete contigo a Marcos, pues me es muy útil para el ministerio (*diakonian*)» (2Tim 4,11).

De Onesiforo (2Tim 1,18) no se citan los servicios que pudo prestar en Roma (v. 17), sino los que había prestado en Éfeso, su ciudad de origen: debió de tratarse de algún ministerio, aunque no sabemos de qué tipo.

Marcos, en cambio, había sido colaborador de los apóstoles desde hacía mucho tiempo (Hch 12,25; 15, 37-39; cf. 13,5.13) y lo será todavía de Pedro (1Pe 5,13); se le cita también en Flm 24 y Col 4,10. Entendemos que Pablo lo reclama para el ministerio de la Palabra, por más que diga: «me es útil».

Sólo de Onésimo (Flm 11.13) podemos sospechar que le prestara un simple servicio doméstico; pero ni siquiera ahí con absoluta certeza: puesto que le presta los servicios que hubiera tenido que prestarle Filemón (v. 13: *yper sou*), que es jefe de iglesia en Colosas (cf. vv. 1 s).

Deducimos, pues, en líneas generales, que Pablo (en contra de una cierta imaginación popular respecto a él) tiende a tener colaboradores en plan de igualdad, responsables ante Dios y dotados de un máximo de autonomía. Sólo en Marcos (2Tim 4,11, cf. Hch 13,5: *ypêrétên*) y en Onésimo (Flm 11.13) descubrimos los rasgos de un secretario o, en términos que no tardarán en surgir, de un diácono, que está a las órdenes de su obispo.

d) El diaconado, como ministerio específico

Hasta el presente, los textos en que aparecían los términos *diakonos* o *diakoneô* se referían al ministerio de Pablo o al de sus colaboradores. Pasamos a aquellos en que *diakonos* o *diakoneô* se refieren a un ministerio específico, distinto del de los «obispos» (*episkopoi*) o, eventualmente, de los «presbíteros» (*presbyteroi*).

Empezando por las llamadas protopaulinas, encontramos un primer texto en la Carta a los Romanos (16,1s):

«Os recomiendo a Febe, nuestra hermana, que es diaconisa (*diakonos*) de la iglesia de Céncreas: recibidla en el Señor con la dignidad que corresponde a los santos, pues también ella fue protectora de muchos y de mí mismo».

En un área donde lo que primaban eran las comunidades pequeñas (las llamadas «iglesias domésticas»), Febe tenía alguna responsabilidad respecto del conjunto de la Iglesia local: no es diaconisa en Céncreas, sino de la Iglesia de Céncreas.

Se le atribuyen explícitamente servicios más bien «domésticos» para con Pablo y para con otros muchos, pero como los servicios que presta un señor (*prostatis* es un derivado de *proistēmi*, que significa «presidir» y «cuidarse de», pero siempre desde arriba).

Podía, pues, tener autoridad administrativa en la Iglesia de Céncreas, de modo que, incluso la ayuda concedida a Pablo, pasara por sus manos.

Un segundo texto aparece en el saludo de la Carta a los Filipenses (I, I):

«A todos los santos en Cristo Jesús que hay en Filipos, junto con los obispos (*episkopois*) y diáconos (*diakonois*)».

El binomio obispo-diácono nos es transmitido por distintos documentos de los primeros siglos («¿Dónde vas, obispo, sin tu diácono?», decía San Lorenzo al Papa San Sixto). De todos modos, no podemos trasladar sin más una realidad posterior a la época de Pablo. A la luz de los documentos indudablemente paulinos podemos entender que:

- Obispos y diáconos debieron de ser las figuras más representativas en el ámbito de una Iglesia local, puesto que son los únicos nombrados en el encabezamiento de la carta.
- A diferencia del tiempo en que un obispo se encontrará rodeado de presbíteros y diáconos (*infra*, § 20), en esos momentos es más coherente suponer que obispos (varios en una ciudad) y diáconos no se debieron distinguir por criterios de subordinación de unos a otros, sino por una distinción de funciones.
- Corresponden bastante bien al sentido obvio de *episkopé* las funciones pastorales a que se alude en I Tes 5,12s y I Cor 16,15s (citado *supra*, en § 13), así como a la función de «el que exhorta», «el que preside» de Rom 12,8 y a las funciones de «gobierno» de I Cor 12,28. Dado el sentido de distribución de funciones que aparece en los dos últimos textos, podemos suponer que serían

propias de los diáconos las funciones de «el que distribuye limosnas», «el que ejerce la misericordia» (ambas en Rom 12,8) y las funciones de «ayuda» (1Cor 12,28).

- También las listas mencionadas (1Cor 12,28; Rom 12, 6-8) sugieren la idea de coordinación entre funciones más que la de subordinación. Me parece más conforme a ellas la idea de que el diácono tiene su ámbito propio, en el cual es «soberano», dentro de una coordinación con las demás funciones.

Llegamos, por fin, a la aportación, algo más extensa, de la Primera Carta a Timoteo (3,8-10.12s):

«Que los diáconos (*diakonoi*) igualmente sean piadosos, sin doblez, no dados al vino, ni buscadores de ganancia injusta; que guarden el misterio de la fe con una conciencia pura. Primero tienen que ser probados y ejercer el ministerio (*diakoneitōsan*) sólo si son intachables...».

«Que los diáconos (*diakonoi*) sean maridos de una sola mujer, que conduzcan (*proistamēnoi*) bien a los hijos y la propia casa. Los que cumplan bien su ministerio (*diakonēsantes*) ganarán un gran tesoro y una gran valentía en la fe que tenemos en Cristo Jesús».

Entre los dos fragmentos citados, el versículo 11 habla de las mujeres:

«Las mujeres, igualmente, que sean piadosas, no entrometidas, sobrias, fieles en todo».

La construcción no es perfecta en ningún caso. El versículo 11 puede referirse: a) a diaconisas, puesto que *diakonos* no tiene forma femenina; b) a mujeres que tienen funciones semejantes a las de los diáconos; c) a las mujeres en general, dentro de un estilo oral, en el que se puede volver a un tema que se había abandonado.

Los versículos 8-10.12s pueden conducirnos a las siguientes conclusiones.

- Los diáconos también son depositarios (*ekhontas*) del «misterio de la fe», pero de ellos no se dice que deban enseñar, como se ha dicho de los obispos (cf. v. 3: *didaktikon*). Las funciones de ayuda, ejercidas *in persona Christi* (cf. *supra*, § 16), también son transmisión del misterio de la fe.
- En los versículos 4s, hablando de los obispos, se pasa de «conducir la familia» a «encargarse (*epimelēsētai*) de la Iglesia de Dios».

A propósito de los diáconos no se da aquel paso: probablemente porque no tienen función de gobierno propiamente dicha.

- De todos modos, el versículo 10, sobre la «probación» previa (*dokimazesthōsan*), contiene todo el dramatismo que podríamos descubrir en 4,12. Sencillamente, entendemos, porque el diácono también es representante de Cristo entre los fieles.

Dada la conexión existente entre las Cartas Pastorales y los Hechos de los Apóstoles, creemos que estos últimos, en cuanto reflejan realidades de su propio tiempo, pueden añadir la concreción que falta al texto de Pastorales. Para ese tiempo vale lo de: «No es bueno que nosotros descuidemos la Palabra de Dios para dedicarnos a las mesas» (Hch 6,2), y de ahí la institución de los diáconos para aquel servicio. Pero también pertenece a la comprensión del diaconado en aquella época que se buscaran «hombres reconocidos por todos como llenos de Espíritu y de sabiduría» (v. 3), presentados a los (sucesores de los) apóstoles, para que oren por ellos y les impongan las manos (v. 6). Se confirma, pues, que su misión propia está en el campo de la ayuda y la misericordia, pero se confirma más todavía que se trata de un ministerio sagrado de la máxima importancia para toda la Iglesia.

Por otro lado, es nada menos que la *Didajé* (15,1) la que dice de los obispos y *diáconos* que «también ellos cumplen la función de los profetas y maestros». En este sentido podemos subrayar que la distribución-coordinación de funciones, propugnada por Rom 12,3-8 y 1Cor 12,12-30, es una «idea global» más que un canon estricto. Es totalmente cierto que quien tiene una función debe sentir la importancia de aquella función para la vida del cuerpo (1Cor 12,15-17), pero no lo es menos que en la realidad cristiana hay mucho más trasvase de funciones que en un cuerpo físico. En concreto: quien ayuda y ejerce la misericordia en nombre de Cristo no sólo debe saber en qué misterio está involucrado, sino que debe ser capaz de expresarlo con palabras. Especialmente, quien ejerza la misericordia de modo personal estará más capacitado que nadie para enseñar y consolar a aquel que la recibe.

3. Los «carismas» según San Pablo

La pregunta sobre los carismas en la Iglesia primitiva, indudablemente basada en textos del Nuevo Testamento, ha venido a ser con el tiempo una

pregunta que debe mucho a nuestras preocupaciones y nuestras consideraciones sociológicas. Su punto de partida más reciente ha sido la contraposición entre «carisma» e «institución»: de una parte, «carisma» como quintaesencia de lo creativo, espontáneo, incontrolable, debido a la irrupción de una fuerte personalidad; de la otra, «institución» como resultado de la obediencia ciega a lo establecido, administrado escrupulosamente por personalidades más bien mediocres.

La idea de que el paradigma de los ministerios es el apóstol Pablo nos impide hablar de los ministerios como funciones simplemente institucionales: se impone la idea de un «ministerio carismático». De ahí que se nos impongan como dos distinciones obligadas cuando hablamos de «carismas» según San Pablo. De una parte, se trata de dones *distintos* de la fe común a todos los cristianos; por otra parte, se trata de dones no unidos a una *función* concreta en la comunidad. En I Cor 12 y 14 se encuentran dos fragmentos en dicha línea: I Cor 12,8-10, donde se repite un número máximo de veces la expresión «a otro» (ocho veces en tres versículos) y 14,26, donde se dice que «cada cual» (*ekastos*) tiene un salmo, una doctrina, una revelación, una «lengua», una interpretación. En ambos textos parece claro que el receptor es cualquier miembro de la comunidad y que lo recibido es un don extraordinario, que va más allá de la fe común: por ejemplo, la «revelación», como manifestación directa de Dios, una «lengua» que uno no ha aprendido, una «interpretación» de algo a primera vista ininteligible.

En I Cor 12,8-10⁶, si, según la letra del texto, entendemos que cada vez que se dice «a otro» se enumera un carisma distinto, colegiremos que se mencionan nueve dones:

- El *logos sofias*: palabra de sabiduría o palabra acertada.
- El *logos gnóseos*: palabra de conocimiento o palabra sabia.
- La *pistis*: la fe.
- Los *kharismata iamatôn*: carismas o dones de curación.
- Los *energémata dýnameôn*: poder de realizar milagros.

6. Ahí seguimos especialmente nuestro «La primera lista de carismas (1Co 12,8-10)», en E. ZURRO: El misterio de la Palabra. Fs. L. ALONSO SCHÖKEL, Madrid 1983, pp. 327-350, matizado por el c. 15 de Maestro.

- La *profêteia*: profecía o mensaje inspirado.
- Las *diakriseis pneumatôn*: discernimiento de espíritus o distinción de inspiraciones:
- Los *genê glôssôn*: géneros de lenguas o hablar diversas lenguas.
- La *ermeneía glvssvn*: interpretar o traducir esas lenguas.

Podemos atribuir a ampliación retórica el hecho de que se repita un número máximo de veces la expresión «a otro» (ocho veces en tres versículos) y «por el Espíritu» (mencionado seis veces en vv. 7-11). En realidad, esos nueve dones pueden reducirse fácilmente a cuatro tipos, tres de los cuales se refieren a la palabra inspirada y el cuarto a las obras milagrosas.

Concretamente, tendríamos:

- La palabra de «sabiduría» y de «conocimiento», puesto que el contexto paulino no permite una distinción tajante entre *sofia* y *gnôsis*.
- La «profecía», que tiene como complemento el «discernimiento de espíritus».
- El «don de lenguas», que tiene como complemento su «interpretación».
- El don de hacer milagros, apoyado en aquella «fe» que mueve las montañas (cf. 13,2) y concretado normalmente en los «carismas de curación» (vv. 9.28.30).

La palabra de «sabiduría» y de «conocimiento» es algo que no todos tienen por igual, pero podemos entenderla como el progreso natural de la fe común: aquello que nos hace pasar de «carnales» (*sarkinoi*: 1 Cor 3,1; *sarkikoi*: v. 3) a «espirituales» (*pneumatikoi*: 1 Cor 3,1; 14,37; Gál 6,1), de la condición de niños, que toman leche en vez de manjar sólido (cf. 1 Cor 3,2), a la de «adultos» o «perfectos» (2,6; 14,20). Pablo dedica a la sabiduría los cuatro primeros capítulos de Primera Corintios y vuelve a ella en los capítulos 8-10. Pero le falta el componente de algo esporádico, inesperado, que atribuimos normalmente a los carismas.

Nos quedan la profecía, el don de lenguas y los milagros, con dos salvedades: que también existe la profecía como ministerio y que los milagros son atribuidos en 12,9s al Espíritu, mientras que en versículo 6 eran atribuidos a Dios Padre.

a) La profecía

La profecía es el único elemento común en todas las listas de carismas, por más que aparezca colocada, a primera vista, de la manera más caprichosa: ocupa el séptimo lugar en la lista de 1 Cor 12,8-10, un segundo lugar subrayado (*deuteron*) en versículo 28; llega al primer lugar en Rom 12,6-8 para pasar al tercero en Ef 4,11. La misma Carta a los Efesios vuelve a elevarla por encima de casi todos los carismas cuando dice que la Iglesia está edificada «sobre el fundamento de los apóstoles y los profetas» (2,20; cf. 3,5).

Una opinión bastante común nos ayuda a comprender esa diversidad de trato de la profecía en las distintas listas, al deslindar dos tipos de profetas en la Iglesia primitiva: unos profetas *ex officio*, próximos a los apóstoles y evangelistas (a los que se referiría 1 Cor 12,28; Rom 12,6; Ef 2,20; 3,5; 4,11), y otros profetas *in eventu*, no especialmente cualificados o reconocidos para ello (a los que se referiría 1 Cor 12,10 y, en principio, 1 Cor 14).

Textos posteriores al Nuevo Testamento, recogidos especialmente por Harnack⁷, avalan la idea de ese profetismo *ex officio*. Aparte deducciones más abstractas, esos profetas toman forma concreta en el libro de los Hechos: los profetas que se trasladan de Jerusalén a Antioquía (11,27), los «profetas y maestros» que están al frente de aquella comunidad (13,1) y, finalmente, el profeta Agabo, que descendió de Jerusalén a Cesarea (21,10).

El Evangelio de Mateo nos confirma la existencia de profetas itinerantes, asimilables a los apóstoles, cuando escribe: «El que recibe a un profeta porque es profeta, tendrá paga de profeta» (10,41), mientras que los paralelos más próximos hablan sólo de «vosotros» (Lc 10,16) o de «aquel a quien yo envíe» (Jn 13,20). Por otra parte, el texto de Mt 23,24, «Yo os mandaré profetas, sabios y escribas», encuentra en el paralelo de Lucas (11,49) una asimilación todavía mayor entre profetas y apóstoles: «Os mandaré profetas y apóstoles». Aunque envueltos en mayor ambigüedad, pueden interpretarse en la misma línea los profetas-testigos de Ap 11,3-7.10 (v. 3: *martyres-profeteusousin*; v. 7: *martyrian*; v. 10: *profétai*), así como los demás profetas que aparecen en el mismo libro.

7. VON HARNACK, A.: *Lehre der Zwölf Apostel*, Leipzig 1893, sobre el papel de los apóstoles, los profetas y los maestros: «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» (p. 103). En pp. 93-137, el autor recoge documentación bíblica y extrabíblica en torno a estas tres funciones.

Junto a esos profetas oficiales (cf. 1 Cor 12,29: «¿acaso son todos profetas?»), que ocupan un lugar altísimo en el ordenamiento de la Iglesia (1 Cor 12,28; Rom 12,6; Ef 2,20; 3,5; 4,11), no falta en nuestros textos el don de profecía, concedido en forma más espontánea y eventual a todos los cristianos. Ese don encuentra forma concreta en 1 Cor 11,4s; 13,2.8s, y a lo largo del capítulo 14 (vv. 6,22: *profêteia*; vv. 1.3.4.5.24.31.39: *profêteuó*; vv. 29.32: *profétés*) y, como dijimos, un séptimo lugar en la lista de 1 Cor 12,8-10. Pablo parece referirse a esas manifestaciones espontáneas cuando escribe: «No despreciéis la profecía» (1 Tes 5,20), en paralelismo con: «No apaguéis el Espíritu». En las Cartas Pastorales, además, se habla de «profecías» en torno a la ordenación de Timoteo (1 Tim 1,18; 4,14) y se cita un oráculo, pronunciado probablemente por profetas: «El Espíritu Santo nos dice claramente que en los últimos tiempos...» (1 Tim 4,1).

El libro de los Hechos cita también algunos momentos de profecía espontánea: la de los discípulos de Juan que se convirtieron en Éfeso (19,6) y la de las cuatro hijas del evangelista Felipe (21,9). Por otra parte, en el contexto de Pentecostés, se da la razón teológica de esa extensión de la profecía a todo el pueblo: la llegada del «fin de los tiempos», según la profecía de Joel: «profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas» (Hch 2, 17s, citando a Jl 3,1s).

Nos resistimos a incluir en el capítulo de la profecía espontánea el tema de los profetas condenados por Cristo (Mt 7,22s), así como el de los «pseudoprofetas», que encontramos en los Evangelios sinópticos (Mt 7,15; 24,11.24; Mc 13,22), en la segunda de Pedro (2Pe 2,1), en la primera de Juan (1Jn 4,1; cf. vv. 2-6) y en el Apocalipsis (Ap 16,13; 19,20; 20,10). Más que de mensajes surgidos en el seno de la comunidad, se tiene la impresión de alguien que llega a ella, arrogándose una autoridad docente que no le pertenece.

Podemos, pues, hablar de profecía espontánea como de un don que indudablemente existió, pero, a juzgar por los textos, dio muy poco que hablar. Las innegables «luchas de profetas», recogidas en 1 Cor 14,29-33, pueden haber sido un fenómeno esporádico, debido a la rivalidad entre los distintos grupos (1,12; 3,4-6.22; 4,6) que intentaban mostrar la propia superioridad en lo espiritual (4,6: «no os hinchéis en favor de uno y contra otro»; cf. vv. 18s; 5,2; 8,1; 13,4). Tanto la modestia que transparenta 1 Tes 5,19 como el silencio de tantos otros escritos (¡incluso la Segunda a los Corintios!) nos invitan a pensar que la profecía estaba mantenida en niveles razonables y tenía, sin género de duda, un peso específico inferior al de la sabiduría y el conocimiento.

En 1Cor 14 encontramos todas las indicaciones necesarias sobre el carácter propio de la profecía: es un don excelente, digno, más que cualquier otro, de ser buscado con afán (*zéloute*, v. 1; cf. vv. 5.39); no se duda de su virtud «edificante» (vv. 4-6.24s), precisamente porque es un don que «habla a los hombres» de forma «inteligible» (v. 3; vv. 9.19), lo cual la convierte más fácilmente en «signo para los que creen» (v. 22) e incluso para los que no creen (vv. 24s). Es verdad, pues, que Pablo se distingue de sus contemporáneos al rechazar toda aproximación entre tradición mántica y profecía, pero queda por ello más cerca de los profetas cuyos escritos conservamos en el Antiguo Testamento: tanto en la recepción como en la comunicación del mensaje, los profetas son plenamente humanos.

De acuerdo con esa misma tradición veterotestamentaria, la profecía es, también para Pablo, fruto de una comunicación directa por parte de Dios: «...entra un no creyente o un extraño... se revelan sus pensamientos secretos...» (vv. 24s). Por eso la profecía es llamada «palabra de Dios» (v. 36) y «revelación» (vv. 6.26: *apokalypsis*; v. 30: *apokalyptô*). Al mismo tiempo, la profecía se relaciona con el «conocimiento» y la «doctrina» (v. 6; cf. v. 31), se le atribuye, junto con el conocimiento, la capacidad de «penetrar todos los misterios» (13,2), de modo que llega a crearse una especie de terreno común entre el «profeta» y el hombre «espiritual» (14,37).

En las comunidades paulinas existe un carisma específico para resolver el eterno problema planteado a los profetas del Antiguo Testamento: el de su autenticidad profética, si realmente hablan en nombre de Dios o nos dan el fruto de su propia mente. El llamado «discernimiento de espíritus» (12,10) es la capacidad de distinguir entre el Espíritu de verdad, o Espíritu de Dios, y los espíritus mentirosos. Pablo exige que se ejerza siempre ese carisma, también profético: «Dos o tres profetas hablen, y los demás discernan» (14,29: *diakrinetôsan*).

Pero no por ello deja Pablo de darnos los criterios para distinguir la verdadera profecía. El primero de ellos es la conformidad de la profecía con el kerigma sobre el que se funda la Iglesia: «Nadie puede decir: "Anatema Jesús" bajo la inspiración del Espíritu Santo» (12,3; cf. Gál 1,8). El segundo es que la profecía también tiene algo que ver con la madurez cristiana. La célebre frase de Rom 12,6: «La profecía, de acuerdo con la fe», no parece referirse directamente a sus contenidos objetivos, sino más bien a las actitudes cristianas, inspiradas en la fe, que abonan el terreno a esa manifestación del Espíritu. Interpretaríamos en la misma línea 1Cor 14,31s: «Los espíritus

de los profetas se someten a los profetas, porque Dios no es Dios de disensión, sino de paz».

La teología posterior ha tenido muy presente la condenación, por parte de Cristo, de algunos que habían profetizado y hecho milagros en su nombre (Mt 7,22s). Quizá el texto nos presenta un caso extremo de infidelidad a la propia vocación, más que la expectativa normal respecto del profeta. De hecho, el mismo evangelista, algunas líneas antes, tiende a unir la profecía con un cierto grado de unión personal con Dios: «Guardaos de los falsos profetas..., por sus frutos los conoceréis» (Mt 7,15s).

Las mismas ideas encontramos en la primera carta de Juan (4,1-4): hay un criterio doctrinal para distinguir la verdadera profecía de la falsa (v. 3: «Todo espíritu que no confiesa a Jesús, no es de Dios»), pero también un criterio de actitudes personales: los falsos profetas «son del mundo y hablan en nombre del mundo» (v. 5).

La profecía, podemos concluir, es una nueva manifestación de Dios, pero al mismo tiempo una manifestación que encaja perfectamente con todo lo bueno que nos ha traído el diálogo anterior entre Dios y los hombres. Una realidad, por otra parte, en la que Dios habla un poco más «como desde fuera» en comparación con el carisma de sabiduría y de conocimiento. Se comprende que esa realidad tienda a disminuir a medida que la revelación es más completa y aumenta el número de aquellos que han sido penetrados por el Espíritu hasta el punto de conocer, «como desde dentro», los misterios de Dios (cf. 1Cor 2,10-16).

b) El don de lenguas

El siguiente tipo de carismas, relacionado también con la palabra, se encuentra muy poco representado a lo largo del Nuevo Testamento: además de 1Cor 12-14, es citado expresamente sólo en Hch 2,4-18; 10,44-47; 19,6 y en el final «largo» de Marcos (16,17), inspirado ciertamente en textos lucanos.

En 1Cor 12-14 se designa este don simplemente como «lenguas» (*glóssai*: 12,29; 13,8; 14,2.4.6.9.13s.18s.22s.26s.39), como «géneros de lenguas» (*gené glóssôn*: 12,10.28) y «otras lenguas» (*eteroglóssai*: 14,21). Lo de «lenguas de los ángeles y de los hombres» (13,1) podría ser una alusión hiperbólica más que una descripción exacta del don.

Si es propio de la profecía recibir un mensaje plenamente inteligible y transmitirlo con palabras propias o añadiendo palabras propias a las reveladas, lo específico del don de lenguas es que quien habla no ha formado en su propia mente las palabras que pronuncia, sino que, por decirlo de algún modo, las oye por primera vez en el momento de pronunciarlas: como si alguien se hubiera servido de sus órganos bucales para hablar. Ahí vale el paralelismo con la mántica griega, con la doctrina de Filón sobre la profecía y con las manifestaciones de los «hijos de los profetas», de que nos habla el Antiguo Testamento. De ahí que Pablo, al hablar de ese don en 1 Cor 14, tenga que hacerlo en referencia constante al don de profecía.

Las «lenguas», según el texto paulino, tienen siempre un sentido: no son simples intentos de expresar lo inexpresable. Pero ese sentido aparece de modo poco distinto (sin *diastolé*, v. 7), poco claro (*adélon*, v. 8), poco comprensible (*mé eusémon*, v. 9) para el oyente, pues este no conoce el valor de aquellos sonidos (*tén dynamin tés fônés*, v. 11); es como quien oye un discurso en una lengua que no conoce, por más que, además de contenido, el don transmite vivencia, «espíritu»: el que habla en lenguas puede no comprender el sentido específico de aquellas palabras (v. 14), pero tiene acceso a la vivencia; por eso se puede decir que el que habla en lenguas «se edifica a sí mismo» (v. 4; cf. v. 28), que su «espíritu» (v. 14.16) entra en conexión con el Espíritu que las ha inspirado (v. 2).

Si la profecía se orienta fundamentalmente a la enseñanza, el don de lenguas es más que nada un carisma de oración: «El que habla en lenguas no habla a los hombres, sino a Dios» (v. 2; cf. v. 28): desemboca naturalmente en «oración» (v. 14s: *proseukhomai*), en «salmo» (v. 15), en «bendición» (v. 16), en «acción de gracias» (v. 16s). Si, como exige Pablo, las lenguas van acompañadas de la debida interpretación, ese don potenciará la vida de oración de toda la comunidad: «Rezará con el espíritu, pero también rezará con la mente» (v. 15).

El don tiene los peligros inherentes a todo lo que es extraordinario o maravilloso: que nos quedemos con la materialidad del don, con el hecho mismo de su carácter extraordinario, sin preocuparnos de percibir su sentido profundo y dejarnos guiar por él. Las lenguas son un «signo» (v. 22: *sémeion*) que debería llevar los creyentes a la fe, pero está en peligro de fallar su objetivo.

La misma doctrina se deduce del libro de los Hechos, tanto como de Mc 16,17. En el contexto de Pentecostés, las lenguas son la prueba (o

«signo») de que han llegado los tiempos mesiánicos (2,16-18), pero empezaron siendo mal interpretadas (2,12s.15); después, las lenguas serán indicio de la presencia del Espíritu sobre los que han sido (19,6s) o deben ser bautizados (10,46s). También los Hechos relacionan las lenguas con la profecía (2,16-18). Al añadir una multitud oriunda de todos los países de la tierra, la escena de Pentecostés logra que se pueda prescindir de intérpretes carismáticos, pero queda igualmente claro que los discípulos no están hablando en su propia lengua, sino en «otras lenguas» (2,4; cf. vv. 5-11).

Para el final largo de Marcos se trata decididamente de «lenguas nuevas», las cuales constituyen uno más entre los «signos» que, según versículo 17, acompañan a los creyentes y, según el versículo 20, acompañan a la predicación del Evangelio.

Aparte de estos testimonios explícitos, se pueden descubrir posibles reliquias del don de lenguas en expresiones como el «Maranna-ta» de 1Cor 16,22 y en el Abbá-Padre de Rom 8,15 y Gál 4,6. Renunciaríamos a incluir aquí el «aleluya» de Ap 19,1.3.4.6 y el «amén», frecuentemente repetido en el Nuevo Testamento, pues resultan demasiado evidentes los precedentes sinagogales de ambas expresiones.

En el caso de «Abbá-Padre», el contexto nos ayuda a descubrir una cierta correlación con la glosolalia: en ambos textos se trata de un «grito» (verbo *krazô*), el cual, según Gál 4,6, es emitido por el mismo Espíritu (*pneuma... krazôn*), mientras que, según Rom 8,15, lo emitimos nosotros por obra del Espíritu (*pneuma en ô krazomen*). Con ese grito el Espíritu nos «edifica» (cf. 1Cor 14,4), pues nos da testimonio de que somos hijos de Dios (Rom 8,16).

Unos versículos más adelante se dice que el Espíritu, con «gemidos inenarrables», suple nuestra incapacidad como conviene (v. 26). Podemos suponer que aquellos «gemidos» no son sólo en favor nuestro (v. 27), sino que de algún modo salen de nosotros, con lo cual tendríamos otra vez la coincidencia entre el «Espíritu que grita» (como en Gál 4,6) y el «Espíritu que nos hace gritar» (como en Rom 8,16).

No creemos que pueda ampliarse más el tema, a pesar de que el Nuevo Testamento es más bien generoso en modelos de oración, de bendición y de acción de gracias. Se distinguen todos por una gran seguridad en la expresión inteligible. Ni siquiera abundan en el Nuevo Testamento los términos *agalliaô-agalliasis* con que el Antiguo Testamento expresa-

ba la alegría algo desbordada de las fiestas en honor de Yahvé. Sólo en I Pe 1,8 (cf. 1,6 y 4,13) se usa el término con alguna propiedad: «os alegráis con alegría indescriptible y llena de gloria». La expresión vuelve a aparecer en Mt 5,12; Lc 1,14.47; Hch 2,46; 16,34; Ap 19,7: pero en ella veríamos una alusión al Antiguo Testamento más que un parecido excesivo entre la fiesta cristiana (que ciertamente existía) y los aspectos más llamativos de la fiesta veterotestamentaria.

Recapitulando, la extensión del don de lenguas en la Iglesia primitiva puede calcularse con los siguientes parámetros:

- Consta que se le daba una importancia capital en Corinto, como signo auténtico de la presencia del Espíritu. Pablo no se sorprende ante ese punto de vista: sólo intenta relativizarlo, encuadrándolo en una concepción más amplia de la Iglesia y los carismas.
- Tanto los precedentes veterotestamentarios como los intertestamentarios permiten atribuir un núcleo de verdad histórica a las narraciones sobre don de lenguas recogidas por los Hechos de los Apóstoles.
- Los gritos de *Maranna-ta, Abbá-Pater* y los «gemidos inenarrables» de los que se nos habla, respectivamente, en I Cor, Gál y Rom pueden ser indicios de una tradición glosolálica, procedente precisamente de Palestina.
- Todos los modelos de oración, bendición y acción de gracias que encontramos en el Nuevo Testamento hablan en contra de una extensión desmesurada de la oración glosolálica.

En su afán de relativizar el apego excesivo al don de lenguas, Pablo pronuncia una frase un poco fuerte:

«Prefiero pronunciar cinco palabras inteligibles, que sirvan como catequesis a los demás, que decenas de miles de palabras en lenguas» (I Cor 14,19).

Con ello reivindica los derechos de la comunidad que necesita ser «edificada», no precisamente los derechos de la razón humana como independiente de Dios. Porque si se tratara de comparar lo irracional que proviene de Dios con lo racional que proviene del hombre, Pablo podría haber dicho lo contrario: «Prefiero pronunciar cinco palabras ininteligibles, realmente inspiradas por el Espíritu, antes que diez mil palabras inteligibles procedentes exclusivamente de mi razón».

c) Los milagros

Como hemos anunciado, reunimos en este apartado los carismas que ocupan el tercer, el cuarto y el quinto lugar en la lista de 1Cor 12,8-10: la «fe» (1Cor 12,9; cf. 13,2: la fe que mueve las montañas), el «poder de hacer milagros» (12,10: *energēmata dynamēōn*; cf. v. 6: *energēmata*; vv. 28s: *dynameis*) y los «carismas de curación» (vv. 9.28s: *kharismata iamatōn*).

En el seno de la comunidad cristiana no se puede decir que «a otro se concede la fe» como un don más, cuando la fe es el fundamento de toda vida cristiana. Pero se puede tratar de una confianza especial en que Dios hará un milagro en un momento dado. A esa fe parece corresponder el don de mover las montañas, según la palabra de Jesús, conservada en cuatro textos evangélicos (Mt 17,20; 21,21; Mc 11,23; Lc 17,6) y recogida por Pablo en 1Cor 13,2: «Ya puede tener toda la fe, hasta mover montañas...».

Aunque algunos cristianos puedan distinguirse en esa «fe», es igualmente claro que en el fondo esa es la fe común a todos los cristianos, que ningún cristiano debe sentirse extraño a ella. En la medida en que el don de hacer milagros vaya unido a la fe, podremos afirmar también que tiene que ser por lo menos accesible a todos los miembros de la comunidad, prescindiendo de la función que desempeñen en ella.

Aparte los textos citados, los milagros se encuentran vinculados a la fe por el mismo Cristo, que la exige como condición, según Mt 9,28 par.; Mc 9, 23s. Esos textos no resuelven el problema de la universalidad del carisma de hacer milagros, porque en tales casos quien tiene el carisma es el mismo Señor. Pero hay otros textos donde se dice claramente que quien tenga fe tendrá también el poder de obrar milagros.

En forma narrativa, en Gál 3,5:

«Aquel que os da el Espíritu y está obrando milagros (*energōn dynameis*; cf. 1Cor 12,10: *energēmata dynamēōn*) entre vosotros, ¿lo hace porque obrasteis de acuerdo con la ley o porque aceptasteis la fe?».

El presente *energōn* parece mantener su valor de acción presente y continua, no circunscrita al tiempo en que Pablo estuvo con ellos. Significa, pues, que los gálatas fueron no sólo testigos, sino también realizadores de milagros.

Más claro en su universalidad, Jn 14,12: «Quien cree en mí hará obras como las que yo hago, y aun mayores». Si esas «obras» no fueran los milagros, habría que preguntarse qué obras mayores que las de Jesús podrá hacer el creyente. Por eso entendemos que alude a las obras de las que ha hablado en los versículos 10s y, por tanto, atribuye a todo creyente la capacidad de hacer milagros.

En la misma línea, el final largo de Marcos:

«Estas son las señales que acompañarán a los que crean: echarán demonios en mi nombre..., cogerán las serpientes y, si beben algún veneno, no les hará daño; impondrán las manos a los enfermos, y quedarán sanos» (Mc 16,18).

Como en el texto de Juan, todos los creyentes podrán realizar los milagros indicados. De todos modos, la figura que se tiene a la vista parece ser la del evangelizador más que la del simple fiel: va a tierra desconocida (de ahí las serpientes y venenos) y, como signo de la salvación anunciada, expulsa los demonios y cura a los enfermos con una imposición de manos. El versículo 20 confirma esta impresión al hablar de los «signos» (*sêmeia*, como en v. 17) que «acompañarán» (*epakolouthountôn*; en v. 17: *parakolouthêsei*) a los once en su predicación por el mundo.

En un texto conocido de la Carta de Santiago, vuelve a aparecer la correlación entre milagro y fe:

«Si uno está enfermo, que llame a los presbíteros de la Iglesia... La oración de la fe ayudará al enfermo y el Señor hará que se levante» (Snt 5,14s).

El factor determinante es, sin duda alguna, la fe, pero ha pedido la presencia de los presbíteros (o responsables) de la Iglesia.

Todos los textos recogidos hasta aquí pueden verse como un desarrollo del principio: la fe hace milagros. Pero, precisamente porque el milagro es un hecho extraordinario que incita a la narración, hay derecho a buscar textos más directamente narrativos, que nos permitan medir la presencia (y las circunstancias) de lo milagroso en la Iglesia primitiva. Esos textos no faltan en cuanto a milagros que acompañan a la evangelización, pero faltan (aparte la alusión de Gál 3,5) en cuanto a milagros que acompañan la vida cotidiana de las comunidades.

El mismo Pablo habla de los milagros que le acompañaron en su propia obra evangelizadora (Rom 15,19; cf. He 2,4) y dice que los considera «signos del apostolado» (2Cor 12,12), es decir, garantías de su condición de apóstol. En los Hechos de los Apóstoles también se habla frecuentemente de milagros, pero realizados por apóstoles (cf. 2,43; 4,16.22s.30.33; 5,12), por Esteban (6,8) o por Pablo y Bernabé (14,3; 15,12).

Ya hemos visto cómo los «creyentes» de Mc 16,17 se convertían en los apóstoles de 16,20. En la misma línea podemos recordar un texto ya citado en Mateo, la réplica de «muchos» condenados el día del juicio: «Hemos profetizado en tu nombre y echado demonios en tu nombre y hecho muchos milagros en tu nombre» (7,22). No hay mayor inconveniente en que entre los «muchos» se encuentren también simples fieles, pero podemos observar que el trinomio profecía-exorcismo-milagros (una especie de resumen de la actividad de Jesús) es más propio de los predicadores evangélicos que de los simples cristianos.

También descubrimos a los predicadores, más que a los simples fieles, tras la escena de Mc 9,38-40 par, leída en clave pospascual: parece que se trata de una discusión entre grupos cristianos más que entre distintos miembros de la comunidad. De todos modos, la respuesta de Jesús no puede ser más universalista: «No se lo impedáis, porque nadie que haga un milagro en mi nombre podrá luego maldecirme» (v. 39). En otras palabras: que donde hay fe puede haber milagro.

Una consideración histórica de esos textos y del silencio de tantos otros refuerza, creemos, una doble conclusión: a) se admite la posibilidad del milagro, sobre la base de la fe, para cualquier creyente; b) aparte los milagros que acompañaron a la evangelización, no parece que el milagro haya sido muy frecuente, o muy buscado, en las comunidades primitivas. Incluso en 1Cor 12-14 podemos decir que la serie referente al milagro (fe, curaciones, milagros) es la peor tratada de toda la primera lista de carismas: sólo aparece en compañía de otros dones (cf. *pistis* en 13,2; *iamata* en 12,28.30; *energémata* en 12,6; *dynameis* en 12,28s) y nunca se le dedica una consideración directa, como es el caso de la sabiduría en los capítulos 1-4, del conocimiento en el capítulo 8, de la profecía y el don de lenguas en el capítulo 14. Probablemente porque los milagros no figuraban entre los temas en disputa entre los fieles de Corinto, sino que forman parte de la ampliación propuesta por Pablo en orden a relativizar los dones sobre los que se está discutiendo.

Como última confirmación podemos citar I Cor 1,22-24, donde la busca afanosa del milagro aparece como algo superado por los cristianos:

«Los judíos piden milagros..., pero nosotros predicamos a Cristo crucificado, el cual..., para los llamados..., es poder de Dios».

Puede ser muy bien, pues, que la primera generación cristiana hubiera llegado a aquella madurez espiritual por la que los milagros se acogen como una admirable pedagogía divina para conducir el hombre a la fe o reforzarlo en ella, pero uno no se detiene excesivamente en ellos, pues no son más que signo de bienes más altos.

4. Conclusiones

Hemos procedido por los caminos usuales en crítica histórica: atención a todos los textos que pueden darnos alguna luz y búsqueda del hecho concreto que se esconde tras la palabra.

En la comparación entre ministerios y carismas queda claro, no sólo por la cantidad sino también por la contundencia, que los primeros aventajan a los segundos⁸. De todos modos, no diría que la Iglesia primitiva estaba fundada sobre los ministerios, como no lo estaba sobre los carismas: está fundada, si acaso, sobre la Palabra del Evangelio, al servicio de la cual existen ministerios y carismas.

Unos y otros son muy importantes en la vida de la Iglesia, pero no como realidad independiente, sino como realidad adicional, que nos ayuda a comprender y a profundizar en lo que es realmente sustancial para el cristiano.

Inspirándome en I Cor 12,4-6, diría que lo realmente sustancial en la Iglesia es Cristo el Señor, el don del Espíritu y la Providencia de Dios Padre. Sobre ese fundamento se edifican el Evangelio, la fe y la caridad, la doctrina y el ministerio de la palabra, la oración y el culto en la Iglesia. Los ministerios nos aseguran que la multitud de los fieles no forme un conjunto intermi-

8. Algo puede decir el hecho de que en nuestro Maestro de los pueblos, el ministerio de la palabra ocupa 85 páginas (de la 571 a la 656), los ministerios de ayuda, 7 páginas (de la 657 a la 664) y los carismas, 26 páginas (de la 664 a la 690).

nable de «islotes», sino un cuerpo compacto, conducido por el Espíritu. Los carismas no son algo ajeno a esas realidades, sino más bien algo que nos ayuda a comprender su sentido y su alcance: tenemos que creer en la Providencia hasta esperar el milagro y creer en el don del Espíritu Santo hasta esperar la profecía y el don de lenguas. Pero iríamos contra el mismo Nuevo Testamento si buscásemos todos esos carismas prescindiendo de su contexto teológico o no viéramos la intervención de la Providencia y los dones del Espíritu Santo más que en sus manifestaciones extraordinarias.

Es sabido que una aplicación literal de los textos sobre carismas a la Iglesia de nuestros días ha hecho surgir los distintos movimientos pentecostales o de «renovación carismática». Coincidimos con ellos en la idea de que los carismas no son patrimonio de las primeras generaciones cristianas, pero nos resistiríamos ante una transposición literal a nuestros días de un texto de Hechos o de I Cor sin un esfuerzo previo (histórico y teológico) de comprensión de los textos de referencia.

La cuestión se plantea especialmente en torno al don de lenguas y al de hacer milagros. También ahí podemos reconocer que el movimiento carismático puede servir como revulsivo ante el racionalismo práctico en que tiende a sumirnos nuestra cultura. Si el corazón tiene razones que la mente no comprende, también es lógico que la fe tenga manifestaciones y expectativas que la razón no comprenderá.

De todos modos, no es menos evidente el peligro de absolutizar ciertos textos del Nuevo Testamento, olvidando otros u olvidando reglas fundamentales de la hermenéutica. En cualquier caso, convendrá no perder de vista que la madurez cristiana —el don de la sabiduría— tendrá que estar especialmente despierta cuando sintamos que el Espíritu nos impulsa más allá de lo humanamente razonable.

3. Cena del Señor, amor fraterno y unidad de la Iglesia (1 Cor 10,14-22; 11,17-34)

Tomás Otero Lázaro

Facultad de Teología del Norte de España, Sede de Burgos

Las cartas de San Pablo son, en general, escritos ocasionales con los que el apóstol trata de dar respuesta a los problemas surgidos en las comunidades a las que se dirige, bien se trate de problemas que tienen que ver con la comprensión del mensaje cristiano —la doctrina que se ha de creer—, o bien con el comportamiento práctico y conducta moral que los cristianos deben observar. No es extraño, por tanto, que temas importantes de la doctrina y la vida cristianas no sean objeto de especial atención en las cartas paulinas. Pablo no habla de ellos o lo hace sólo de pasada porque, asumidos y vividos pacíficamente en las iglesias, no son fuente de problemas. En parte, esto es lo que ocurre con el tema de la eucaristía, a la que Pablo sólo hace referencia en dos pasajes de sus cartas, ambos pertenecientes a la primera carta a los corintios: 10,14-22 y 11,17-34.

Significativamente, en los dos lugares el motivo para hablar de la «Cena del Señor» —este es el nombre que da a la celebración eucarística en 11,20— tiene que ver con las relaciones entre los creyentes y la unidad de la Iglesia y, en último término, con el amor, que es el criterio supremo que debe guiar su comportamiento en relación con los demás. La conexión entre eucaristía, unidad de la Iglesia y caridad fraterna aparece con claridad

tanto en el pasaje donde Pablo, criticando el modo en que los corintios celebran la Cena del Señor (11,17-34), reflexiona directamente sobre el verdadero significado de esta celebración como en el argumento de 10,14-22, en el que recurre también al significado de la comunión eucarística para fundamentar su enseñanza sobre la cuestión de las carnes sacrificadas a los ídolos.

I. Un mismo pan, un solo cuerpo (1 Cor 10,14-22)

Las afirmaciones de Pablo sobre la «copa de bendición» y «el pan que partimos» (10,16), «la copa del Señor» y «la mesa del Señor» (10,21), se encuadran en el contexto de la respuesta que da a la pregunta formulada por los corintios sobre la legitimidad de comer las carnes sacrificadas a los ídolos (8,1-11,1). En las ciudades griegas de la época la carne de los animales que se inmolaban en los templos no sólo se consumía en los banquetes sagrados que se celebraban en las dependencias del propio recinto cultural, sino que también era vendida en los mercados y se comía en las casas particulares. En consecuencia, para responder a la cuestión planteada por sus corresponsales, Pablo distingue entre el hecho mismo de comer esa carne y las circunstancias en que tiene lugar la comida.

Respecto al primer punto, está totalmente de acuerdo con los miembros de la comunidad de Corinto que tienen «conocimiento», es decir, una fe madura, para entender que los ídolos no son nada y que, por tanto, no tiene ningún significado religioso negativo el comer la carne de animales que hayan sido sacrificados en sus templos. Sin embargo, hay otros cristianos carentes de ese conocimiento que consideran que comer tales alimentos implica de algún modo contaminarse con el culto idolátrico. Aunque teóricamente estén convencidos de que sólo hay un único Dios y un único Señor, Jesucristo, emocionalmente siguen otorgando consistencia a los ídolos en los que han creído hasta hace poco. A estos cristianos comer carne sacrificada a los ídolos, independientemente de las circunstancias en que tenga lugar la comida, les parece pecaminoso. En atención a ellos, Pablo matiza la respuesta, válida para los que tienen conocimiento, de que es moralmente indiferente comer ese tipo de carnes, añadiendo que, si tal conducta es motivo de escándalo para un hermano de conciencia débil, hay que abstenerse de comer. El mal no está en comer carnes sacrificadas, sino en escandalizar al hermano. Este, viendo que un cristiano maduro en

la fe come con naturalidad, se sentirá impulsado y hasta obligado a hacer lo mismo, pero obrando así peca contra su conciencia, que le advierte de que es moralmente malo comer la carne inmolada en los templos paganos.

Pablo establece como criterio básico de moralidad el amor fraterno, el bien de los hermanos en la fe. Una conducta que por sí misma es moralmente indiferente puede convertirse en moralmente mala si es motivo de escándalo: «Y pecando así contra vuestros hermanos, hiriendo su conciencia, que es débil, pecáis contra Cristo» (8,12). La doctrina del apóstol está en perfecta sintonía con la enseñanza de Jesús sobre el escándalo, recogida en los sinópticos: «el que escandalice a uno de estos pequeños que creen...» (Mc 9,42; cf. Mt 18,6; Lc 17,2). El cristiano que tiene conocimiento y sabe que nada son los ídolos debe estar dispuesto, por el bien del hermano más débil, a renunciar a la legítima libertad de comer carnes sacrificadas en los templos. Como ejemplo de esta renuncia a los propios derechos por el bien de los demás, Pablo se pone a sí mismo. Este es el significado de fondo del capítulo 9, que aparentemente interrumpe el hilo del discurso sobre las carnes sacrificadas, si bien es muy probable que el *excursus* sobre el modo en que Pablo ejerce su ministerio apostólico sea también una reivindicación de su condición de verdadero apóstol y de su autoridad para enseñar como tal, que algunos en Corinto parece que ponían en duda.

Proponiendo la primacía del amor como criterio de la conducta moral cristiana no ha concluido Pablo su respuesta a la consulta sobre las carnes sacrificadas. Es necesario considerar el caso particular de la carne comida en el mismo templo donde ha sido sacrificada. Esta circunstancia cambia la valoración moral del hecho, porque los banquetes celebrados en las dependencias del templo tienen en sí mismos un valor cultural e implican objetivamente, con independencia de la intención de quien participa en ellos, un significado cultural y, por tanto, idolátrico. Comer carnes sacrificadas en el templo no es moralmente malo en sí mismo; hacerlo en el contexto de un banquete sagrado sí lo es.

Para fundamentar esta enseñanza, Pablo hace en 10,1-13 una interpretación midrásica, una lectura actualizadora de los acontecimientos vividos por el pueblo de Israel en el éxodo, aplicándolos a la situación de los cristianos de Corinto, concretamente de aquellos que se creen fuertes y piensan que no pueden perderse. «Todo esto les acontecía en figura —dice de los israelitas del éxodo—, y fue escrito para aviso de los que hemos llegado a la plenitud de los tiempos» (10,11). El paralelismo de los cristianos corintios con la generación

israelita del tiempo de Moisés se apoya en que también estos participaron en acontecimientos salvíficos, que son descritos por Pablo con un lenguaje que los asimila a los sacramentos cristianos, concretamente el bautismo y la eucaristía. El paso del mar Rojo es equiparado con el bautismo cristiano al afirmar que «todos fueron bautizados en relación con Moisés, en la nube y en el mar» (10,2); la eucaristía es aludida mediante la referencia al maná como «alimento espiritual» y al agua que Moisés hizo brotar de la roca como «bebida espiritual» (10,3-4). La descripción de los acontecimientos del éxodo por parte de Pablo rebasa el testimonio de los textos bíblicos, especialmente por lo que se refiere a la tradición sobre la roca y el agua que brota de ella. Es probable que la idea de que la roca seguía a los israelitas por el desierto esté inspirada en una interpretación judía de Nm 21,16-18; los escritos rabínicos posteriores atestiguan esta leyenda sobre la fuente que acompañaba a los israelitas en su marcha por el desierto. En cuanto a la identificación de la roca con Cristo —«y la roca era Cristo» (10,4)—, puede entenderse en sentido tipológico o alegórico, es decir, significando que la roca figuraba o simbolizaba a Cristo, aunque quizá la intención de Pablo vaya más allá y pretenda afirmar la realidad de la presencia de Cristo en los acontecimientos del Antiguo Testamento.

Lo que parece claro es que la identificación de la roca con Cristo, así como la calificación de «espirituales» tanto de la misma roca como del alimento y la bebida del desierto tienen la finalidad de acentuar el paralelismo entre la comida y bebida que recibieron los israelitas con la eucaristía en la que participan los cristianos, preparando así la referencia explícita al pan y el cáliz que son comunión en el cuerpo y la sangre de Cristo (cf. 10,16-21).

La finalidad del comentario sobre los israelitas de la generación del desierto es advertir a los corintios de que, aun participando en realidades más excelentes —el bautismo y la eucaristía cristianos—, pueden correr una suerte semejante a ellos, que sucumbieron a la tentación y fueron castigados. Como ejemplos concretos, Pablo recuerda distintos episodios de los libros del Éxodo y los Números, aunque el que le interesa específicamente es el narrado en Ex 32, que se refiere al pecado de idolatría cometido por los israelitas con el becerro de oro. De él cita el versículo 6, muy apropiado al tema que le ocupa, que no es otro que la participación en los banquetes sagrados que se celebran en los templos. Probablemente, los otros pecados que se recuerdan de los israelitas tendrían también aplicación a la conducta de algunos corintios, pero es propiamente el de idolatría el que constituye el objeto de la advertencia de Pablo, como manifiesta explícitamente en 10,14 al retomar de manera directa el discurso sobre la legitimidad de comer en los templos paganos las carnes sacrificadas.

La participación en los banquetes sagrados de los templos es objetivamente participación en el culto idolátrico e implica entrar en comunión no con los ídolos, que no son nada (8,4; 10,19), pero sí con los demonios, es decir, con los enemigos de Dios que buscan apartar a los hombres de Él. La categoría de comunión (*koinónia*: 10,16.18.20) aplicada a la participación en los ritos culturales sirve de fundamento a Pablo para contraponer la participación en los banquetes sagrados paganos a la participación en el banquete cristiano, que es comunión con la sangre de Cristo y con el cuerpo de Cristo.

Sin embargo, hay que notar que la contraposición no se establece directamente entre la eucaristía, banquete cristiano, y los banquetes idolátricos; en medio se sitúa la referencia a los banquetes sacrificiales del culto judío, de modo que, fijándonos en la idea de comunión, resulta la siguiente secuencia: comunión con la sangre y cuerpo de Cristo (v. 16) —comunión con el altar (v. 18)—, comunión con los demonios (v. 20). El dato no parece irrelevante. Al contrario, manifiesta la voluntad de Pablo de marcar la distancia entre el significado del banquete cristiano y el de los banquetes paganos. El paso de aquel a estos no se puede dar directamente porque lo inmolado a los ídolos y los propios ídolos son nada, puesto que no existen en realidad, frente a la entidad real del cuerpo y la sangre del Cristo. No es en este nivel donde se puede establecer la comparación, sino en el del significado inherente a la participación en un banquete sagrado. Por ello recurre Pablo a la comparación con el culto judío, que, como culto al Dios verdadero, sí tiene realidad sustantiva. Los banquetes sacrificiales judíos sí ponen en relación con el único Dios que existe, aunque lo hacen de una manera imperfecta, o, si queremos expresarlo de otro modo, figurativa. En efecto, Pablo no dice que los que comen de las víctimas sacrificiales del culto judío estén en comunión con Dios, sino con el altar. De esta manera se establece una distancia entre la eucaristía, que implica una comunión personal con Cristo, y la comunión supuesta para los sacrificios judíos, que, aun significando una relación con la divinidad, no realizan una verdadera comunión con Dios. En el culto judío se manifiesta, sin embargo, el significado religioso que tiene participar en un banquete sagrado. Este significado está presente en los banquetes culturales paganos, con la diferencia de que estos no pueden realizar la relación con algo que no existe —los ídolos—; por eso, la comunión que realizan es con los demonios, en cuanto entidades que representan la oposición a Dios implicada en el culto idolátrico.

La comparación con los banquetes sacrificiales judíos y los banquetes sagrados paganos sitúa a la eucaristía en un contexto cultural y sacrificial. El carácter sacrificial del banquete cristiano es confirmado por la

distinción entre cuerpo y sangre de Cristo, que remite a su muerte en la cruz, como queda claro en la tradición sobre la Cena del Señor recogida en 11,23-27. Sin embargo, no es este aspecto el que quiere destacar Pablo, sino el de comunión con Cristo que se realiza por medio de la eucaristía. Esa comunión es incompatible con un gesto —la participación en los banquetes de los templos paganos— que representa objetivamente un acto de idolatría y, en consecuencia, significa la comunión con los demonios, enemigos de Dios.

Ahora bien, la participación en la copa de bendición y en el pan, por la que se realiza la comunión del cristiano en la sangre y el cuerpo de Cristo, es decir, con la propia persona de Cristo en la oblación que de sí mismo hizo en la cruz, realiza al mismo tiempo la unidad de los cristianos, como expresa el versículo 17: «Porque uno solo es el pan, aun siendo muchos, un solo cuerpo somos, pues todos participamos del mismo pan». Aparentemente este comentario puede parecer irrelevante en el contexto, que trata directamente de la ilegitimidad de participar en los banquetes sagrados paganos, pero no lo es para el conjunto de la solución que Pablo da a la cuestión de las carnes sacrificadas a los ídolos. En efecto, en el capítulo 8 había señalado que un cristiano debe abstenerse de comer ese tipo de carne también fuera del recinto de los templos, aun siendo legítimo, si el hacerlo es ocasión de tropiezo para un hermano. Sobre esto mismo insiste al concluir el tratamiento del problema en 10,23-30. Así, la participación en la eucaristía no sólo fundamenta la norma de abstenerse de comer en los templos carnes sacrificadas, sino también la de evitar escandalizar al hermano de conciencia más débil.

La comunión en el cuerpo y la sangre de Cristo es, a la vez, comunión de todos los que participan del mismo pan eucarístico en el cuerpo de Cristo que es la Iglesia. La expresión paulina justifica la idea de que la eucaristía realiza la unidad de la Iglesia, que es unidad de los creyentes con Cristo y, por eso, unidad de los creyentes entre sí. En razón de esta unidad, que no es sólo un hecho dado, sino una realidad dinámica que reclama ser mantenida y fortalecida mediante el amor fraterno, resulta ilegítima una conducta que, sin ser en sí misma mala, sea dañina para el hermano de conciencia más débil. Se entiende mejor ahora porque Pablo afirma en 8,12 que «pecando así contra vuestros hermanos, hiriendo su conciencia, que es débil, pecáis contra Cristo». Quien escandaliza al hermano peca contra la unidad de la Iglesia, que es el cuerpo de Cristo congregado en unidad por la comunión en su cuerpo y su sangre.

2. Recibí del Señor lo que os transmití (1 Cor 11,17-34)

También la cuestión de la unidad de la Iglesia y sus implicaciones constituye el trasfondo de la exposición sobre la Cena del Señor en el capítulo 11. Pablo critica que las reuniones de los corintios para celebrar la Cena del Señor sean «más para mal que para bien», porque ha oído decir —y no le sorprende— que hay entre ellos divisiones (11,17-18). Palabra clave es el verbo *reunirse*, repetido cinco veces (11,17.18.20.33.34), y que posiblemente era un término casi técnico para referirse a la asamblea cultural cristiana. El problema consiste en que cuando los cristianos de Corinto se reúnen *como* Iglesia, no lo hacen como verdadero pueblo de Dios, formando un solo cuerpo «judíos y griegos, esclavos y libres» (cf. 12,13). Aunque las divisiones que se producen puedan tener una consecuencia positiva, la de manifestar quiénes son «auténticos» (11,19), la situación le parece al apóstol intolerable y escribe para corregirla. Su exposición consta de cuatro secciones:

1. introducción y descripción del comportamiento censurable (11,17-22).
2. tradición sobre la Cena del Señor (11,23-25).
3. comentario su significado (11,26-27).
4. aplicación a la situación de los corintios, exhortándoles a actuar de un modo coherente con el significado de la Cena del Señor (11,28-34).

2.1. La celebración de la Cena del Señor en Corinto (1 Cor 11,17-22)

Las divisiones que se producen entre los corintios en la celebración de la eucaristía desmienten hasta tal punto lo que significa participar en ella que Pablo no duda en afirmar que lo que hacen, cuando se reúnen para celebrarla, «eso no es comer la Cena del Señor». «Del Señor» traduce el adjetivo griego *kyriakon*, que expresa primeramente la idea de pertenencia, pero que aquí seguramente significa también que se trata de una comida «consagrada al Señor» o «en honor del Señor». La división introducida en la asamblea implica que ya no sea la cena propia del Señor, la cena en su honor, sino una comida propia de los corintios. En qué consiste concretamente la

división lo precisa en el versículo 21: «porque cada uno come primero su propia cena, y mientras uno pasa hambre, otro se embriaga».

Para comprender el juicio de Pablo hemos de tener en cuenta las circunstancias en que tenía lugar la celebración de la Cena del Señor en aquellos primeros tiempos de la vida de la Iglesia y en aquellas comunidades cristianas recién creadas. Como no disponían de lugares específicos para las celebraciones cultuales, la reunión tenía lugar en una casa particular. Lógicamente, esta debía ser espaciosa, capaz de acoger un grupo numeroso; aunque carecemos de datos para hacer cálculos fiables, puede pensarse que en una «iglesia doméstica» podían congregarse tres, cuatro o cinco decenas de cristianos. Sólo los miembros de las clases sociales acomodadas disponían de residencias con esa capacidad. En la de uno de estos miembros ricos de la comunidad cristiana de Corinto se celebraría, pues, la Cena del Señor. Esta tenía lugar durante una comida normal o, como sostienen la mayoría de los comentaristas, después de ella. Por lo que dice Pablo, no era propiamente una comida comunitaria, ya que no todos comían lo mismo y, probablemente, tampoco lo hacían en un mismo lugar. Mientras que el propietario de la casa, su familia y sus amigos de clase social alta daban cuenta de la cena en el *triclinium*, el «comedor» de la casa greco-romana, los otros miembros de la comunidad debían hacerlo en otras dependencias de la casa. Sólo una vez terminada la comida, se reunirían todos en un mismo lugar amplio —probablemente en el atrio o patio interior— para la Cena del Señor.

La discriminación en cuanto al lugar entre ricos y pobres, explicable por la falta de espacio para todos en el *triclinium*, implicaba también la diferencia en cuanto a lo que se comía. No era extraño que esto ocurriese en los banquetes que ofrecían los ciudadanos griegos o romanos. Hay testimonios de diversos escritores latinos sobre la diferente comida y bebida que un anfitrión romano podía hacer servir a sus invitados dependiendo de la condición social de estos.

Si la discriminación entre los invitados podía resultar aceptable para la sociedad de la época, no lo era para Pablo cuando esta discriminación tenía lugar en el contexto de la reunión cristiana para celebrar la Cena del Señor, es decir, de la reunión de la Iglesia como Iglesia. Tal comportamiento desnaturalizaba el significado de la celebración cristiana: «eso no es comer la Cena del Señor» (11,20). Lo que desmiente el significado de la cena es la diferencia ofensiva que se produce entre los que se sacian en la comida previa y los que quedan con hambre. La afirmación de que «mientras uno

pasa hambre, otro se embriaga» no hay que entenderla literalmente por lo que se refiere a la segunda parte. La utilización del verbo *embriagar* busca subrayar el contraste entre los que pasan hambre y los que se sacian, sin que implique necesariamente que estos se dieran al exceso en la bebida.

Por qué el comportamiento de los corintios supone una negación del significado de la Cena del Señor se expresa en la segunda interrogación del versículo 22: «¿O es que despreciáis a la Iglesia de Dios y avergonzáis a los que no tienen?». La discriminación y humillación de los pobres constituye un desprecio a la Iglesia, pues atenta contra su unidad, y va en contra del amor fraterno que debe unir a sus miembros, ofendiendo a los más pobres, «los que no tienen», que se ven relegados a la condición de invitados de inferior categoría.

Como se ve, el problema que se produce en Corinto con relación a la Cena del Señor tiene su origen en la estratificación socioeconómica de la sociedad de la época. La comunidad cristiana de la ciudad estaba integrada por algunos creyentes pertenecientes a las clases acomodadas y por una mayoría de ciudadanos pobres. La estructura social de la comunidad quedaba reflejada en la reunión eucarística, que incluía una comida previa. Los ricos, bien invitados por el dueño de la casa o bien porque llevaban sus propias viandas, comían y bebían mejor que los pobres, que tenían que conformarse con alimentos de inferior calidad o con los que ellos mismos llevaban; además, como se deduce de 11,33 («esperaos unos a otros»), a los últimos en acudir a la reunión —trabajadores y esclavos, que no podían abandonar antes sus ocupaciones— no les quedaba nada para comer, aparte del pan y el vino de la eucaristía, y pasaban hambre, mientras que los otros se habían saciado.

La introducción de esta diferencia entre pobres y ricos en la asamblea cultural, en la Iglesia congregada como Iglesia, pueblo de Dios y cuerpo de Cristo, no sólo destruye su unidad, sino que manifiesta una profunda incompreensión del significado de la Cena del Señor. Para mostrarlo, Pablo se remonta a su origen, recordando la tradición sobre lo que el Señor Jesús hizo y dijo la noche en que era entregado.

2.2. La tradición sobre la Cena del Señor (11,23-25)

Los corintios, que, según 11,2, merecen alabanza («porque en todas las cosas os acordáis de mí y conserváis las tradiciones tal como os las

he transmitido»), no la merecen, sin embargo, por lo que se refiere a las reuniones para comer la Cena del Señor (11,17). En este punto no conservan la tradición tal como la recibieron de Pablo, por lo que este procede a recordársela con el fin de probar la incompatibilidad entre el significado de la Cena del Señor y la forma en que ellos la celebran.

La autoridad de la tradición se apoya en que tiene origen en el propio Señor. Los verbos *recibir* y *transmitir* provienen de la herencia judía de Pablo, donde se usaban como términos técnicos para la transmisión de una enseñanza religiosa. La expresión «recibí del Señor» podría significar que Pablo ha conocido el relato sobre la última cena por revelación directa (cf. Gal 1,11-12.15-17), pero es más probable que sea simplemente una afirmación de que la fuente de donde procede la tradición es el Señor:

El relato que hace de la última cena de Jesús con sus discípulos es muy cercano al de Lucas (22,19-20) y menos a los de Mateo (26,26-28) y Marcos (14,22-24), que son muy semejantes entre sí. No es cuestión de entrar aquí en un estudio comparativo de las narraciones y menos en la debatida cuestión de cuál es más original. Lo que nos interesa es descubrir de qué manera la tradición sobre la cena sirve para demostrar la postura de Pablo, o sea, que el comportamiento de algunos corintios implica negar el significado de la Cena del Señor:

El primer dato que debe resaltarse es que la comida que está en el origen de la celebración cristiana tuvo lugar la noche en que el Señor Jesús «era entregado». En la celebración litúrgica se recuerda su contexto histórico singular, que no es ni mucho menos irrelevante para el significado de las palabras y acciones de Jesús. La forma verbal *era entregado*, sin sujeto agente explícito, pudiera aludir al designio de Dios («pasivo divino») o bien referirse a la traición de Judas, «el que le entregó» (Mt 10,4). En cualquier caso, remite a la muerte de Jesús, que fue la consecuencia de haber sido entregado. Esta muerte es la realidad significada en los gestos y palabras de Jesús, que los cristianos repiten cuando celebran la cena. Las palabras pronunciadas sobre el pan —«esto es mi cuerpo por vosotros»— remiten efectivamente a su muerte en la cruz, cuando su cuerpo es entregado en favor de los hombres. Puede discutirse cuál es el significado exacto del término *cuerpo*, si designa la persona misma, o la «carne», o el cuerpo ya desprovisto de la sangre, pero es evidente que la fórmula completa hace referencia a la muerte en la cruz y que la define como una muerte expiatoria en favor de los hombres. En la

entrega del pan Jesús anticipa su muerte y la interpreta a la luz de Is 53,12, donde se dice del Siervo de Yahvé que se entregó a la muerte y llevó el pecado de muchos. La expresión «por vosotros», con la preposición griega *hyper*, puede significar, de acuerdo con el uso que Pablo hace de la fórmula en otros lugares, la idea de expiación —en favor vuestro, para el perdón de los pecados— o la de sustitución —en lugar vuestro—. No es necesario elegir entre una y otra; probablemente el «por vosotros» de Jesús quiere incluir los dos significados. El hecho de entregar el pan, que es su cuerpo, a los discípulos expresa la invitación a participar en el significado de su muerte y en los beneficios que de ella proceden.

La orden de hacer «esto» (lo que Jesús había hecho con el pan y lo que había dicho) «en memoria suya», que se repetirá también después de las palabras sobre la copa, expresa con claridad la voluntad de Jesús de que sus discípulos perpetúen sus acciones y palabras. En cuanto al sentido del «recuerdo», la tradición bíblica puede apoyar la interpretación de un recuerdo orientado hacia Dios, a quien se pediría que «recuerde» la muerte expiatoria de Jesús y, consecuentemente, se muestre misericordioso con su pueblo. Sin embargo, el tenor mismo de las palabras y el contexto pascual de la cena de Jesús sugieren más bien que son los hombres los que deben recordar. En efecto, del mismo modo que la cena pascual era memorial que recordaba y actualizaba la acción salvadora de Dios con su pueblo, así la eucaristía deber ser comida como memorial —recuerdo y actualización— de la salvación realizada por Jesús a través de su muerte y resurrección. El comentario que Pablo va a hacer enseguida (11,26-27) de la tradición sobre la cena confirma que son los hombres los que deben recordar el significado de la muerte de Cristo, expresado en la eucaristía, y en eso precisamente están fallando los corintios.

En la tradición que Pablo recoge, las palabras de Jesús sobre la copa, a diferencia de los relatos de Mateo y Marcos, no la identifican explícitamente con su sangre, sino con «la nueva alianza en mi sangre». La referencia directa es a la profecía de Jer 31,31, pero en el trasfondo de este anuncio está la alianza del Sinaí, sellada con la sangre derramada sobre el altar y sobre el pueblo (Ex 24,6-8), de modo que, en último término, la idea expresada por la versión de Pablo (y Lucas) es la misma que la que encontramos en las de Mateo y Marcos: que el vino es identificado con la sangre de Jesús derramada en la cruz, por la que es ratificada la nueva alianza. Pablo no repite ahora las palabras «por vosotros», que al acompañar ya a las pronunciadas sobre el pan, expresan suficientemente el carácter expiatorio de la muerte

de Jesús, significada en el pan y vino de la eucaristía.

La repetición de la orden de «hacer esto en memoria mía», que no aparece en la versión de Lucas, es posible que haya sido añadida por Pablo en orden a subrayar el significado de la eucaristía como memorial de la salvación que la muerte de Cristo ha traído a quienes la celebran.

2.3. Comentario sobre el significado de la tradición (1Cor 11,26-27)

Este significado de la Cena del Señor es, en efecto, el que Pablo destaca en el comentario que en los versículos 26-27 hace al relato de la tradición sobre lo que Jesús hizo en la noche en que era entregado. Por medio de ellos reconduce el discurso hacia la corrección de la conducta de los corintios y da la razón por la que ha recordado la tradición sobre la última cena. Su finalidad es mostrar que el comportamiento de los corintios, discriminando entre pobres y ricos y dividiendo a la Iglesia en la propia celebración de la Cena del Señor, contradice el significado profundo de esta cena, que es «proclamación de la muerte del Señor». De acuerdo con la tradición que tiene su origen en el Señor, el pan y la copa de la cena significan su muerte, y siempre que se come este pan y se bebe de esta copa en memoria suya se anuncia esa muerte como recordatorio a los cristianos de la salvación que Jesús les obtuvo por medio de ella.

Las palabras de Jesús sobre el pan y el vino, que se repiten cada vez que se celebra la cena, proclaman su muerte por los hombres. «Esto es mi cuerpo por vosotros» significa su libre entrega a la muerte en favor de los hombres; igualmente, las palabras sobre el cáliz —«esta copa es la nueva alianza en mi sangre»— anuncian la sangre derramada en la cruz para establecer la nueva alianza de Dios con su pueblo. El hecho de que Pablo subraye el significado de la cena como proclamación de la muerte de Cristo indica que es precisamente en este punto donde el modo de actuar de los corintios falla.

¿Por qué su manera de celebrar la cena contradice el significado de esta como proclamación de la muerte del Señor? La respuesta no puede ser otra que la incompatibilidad entre lo que significa la muerte de Cristo y el hecho de que, en la celebración de la cena, haya división en la comunidad que la celebra. En consecuencia, la muerte de Cristo, proclamada en la cena, debe implicar necesariamente la unidad del pueblo de la nueva

alianza, donde no tienen cabida las discriminaciones fundadas en criterios humanos. La Iglesia, como comunidad de iguales en la que no hay lugar para distinciones entre judíos y griegos, esclavos y libres (cf. 1 Cor 12,13), es el nuevo pueblo de la alianza, el efecto necesario e inseparable de la muerte de Cristo. El memorial de esta muerte ha de ser siempre y obligadamente memorial de la salvación que viene de ella y que incluye como elemento esencial la unidad de los redimidos en el pueblo de la nueva alianza. Romper la unidad de este pueblo discriminando a los pobres, como ocurre en Corinto, y hacerlo además en el momento mismo en que se proclama la muerte de Jesús y su efecto salvador, significa negar en la práctica lo que se recuerda, por cuanto la división demuestra que en ellos no se actualiza y no se realiza ese efecto salvador. Se entiende ahora por qué Pablo les ha dicho a los corintios: «cuando os reunís, pues, en común eso no es comer la Cena del Señor» (11,20).

El comentario del versículo 26 sobre el significado de la Cena del Señor como anuncio de su muerte añade una precisión: «hasta que venga». Con la muerte y resurrección de Jesús, de las que se hace memoria en la eucaristía, han comenzado ya los últimos tiempos, pero no ha llegado todavía la plenitud escatológica, que se producirá cuando el Señor vuelva. Los creyentes viven ahora en el «ya y todavía no», orientados hacia el futuro escatológico. Al recordar a los corintios este futuro escatológico, Pablo está pensando en el juicio vinculado a la venida del Señor (cf. Rm 14,10; 2Cor 5,10), como se deduce de la consecuencia expresada en el versículo 27: «Por tanto, quien coma el pan o beba el cáliz del Señor indignamente, será reo del cuerpo y de la sangre del Señor».

Tomada en sí misma, la sentencia formula un principio general, que se deriva del significado de la cena tal como es expresado en la tradición que proviene del propio Señor. Sin embargo, en el contexto, que considera la manera en que la cena se celebra en la comunidad de Corinto, la frase tiene un sentido muy preciso. Así, el adverbio *indignamente* no debe ser entendido genéricamente ni como referencia a las disposiciones interiores del individuo que participa en la celebración. *Indignamente* no significa aquí que uno participe en la cena teniendo algún pecado o que lo haga sin ser consciente de la presencia del Señor; el contexto indica que la indignidad está en el modo mismo en que se celebra en Corinto la cena, es decir, en el desprecio de los que no tienen y la división de la comunidad. Quienes comen el pan o beben el cáliz del Señor, quienes participan en la cena despreciando a los pobres y rompiendo la unidad de la Iglesia, lo hacen

indignamente.

Quien obra así es «reo del cuerpo y de la sangre del Señor». La palabra griega (*enochos*) traducida como *reo* es un término técnico del lenguaje jurídico para expresar la idea de culpabilidad. Los corintios que ofenden a los pobres y destruyen la unidad del pueblo de la nueva alianza en el marco de la celebración de la eucaristía se hacen culpables «del cuerpo y de la sangre del Señor». El significado de este genitivo que determina al sustantivo *reo* no resulta claro. Caben dos interpretaciones. La primera entiende que la construcción de genitivo indica con relación a quién se es culpable, es decir, la persona contra la que se ha obrado o a quien ofende el delito. En este caso hay que entender que el que participa indignamente en la eucaristía es culpable de pecar contra el Señor. El pecado consistiría en la profanación o desacralización de la Cena del Señor. La otra interpretación considera que la construcción de genitivo expresa el delito mismo del que el reo es culpable. Ya que el cuerpo y la sangre del Señor, tal como muestra la tradición sobre la cena que acaba de ser recordada, significan la muerte de Cristo, lo que se dice es que los que participan indignamente en la Cena del Señor se hacen culpables de su muerte. Esto habría que entenderlo en el sentido de que están bajo la misma culpabilidad que aquellos que fueron los responsables de la muerte de Jesús. La intención del texto, si esta última interpretación es la correcta, sería subrayar la gravedad del comportamiento que es objeto de censura, pero sin explicar cómo se equipara la culpabilidad de los que rompen la unidad en la celebración de la cena con la de los que fueron culpables de la muerte de Jesús. Seguramente, la idea de fondo es que tal actitud hace ineficaz la muerte de Jesús, ya que no produce el efecto de salvación, concretamente la unidad del pueblo de la alianza, que debería producir. La situación reclamaría entonces —se trata evidentemente de una hipótesis irreal— que Jesús muriera de nuevo y los responsables de ella lo serían de su muerte (cf. Hb 6,4-6; 10,29).

2.4. Aplicación y exhortación (1Cor 11,28-34)

La sección final del discurso sobre la Cena del Señor aplica el principio formulado en el versículo 27 a la situación de la comunidad corintia y da normas concretas para corregirla. Quien participa indignamente en la eucaristía, que es proclamación de la muerte de Cristo, se hace reo del cuerpo y la sangre del Señor. ¿Cómo evitar caer en esta culpabilidad? En correspondencia con la idea de culpabilidad, el vocabulario dominante en el pasaje es de carácter judicial. Los términos españoles *discernir*,

condena (v. 29), *juzgar* (v. 31), *condenar* (vv. 31.32.33), *castigo* (v. 34) traducen todos ellos palabras griegas derivadas de la raíz *krin-*, cuyo significado básico es «juzgar».

Para no hacerse culpables del cuerpo y la sangre del Señor, Pablo reclama a los corintios que «se examine» cada uno, para comer así el pan y beber el cáliz. «Comer el pan y beber el cáliz» significa, como se ha visto, participar en la Cena del Señor; sin que ponga el acento en las acciones mismas de comer y beber. En cuanto al examen de uno mismo, ha sido tradicional interpretar las palabras de Pablo como una exhortación a examinar la propia conciencia para ver si uno es digno de acercarse a la mesa del Señor para comer su cuerpo y beber su sangre. Sin embargo, el contexto, con sus repetidas referencias al juicio, recomienda entender también el verbo *examinar* en sentido judicial, aunque por sí mismo el verbo griego *dokimazein* («examinar», «someter a prueba») no pertenezca al lenguaje forense. Pablo exhorta a los corintios a examinarse, ponerse a prueba, juzgarse a sí mismo para no ser juzgados, condenados y castigados por Dios. La manera de evitar ser juzgados por Dios y encontrados culpables del cuerpo y la sangre del Señor; es examinarse ellos mismos antes de participar en la mesa del Señor.

El examen del que aquí se trata no es de tipo general sobre la ausencia de pecado y la limpieza de conciencia con que el cristiano debe acercarse a comer el cuerpo y la sangre de Cristo. La enseñanza de Pablo tiene un sentido más concreto, referido a la situación específica que se está dando en la comunidad de Corinto. El examen debe versar sobre el comportamiento con los demás cuando se celebra la Cena del Señor: Antes de participar en este banquete que es proclamación de la muerte de Cristo y actualización de su efecto salvador, deben examinar si su conducta de desprecio a los que no tienen y ruptura de la unidad eclesial se corresponden con el significado de la eucaristía, que actualiza el amor de Cristo, que se entregó a la muerte por los hombres y para constituir el pueblo de la nueva alianza, unido en el amor.

La razón por la que es necesario que los corintios se examinen a sí mismos para participar en la Cena del Señor la da el versículo 29: «pues quien come y bebe sin discernir el cuerpo, come y bebe su propia condena». Si no se juzgan a sí mismo, serán juzgados y condenados por Dios. La dificultad del versículo reside en el sintagma «sin discernir el cuerpo» y, más concretamente, en el significado que haya de darse al término *cuerpo*. En los dos usos anteriores dentro del pasaje (vv. 24.27), *sôma* («cuerpo») se refería al

cuerpo eucarístico de Cristo. Si este fuera el caso también en el versículo 29, «no discernir el cuerpo» significaría que los corintios no son conscientes, cuando participan en la cena, de que el pan es el cuerpo del Señor y que significa su muerte por los hombres. Pero el problema en Corinto no era ese, sino la marginación de los pobres en la celebración de la cena. Por ello es preferible entender que *cuerpo* designa aquí a la Iglesia. Esta interpretación es apoyada por la distinta manera en que *cuerpo* es usado en esta sentencia; en efecto, aquí aparece de manera absoluta, sin un genitivo que lo cualifique, y sin que vaya acompañado de la mención de la sangre o el cáliz.

La referencia al cuerpo eclesial en relación con la eucaristía ya había aparecido previamente en 10,17: «Porque uno solo es el pan, aun siendo muchos, un solo cuerpo somos, pues todos participamos del mismo pan». La comunión en un mismo pan, que es el cuerpo de Cristo entregado a la muerte, reúne a quienes lo comen en un solo cuerpo, que es la Iglesia. No se puede comer el uno sin discernir el otro, es decir, sin ser conscientes de que la muerte del Señor, de la que la eucaristía es memorial y actualización de su efecto salvador, realiza la unidad de los creyentes en un solo cuerpo. La elección del verbo *discernir* (*diakrinein*) está motivada seguramente por la intención de crear un juego de palabras con los otros términos de la misma raíz que se utilizan en estos versículos y denotan la idea de juicio, pero es muy adecuado para expresar condensadamente la idea que Pablo quiere exponer. *Discernir* significa «distinguir una cosa de otra, señalando la diferencia que hay entre ellas». Los cristianos deberían distinguir la diferencia existente entre una comida normal y la Cena del Señor, en la que en una mesa común, comiendo un mismo pan y bebiendo de una misma copa, proclaman que, por medio de la muerte de Cristo, ellos forman un solo cuerpo, que es el Cuerpo de Cristo. En consecuencia, en la celebración de la eucaristía no se pueden mantener las diferencias socioeconómicas, porque esto implica no distinguir la Iglesia, que es cuerpo de Cristo del que todos son miembros por igual, de otros grupos sociales.

Quien obra así, despreciando la unidad de la Iglesia y ofendiendo a los pobres, que pasan hambre mientras él se sacia, ciertamente actúa «sin discernir el cuerpo» y se hace culpable, merecedor de condena en el juicio de Dios, de modo que al comer el pan y beber el cáliz del Señor «come y bebe su propia condena».

El juicio de condena, que se podría evitar examinándose uno mismo y juzgándose para llegar a «discernir el cuerpo», remite en principio al futuro

escatológico, y así lo confirma en el versículo 32 la referencia a la condena del mundo. Pero el juicio se adelanta ya en el presente en forma de castigo pedagógico. No se trata de un anticipo de la condena, sino más bien de un instrumento saludable para llevar a los hombres al juicio de sí mismos y evitar la condena junto con el mundo en el juicio de Dios. Pablo descubre este castigo medicinal en las enfermedades que afectan a muchos de la comunidad de Corinto y en los abundantes fallecimientos que se producen. Conocedor de que en la comunidad hay más enfermedades y defunciones de lo que sería normal, el apóstol hace una lectura profética de la situación, estableciendo una relación de causa y efecto entre la inapropiada manera de celebrar la Cena del Señor y los males que afligen a los miembros de la comunidad.

El texto no dice ni sugiere que la enfermedad o la muerte afecten a quienes crean división en el cuerpo despreciando a los pobres. Más bien da la impresión de que el castigo lo es de la comunidad en su conjunto, de modo que el comportamiento incorrecto de algunos repercute negativamente en todo el cuerpo eclesial. Este castigo en forma de enfermedad y muerte física no se identifica con la condena de la que hablan los versículos 29 y 32, que es condena en el juicio futuro. Como afirma explícitamente el versículo 32, se trata de una corrección por parte del Señor; precisamente para mover a los culpables a cambiar de conducta y que puedan evitar así la condena futura. Tal corrección no sería necesaria si los corintios se juzgaran a sí mismos: «Si nos juzgásemos (*diakrinein* = “discernir”) a nosotros mismos, no seríamos castigados (*krinein* = “juzgar”)». El verbo traducido por «juzgar» en la primera parte de la oración es el mismo utilizado en la expresión «discernir el cuerpo». Examinarse (v. 29) o juzgarse a sí mismo implica, por tanto, «discernir el cuerpo». Si los corintios lo hubieran hecho, no estarían siendo juzgados (castigados como medida correccional) por Dios; y, si lo hacen, no serán condenados con el mundo en el juicio futuro.

En los dos últimos versículos del pasaje, introducidos con una partícula consecutiva, Pablo traduce la reflexión que acaba de hacer a normas muy concretas y específicamente dirigidas a resolver la situación que se da en Corinto. La solución práctica que propone incluye dos mandatos: que, cuando se reúnan para comer, se esperen unos a otros y que, si alguno tiene hambre, que coma en su casa. Los dos avisos se dirigen sobre todo a los cristianos acomodados, que son los que comen sin esperar a los que no tienen y los que pueden saciarse mientras los otros pasan hambre. Como se ve, la solución práctica responde ajustadamente al problema tal como

había sido descrito en los versículos 17-22.

Adoptar la doble medida que Pablo propone eliminará de la reunión cultural cristiana la humillación de los que no tienen y, en consecuencia, la división por razones socioeconómicas de la comunidad congregada como Iglesia para celebrar la Cena del Señor: De este modo la reunión eucarística será para bien y no para mal, es decir, no será ya motivo de juicio y castigo, como indica la cláusula final del versículo 34: «a fin de que no os reunáis para castigo vuestro». Esta indicación introduce en la solución práctica el tema del juicio, dominante en la reflexión teológica sobre el significado de la cena y su aplicación a la situación que se daba en Corinto. Con esta referencia al juicio termina la enseñanza de Pablo sobre la Cena del Señor en esta sección de I Cor; si bien todavía tiene más cosas que decir sobre el tema, pero lo hará cuando visite a la comunidad: «Lo demás lo dispondré cuando vaya» (v. 34).

3. La eucaristía, fuente de unidad y de amor

El comentario exegético de los dos pasajes de I Cor que hablan de la eucaristía manifiesta que en ellos la preocupación principal de Pablo es la unidad de la Iglesia, que ve amenazada por la actitud de quienes obran en el tema de las carnes sacrificadas a los ídolos sin consideración a la conciencia más débil de otros hermanos y, de manera todavía más hiriente, por quienes trasladan a la celebración de la Cena del Señor las discriminaciones de carácter social y económico, con la consiguiente ofensa a los más pobres de la comunidad. En ambos casos, la amenaza contra la unidad proviene del fallo de los corintios en vivir el amor fraterno como criterio fundamental de las relaciones entre los creyentes, criterio que debe estar por encima incluso de la legítima libertad a hacer lo que en sí mismo no es moralmente malo y, con mucha más razón, por encima de las diferencias entre las personas impuestas por la estratificación social de la época.

En el caso de las carnes sacrificadas a los ídolos, el tema del amor aparece explícitamente al comienzo de la sección, contrapuesto al «conocimiento»: la ciencia (*gnósis*) hincha, el amor (*agapé*) en cambio edifica (8,1). Aunque el versículo siguiente hable del amor a Dios (según la mayoría de los manuscritos, pues en algunos se omite la palabra *Dios*), resulta evidente que el argumento desarrollado por Pablo hace referencia al amor a los demás; se trata de respetar la conciencia de los débiles y no ser para ellos causa de escándalo: «Que nadie procure su propio interés, sino el de los

demás» (10,24). Lo que debe determinar la conducta del cristiano no es el conocimiento, sino el amor. Para ser exactos, la contraposición no es en realidad entre conocimiento y amor; sino entre un conocimiento imperfecto, como el que tienen algunos corintios, y el verdadero conocimiento que lleva a actuar poniendo el amor fraterno como norma suprema.

Para fundamentar esta enseñanza sobre el amor, Pablo hace referencia a la eucaristía, que pone en comunión con el Señor resucitado y, al mismo tiempo, en comunión con los demás que participan del mismo pan. De este modo, la eucaristía sirve a la vez para fundamentar el rechazo de la participación en banquetes sagrados —no es compatible la comunión con los demonios con la comunión con Cristo— y la primacía del amor como criterio de conducta para los que tienen conocimiento y saben que, fuera de los banquetes sagrados, es indiferente comer carnes sacrificadas. El amor es exigido por el hecho de que los cristianos, por participar de un mismo pan, que es el cuerpo de Cristo, forman un solo cuerpo. Faltar al amor poniendo tropiezos a la conciencia del hermano débil es pecar contra el cuerpo de Cristo que forman los cristianos y contra el propio Cristo, pues quien rompe la comunión de la Iglesia atenta contra el cuerpo de Cristo y niega lo que significa participar en la mesa del Señor; es decir, la comunión con el Señor y la comunión con los demás.

La relación que 1 Cor 10,14-22 establece entre la eucaristía y el amor que los cristianos han de tenerse unos a otros es profundizada cuando en el capítulo 11 se aborda directamente el tema de la celebración de la Cena del Señor. En este pasaje, el recuerdo de la tradición sobre lo que Jesús hizo y dijo en la noche en que iba a ser entregado resalta que la comunión en el pan y el vino de la eucaristía es comunión en el cuerpo y la sangre de Cristo «por vosotros», es decir, en la muerte de Cristo y, por tanto, en el amor de Cristo que le llevó a entregar su vida en la cruz por los hombres. Resulta, por consiguiente, una verdadera contradicción participar en la Cena del Señor y renegar del amor ofendiendo a los hermanos más pobres que también participan en ella.

Más aún, la entrega de Cristo a la muerte tenía la finalidad, como abiertamente expresan las palabras sobre el cáliz, de establecer una nueva alianza y, por tanto, constituir el nuevo pueblo de Dios. Ahora bien, este pueblo de la nueva y definitiva alianza es comunidad de hermanos, porque, en Jesucristo, todos son hijos de Dios por el don del Espíritu Santo que han recibido, de modo que «ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni

libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gal 3,28). Del mismo modo que el pueblo nacido de la alianza en el Sinaí tenía una ley, también el pueblo de la nueva alianza en la muerte de Cristo tiene su ley, la «ley de Cristo» (Gal 6,2; cf. I Cor 9,21). Pero la fórmula «ley de Cristo» no designa un conjunto de normas, sino que es la manera de expresar que Cristo mismo es la norma de vida para el cristiano. Este debe configurarse con él imitando su entrega de amor en favor de los demás. Por eso, la «ley de Cristo» equivale en la práctica al mandamiento del amor fraterno: «Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas y cumplid así la ley de Cristo» (Gal 6,2). En efecto, «toda la ley alcanza su plenitud en este solo precepto: amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Gal 5,14) y «el que ama al prójimo, ha cumplido la ley» (Rm 13,8), pues «la caridad es la ley en su plenitud» (Rm 13,10).

Ahora bien, participar en la Cena del Señor comulgando el pan y el vino significa comulgar en el amor de Cristo, que entregó su vida por los hombres, y en la eficacia salvífica de su muerte, que congrega a los redimidos en el pueblo de la nueva alianza, cuya ley es el amor; el mismo amor de Cristo que les es comunicado por el Espíritu Santo (cf. Rm 5,6; 8,14-15; Gal 4,6-7). Por eso la eucaristía, signo y realización de la comunión con Cristo, realiza la unidad de la Iglesia: al unírnos al cuerpo de Cristo entregado en la cruz nos une en el cuerpo de Cristo que es la Iglesia.

La reflexión de Pablo sobre el significado de la Cena del Señor en I Cor 11,17-34 se orienta a corregir un comportamiento que, por ser contrario al amor y atentar contra la unidad de la Iglesia, es incompatible con la comunión sacramental del cuerpo y la sangre de Cristo. En principio, su enseñanza se limita al caso concreto al que hace referencia, o sea, la división y ofensa de los pobres que se produce en el contexto de la propia celebración de la Cena del Señor. Ciertamente, la división y la falta de amor fraterno adquieren una especial gravedad cuando la Iglesia se reúne *como* Iglesia, como pueblo de la nueva alianza, para hacer el memorial de la muerte de su Señor. Pero, prolongando la reflexión del apóstol, podemos fácilmente concluir que toda conducta contraria al amor fraterno y dañina para la unidad de la Iglesia supone una negación de lo que significa participar en la eucaristía.

Esta formulación negativa de la relación entre eucaristía, unidad de la Iglesia y amor fraterno —quien no ama y atenta contra la unidad del cuerpo no puede participar dignamente en la eucaristía— reclama la formulación positiva: quien comulga del cuerpo y de la sangre del Señor tiene que vivir

el amor fraterno. La eucaristía reclama amar a los demás porque es comunión en el amor de Cristo y quien comulga en el amor de Cristo debe amar como Cristo y puede hacerlo precisamente porque participando de su cuerpo y sangre se actualiza para él el efecto salvador de la muerte de Cristo y el don del Espíritu que le hace capaz de amar como él. Y como el de Cristo es un amor universal que le llevó a morir por todos los hombres, el amor que brota de la eucaristía es también universal y quien participa en ella debe amar a todos los hombres: primero a los «hermanos», que son miembros del cuerpo de Cristo que es la Iglesia, pero también a los que no pertenecen a ella (cf. Gal 6,10; 1 Tes 3,12; 5,12), ya que están llamados a formar parte de la Iglesia e integrarse en la unidad del cuerpo de Cristo.

La congregación de todos los hombres en un solo pueblo de Dios —la Iglesia, cuerpo de Cristo— y el amor fraterno como criterio fundamental del comportamiento moral humano se fundamentan en la muerte redentora de Cristo, muerte que se significa y actualiza en la eucaristía. Participando en la eucaristía, el creyente comulga en la muerte y el amor de Cristo y recibe su efecto salvífico para que viva en la unidad de su cuerpo y en el amor fraterno, que es participación e imitación del amor de Cristo, «que me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gal 2,20; cf. Ef 5,2).

4. El amor, camino ideal: I Cor 12,31b-14,1a

José Fernández Lago

Instituto Teológico Compostelano (Santiago de Compostela)

Los hombres, habituados a describir las realidades según la limitación propia de la persona, utilizamos diversos vocablos para atinar lo más posible en el significado, cosa que conseguimos de modo desigual, según los casos.

Existe en nuestra lengua un vocablo que llena el corazón de todos: es la palabra *amor*. Sin embargo, ese término es entendido por los que lo utilizan en sentidos muy diversos. De ahí que se pueda llamar *amor* a la atracción existente entre dos personas y que suele conducir al matrimonio; otras veces, designa la pasión que mueve a realizar determinados actos, en los que se busca la propia complacencia, y en ciertas ocasiones refleja el sacrificio desinteresado por alguien, incluso desconocido. De este modo, dirán que una persona que le ha dado un riñón a otra, desconocida para ella, lo ha hecho por amor; y también suele llamarse amor a la acción de una persona que busca el satisfacerse a cuenta de otra, aunque en realidad haya podido infligirle un mal.

Los cristianos, para referirnos al verdadero amor, hemos intentado utilizar un vocablo cuyo contenido se refleja en el término *caridad*. Esta palabra, muy trabajada en la teología, viene a significar el amor con que Dios nos ama, o bien el amor que nosotros proyectamos hacia Dios o hacia otra u otras personas, basándonos en el amor que Dios nos tiene. Apoyados en la

expresión de Jesucristo de que «nadie ama más que el que da la vida por sus amigos» (Jn 15,13), consideramos que el amor ha de reflejar, entre otras actitudes, la disponibilidad al sacrificio en favor de una o varias personas. Recogiendo, por otra parte, aspectos que se atribuyen al «amor cristiano», tratamos de distinguirlo de la filantropía y de otros altruismos que no van más allá de lo meramente humano. Sabiendo que no hay obra buena del hombre que no esté suscitada y motivada por Dios, requerimos del amor cristiano cierta semejanza con el amor de Dios, manifestado en la entrega de su Hijo por nosotros. De ahí que, para el que contempla la realidad desde nuestra fe, el amor cristiano viene a ser la virtud teologal de la «caridad».

Sin embargo, en la sociedad inmediatamente anterior al Concilio Vaticano II ha llegado a equipararse la «caridad» a las acciones caritativas, realizadas en algunas ocasiones con espíritu paternalista. En ese sentido, una acción que llevara consigo un especial reconocimiento para quien realiza una obra buena se alejaría de lo que Jesús requiere del comportamiento del creyente, tal como se indica en el Sermón de la Montaña (Mt 6,1-18). De ahí que, a pesar de que «caridad» es la virtud teologal por la que amamos a Dios y a los demás con el amor con que Dios nos ama, sin embargo en la práctica puede llegar a entenderse de otro modo, en especial cuando el que lo escucha no vive la dimensión teologal de la caridad. De ahí que en ocasiones tampoco este vocablo sea el más indicado para transmitir lo que se intenta en la tradición cristiana¹.

Además del testimonio de los Sinópticos², de la Carta de Judas³ y de los escritos joánicos⁴, que aluden repetidamente al amor, hay en el Nuevo

1. Para aludir a ese amor cristiano, en el Nuevo Testamento se utiliza el término *agape*, traducido al latín por el vocablo *caritas*. De ese modo, el Papa actual, Benedicto XVI, se ha referido al «amor», en su primera carta encíclica, *Deus caritas est*. El sustantivo *αγαπη* (amor) se usa 116 veces en el Nuevo Testamento (75 en S. Pablo), mientras que el verbo *αγαπαι* (amar) aparece 141, y el adjetivo *αγαπητος* (amado) se utiliza 61 veces en el Nuevo Testamento.

2. Se refieren al amor a Dios y al amor al prójimo como el culmen de la Ley de Dios (Mc 12, 28-33 par). Nos dicen además: «sed misericordiosos, como vuestro Padre celestial es misericordioso» (Lc 6, 36), y también que Cristo considerará hecho a él mismo lo que nosotros realicemos con nuestros hermanos (Mt 25, 40.45).

3. En ella se utiliza *αγαπη* para significar «el convite de amor», como institución de amor fraterno: Jds 12; cf. SCHNEIDER, G.: *αγαπη*, en Balz H., y SCHNEIDER, G.: Diccionario exegético del Nuevo Testamento, α-κ, vol. I, Salamanca 1996, col. 36.

4. Jesús nos manda amarnos unos a otros como él nos ha amado, hasta el punto de que por ello conocerá el mundo la condición de los discípulos de Jesús (Jn 13, 34s). Es tan fundamental el amor al hermano que «no puede amar a Dios, a quien no ve, quien no ama al hermano a quien ve» (1Jn 4, 20ss).

Testamento, entre otras, una unidad literaria sobre el amor en la que se indican diversas cualidades del verdadero amor. De ese modo podremos distinguir el amor de otras realidades que intentan aparecer como cercanas pero que son distintas de él. Se trata de un texto de San Pablo en su Primera Carta a los Corintios: 1Cor 12,31b-14, 1a.

I. Estructura del texto y del contexto en que se enmarca: 1Cor 12,1-1Cor 14,40

I.1. La primera sección (1Cor 12,4-31a)

Trata de los dones espirituales, en su unidad y en su diversidad, y sigue al anuncio del tema en 1Cor 12,1-3⁵. La primera parte de esta sección indica que, aunque los dones son diversos, el Espíritu que los reparte entre los miembros es el mismo (12,4-11). Se afirma en la segunda parte que, como sucede con el cuerpo humano, que es uno solo con distintos miembros, así sucede con Cristo (12,12-27). Ya en la tercera parte manifiesta el apóstol que en la Iglesia hay diversas categorías y dones (12, 28-30)⁶.

Merced a un versículo de enlace (12,31), se pasará a la segunda sección (12,31b-14,1a), la que es objeto de estudio en este artículo.

I.2. La segunda sección (12,31b-14,1a)

Nos indica que «el camino más importante es el amor». Se trata del camino «más excelso». Alude a lo que el apóstol ha ido diciendo a lo largo de 1Cor 12. Es un camino superior al de los carismas, que Dios suscita en medio de su pueblo, para servir a todo el cuerpo de la Iglesia. Antes

5. AGUILAR CHIU, J. E.: 1Cor 12-14. Literary Structure and Theology, *Editrice Pontificio Instituto Biblico* 2007, pp. 223-233.

6. Las tres secciones forman una estructura del tipo A-B-A': diversidad y unidad de los dones espirituales, el amor como lo más importante, y los dones espirituales de la glosolalia y la profecía. Las tres partes de la primera sección constituyen una estructura del tipo a-b-a', en la cual se corresponden «el único Espíritu con los distintos dones» y el que «en la Iglesia hay diversas categorías y dones», estando en el centro la «semejanza con el cuerpo, aplicada al Cuerpo de Cristo» (cf. AGUILAR CHIU, J. E.: 1Cor 12-14. Literary Structure and Theology..., p. 224).

de la primera parte («lo que serían los dones espirituales, sin el amor»: 1 Cor 13,1-3), se hace el anuncio del tema (12,31b). Según este versículo, el amor fraterno supera a todas las gracias con que Dios enriquece a los miembros de la Iglesia para servicio de todo el cuerpo. Una afirmación tan determinante muestra que esos carismas, en ausencia del amor, no sirven de nada o, lo que es lo mismo, el amor supera inmensamente a cualquier carisma, a cualquier gracia espiritual, que el Señor da para servicio de la comunidad cristiana. A continuación, en la segunda parte, se hace «apología del amor» (13,4-7). Finalmente, en la tercera parte (13,8-13a), manifiesta el apóstol que «el amor permanece, mientras pasan los otros dones». Se prepara la conclusión en 13,13b, mostrando que la caridad es lo más grande. Así concluye en 14,1a, exhortando a buscar por encima de todo el amor; la caridad⁷.

1.3. La tercera sección retoma un par de dones del Espíritu: la glosolalia y la profecía (14,1b-40).

Después del anuncio del tema, con exhortación a buscar los dones del Espíritu (12,14b), se ofrece una parte discursiva (14,1c-25) y otra normativa (14,26-40). En la discursiva se hace una valoración de la glosolalia y la profecía, llegando a considerar más importante la segunda que la primera, ya que sirve para edificar al pueblo de Dios⁸. En la normativa se concretan reglamentaciones para las asambleas cristianas, apoyándose en el principio de que todo debe servir para edificación de los creyentes⁹.

7. También en este caso la estructura es del tipo a-b-a'. En ella, lo referente a los dones espirituales sin caridad (13,1-3), se corresponde con la parte tercera, en la que se afirma la caducidad de los otros dones, mientras que la caridad permanece (13,8-13a). En el centro se tiene la apología del amor (AGUILAR CHIU, J. E.: 1 Cor 12-14. Literary Structure and Theology..., p. 224).

8. La consideración de la profecía como superior a la glosolalia se muestra con una estructura del tipo a-b-a', como anteriormente. Se muestra la glosolalia como inferior a la profecía, pues esta edifica más (14,2-5: a); se presenta en segundo lugar la insuficiencia de la glosolalia, al usar palabras ininteligibles o necesitadas de interpretación (14,6-19: b); de ahí que la glosolalia sea inferior a la profecía (14, 20-25: a'). Cf. AGUILAR CHIU, J. E.: 1 Cor 12-14. Literary Structure and Theology, pp. 195.225.

9. También aquí se presentan las reglas en una estructura del tipo a-b-a'. Las reglas para los glosolalistas y los profetas (14,27-33a) se corresponden con la exhortación conclusiva (14,36-40), mientras que en el centro (b) se encuentran las reglas para las mujeres (14,33b-35). Cf. AGUILAR CHIU, J. E.: 1 Cor 12-14. Literary Structure and Theology, p. 225.

2. El buen camino hacia Dios (I Cor 12,31b)

2.1. El camino del pueblo elegido

Para los nómadas, y consiguientemente para los semitas de los tiempos bíblicos, el camino es esencial para la vida. De ahí que, en la reglamentación moral de la vida judía, se valore considerablemente el camino, y se distingan con nitidez el camino del bien y el camino del mal como propios, respectivamente, del que lleva una vida de acuerdo con el sentir de Dios y del que se aleja con su vida de la voluntad del Señor.

Cuando una persona religiosa escucha la voz del Dios que la llama, se pone en camino sin dilación. Así hizo Abraham cuando sintió la llamada del Señor (Gen 12,1-5). Teniendo en cuenta la necesidad de interpretación, el hombre piadoso le pide a Dios que le haga conocer sus caminos, de modo que se mueva siempre por sus sendas. Cuando Israel sale de Egipto, va camino de la tierra prometida a Abraham para él y sus descendientes. A lo largo de la historia, las peregrinaciones a la Ciudad Santa y en concreto al templo son ejercitaciones de un camino que lleva al encuentro con Dios.

En general, puede decirse que, desde la escisión del Reino de Salomón, yendo la mayor parte de las tribus detrás de Jeroboam, y sólo Judá y Benjamín con Roboam, el comportamiento de los habitantes del Reino de Israel solía ser poco agradable al Señor, mientras que las tribus que constituían el Reino de Judá eran de ordinario más fieles a Dios. En este sentido se pronunciaba Isaías cuando aludía a la humillación de las tierras habitadas por las tribus de Zabulón y Neptalí (Is 8,23). Aquella zona cercana al Lago de Tiberíades, denominada por el profeta «el camino del mar», designa probablemente la ruta de caravanas que va desde Damasco hasta Acre, a orillas del Mediterráneo. Viene caracterizada como «la Galilea de las Naciones», para significar la mezcla de gentiles con los miembros del pueblo hebreo¹⁰. Cuando San Mateo quiere referirse al cumplimiento de lo anunciado por Isaías, dirá que el camino del mar, los territorios de aquellas tribus que moraban en tinieblas, vio una gran luz, pues Cristo comenzó a exhortarles a la conversión, indicándoles que se acercaba el Reino de Dios.

10. Cf. GRAY, G. B.: A critical and exegetical commentary on the Book of Isaiah, I-XXVII. Vol. I. Introduction and commentary on I-XXVII, Edimburgo-Nueva York 1969, p. 162.

Después de que Judá sufrió el exilio de Babilonia, el Deuteroisías comenzó a anunciar la liberación, haciéndose eco de la voz que gritaba en el desierto: preparad un camino al Señor; allanad en la estepa una calzada para nuestro Dios» (Is 40,3). Es el camino que conduce a la tierra prometida, la senda que lleva a la vida. Así se revelará la gloria del Señor; y todos los hombres la contemplarán (Is 40,5).

2.2. El «camino» de los cristianos

El evangelista San Mateo recoge la llamada del Bautista a «preparar el camino del Señor», a «hacer rectas sus sendas», cumpliéndose así lo anunciado por Isaías¹¹. En el momento en que Jesús va a hacer su entrada en Jerusalén, la gente alfombra con mantos su camino (Mt 21,8). Por su parte, cuando se acercan los herodianos a Jesús, le dicen que él enseña realmente el camino de Dios. También leemos en los Evangelios cómo el ciego que Jesús curó le seguía por el camino (Mc 10,52) y que los dos de Emaús contaron a los Doce lo que les había sucedido en el camino, y cómo reconocieron a Jesús al partir el pan (Lc 24,35).

Refiere el libro de los Hechos de los Apóstoles que después de la resurrección del Señor, Felipe, movido por el Espíritu, «se puso en camino» (Hech 8,27), y por el camino discurría cuando halló agua con que bautizar al eunuco etíope (Hech 8,36). Por su parte, Saulo se dirigió a Damasco para llevar presos a Jerusalén a cuantos encontrara «adictos al camino»¹². El cristianismo podía describirse, pues, como un nuevo camino, el camino de Jesús. Ananías va al encuentro de Saulo y le manifiesta que el Señor Jesús, que se le había aparecido en el camino que entonces realizaba, le enviaba a curarle y a transmitirle el Espíritu (Hech 9,17). A la visión que tuvo Pablo en ese camino, alude en su momento Bernabé (Hech 9,27) y más tarde el propio Pablo (Hech 26,13). Ejemplo de iniciado en el camino del Señor era Apolo, si bien Aquila y Priscila le formaron un poco más en él (Hech 18,25-26). En Éfeso, los no creyentes maldicen ese camino ante la multitud (Hech 19,9); y allí, a causa del camino, se llegará a producir una turbación considerable, provocada por los plateros¹³.

11. Mt 3, 3; cf. Is 40, 3.

12. Cf. Hech 9, 2. Se trata de la primera vez que aparece «el camino» como una designación de la Iglesia cristiana y su enseñanza. Volverá a aparecer en 19, 9.23; 22, 4; 14, 22. Cf. FITZMYER, J.A.: Los Hechos de los Apóstoles. Hch 9,1-28, 31 (Vol. II), Sígueme, Salamanca 2003, p. 20.

13. «Su predicación del <Camino>, incita a Demetrio, platero de Éfeso, a dirigir una multitud enardecida hacia el teatro, en protesta contra Pablo y la propagación del cristianismo» (FITZMYER, J.A.: Los Hechos de los Apóstoles. Hch 1,1-8, 40 [Vol. I], Sígueme, Salamanca 2003, p. 196).

Pablo recordará «ese camino» mientras está preso, y dirá que en otros tiempos lo persiguió a muerte (Hech 22,4). Otros llaman a ese «camino» «herejía» (Hech 22,14). Sin embargo, para él no tiene el mal sentido con que lo utilizan los de afuera, sino que significa un modo de vida bien distinto de los existentes en el judaísmo, por lo que el apóstol prefiere llamarle «camino»¹⁴.

2.3. Quién nos enseña el camino

Ese camino, considerado en Hech 16,17 como «camino de salvación», lo muestra a veces directamente el propio Dios (Sal 50, 23). En cambio, en I Cor 4,17 es Pablo quien, por medio de su discípulo Timoteo, enseña las normas de conducta en Cristo, de las cuales hace partícipes a todas las Iglesias. Enseña la «regla de oro», la caridad, que en categoría no tiene par. Quien quiera ser discípulo de Cristo necesita de la caridad, único camino del Reino celestial¹⁵.

3. Sin amor, no soy nada (I Cor 13,1-13)

3.1. El texto de I Cor 13,1-3

Gira en torno a un vocablo que se utilizará también en la perícopa siguiente, y que es *ἀγάπη*, empleado en nueve ocasiones¹⁶. El contenido del

14. Una concepción semejante, en la que el término el camino se emplea de modo absoluto, se encuentra en los Manuscritos de Qumrán, en donde designa el modo de vida de los que habitaban el monasterio. Allí, «el camino del Señor» equivale a «el estudio de la Ley». Cf. FITZMYER, J.A.: Los Hechos de los Apóstoles. Hch 9, 1-28, 31 (Vol. II), Sígueme, Salamanca 2003, p. 21.

15. SPICQ, C.: *Ágape en el Nuevo Testamento*, ed. Cores, Madrid 1977, pp. 47112; cf. I Cor 13,12.

16. B. Standaert valora la perícopa 12,31-13,13 como un elogio al «*ágape*». Dentro de la estructura de 12,1-14,40, la considera como la digresión que precede a la argumentación. Señala que el contenido del capítulo 13 no es en absoluto exhortativo, sino más bien de culto y alabanza a Dios, a la cual se insta a los corintios. Citado en LAMBRECHT, J.: «The most eminent way. A Study of I Corinthians 13», en *ibidem*. Pauline Studies, Leuven 1994, p. 80. Loisy dudaba de la autoría paulina del capítulo, mientras que J. Hering consideraba interpolados 12,31b y 14, 1a, que irían destinados a enmarcar el texto (cf. SPICQ, C.: *Ágape en el Nuevo Testamento...*, p. 460 y nn. 4 y 5). Para Dibelius no se puede negar la autenticidad paulina (cf. SPICQ, C.: *Ágape en el Nuevo Testamento...*, p. 461 y n. 9).

término es tan sustancial que, de no existir esa realidad del amor, lo demás es insignificante. El autor del Cántico va desgranando, paso a paso, lo que se asemeja al amor; para indicar al final que, aunque se tenga todo lo otro, si no se tiene amor, lo precedente no vale de nada. Lo dice con esa breve frase, repetida en tres ocasiones, que da cohesión a la perícopa: «si no tengo amor...»¹⁷.

Las realidades que se parangonan con el amor tienen una importancia considerable en el mundo judío.

En primer lugar, se trataría de asumir, haciéndolas propias, unas cualidades que tienen los hombres más importantes e incluso los ángeles. En un primer momento, señala el texto el «hablar las lenguas» de unos y otros, lo que coloca al sujeto en una situación superior a un elevado de hombres, hasta situarlo en un rango semejante al angélico¹⁸. Pues bien: aunque se alcanzara eso, en el caso de no tener «amor» puede uno considerarse de la categoría de un «metal que resuena o de un platillo que aturde» (1 Cor 13,1)¹⁹.

En segundo lugar, se trata de tener el don de la profecía²⁰ y de conocer los misterios más profundos y lograr el conocimiento más sublime.

17. Cf. BORNKAMM, G.: «El camino más excelente», en *ibidem*, Estudios sobre el Nuevo Testamento, Sígueme, Salamanca 1983, pp. 43-44.

18. El hablar en lenguas (glosolalia) es el carisma más valorado por los carismáticos entusiastas, si bien, como se dice en 1 Cor 14,27-28, necesita de interpretación (TREVIANO, R.: Estudios Paulinos, Salamanca 2002, pp. 317-318). Sin embargo, «en 1 Cor 12 y Rom 12... la glosolalia queda en listados inferiores. El entusiasmo de los fieles de Corinto por este don extático, da ocasión al Apóstol para un adoctrinamiento sobre la valoración y uso ordenado de los carismas en las asambleas cultuales (1 Cor 12-14). Pablo relativiza los dones espirituales por la inclusión de servicios profanos. Argumenta la necesidad de coordinar el ejercicio de estos dones en beneficio de la comunidad y da normas para ello. Al don de lenguas, sólo directamente provechoso para quien lo recibe, antepone la profecía por el doble criterio del provecho comunitario y de la propia racionalidad del don. Las lenguas podían entenderse como un signo contra los incrédulos, en tanto que las profecías eran claramente un signo para los creyentes» (*ibidem*, pp. 322-323). DÍAZ RODELAS, J. M.: Primera Carta a los Corintios..., dice a propósito de «las lenguas de los ángeles y de los hombres»: «... parece mejor entender la frase como una expresión polar, indicativa de totalidad» (p. 232).

19. En lo tocante a las expresiones «metal que resuena y címbalo que aturde», muestran con una fuerza especial cuán vacío está de hecho quien carece de amor (DÍAZ RODELAS, J. M.: Primera Carta a los Corintios..., pp. 232-3).

20. Algo que el apóstol recomienda en 1 Cor 14,1.39.

Siempre se ha considerado importante la ciencia, y más todavía la «sabiduría divina», una sabiduría escondida (1 Cor 2,7), que es preciso pedir a Dios (Sant 1,5) e indagar con perseverancia, para tenerla. Quien escruta la palabra de Dios, puede llegar a sacar de la piedra más profunda el agua del conocimiento divino. Categoría especial merece el don de la profecía, por el que hablamos en nombre de Dios (cf. Mt 7,22). Ese don goza de preferencia en la doctrina del apóstol²¹, al tratarse de ofrecer al hombre lo que Dios le entrega para enriquecerle. Sin embargo, a pesar de tener el ser humano la posibilidad de conocer los misterios más profundos, o bien de usufructuar el carisma profético, o incluso una fe en el grado más elevado (cf. Mt 17,20), dice San Pablo que, en caso de faltarme el amor, todo eso no me sirve de nada.

En tercer lugar, trata el apóstol una situación más cercana todavía a lo que es la caridad cristiana, aunque sin llegar a serlo. Si por filantropía repartiera mis bienes entre los necesitados, pudiera parecer que en mi corazón había verdadero amor, del amor que Dios nos ofrece. Pero aun así puede faltar dentro de mí el amor divino, en cuyo caso lo que tenga de nada me sirve. De todos modos, podríamos pensar que una disponibilidad generosa, llevada al punto de distribuir los propios bienes entre los pobres, o incluso más todavía, el entregar a las llamas el propio cuerpo y dejarse quemar vivo «en bello sacrificio»²², podría conseguir cierto equilibrio por la falta de caridad, al no conformarse con dar de lo que uno tiene, y llegar a darse a sí mismo. Sin embargo, ni así: de nada me serviría²³.

21. 1 Cor 14,1-12.22-25.29-33 (cf. TREVIANO, R.: Estudios Paulinos, Salamanca 2002, p. 168).

22. En los últimos tiempos no han faltado quienes se inmolaron para conseguir de la opinión pública la solidaridad con una persona o familia que, hallándose en situación desesperada, no era tenida en cuenta por los responsables de la sociedad. Algo en cierto modo semejante aconteció ya en la antigüedad, tal como refiere Plutarco en su Alejandro 69, 6-8, cuando dice que Calano «se ofreció a sí mismo en bello sacrificio», echándose a la hoguera a la vista de todos (cf. DÍAZ RODELAS, J. M.: Primera Carta a los Corintios, evd, Estella 2003, p. 233; cf. SPICQ, C.: Ágape en el Nuevo Testamento..., p. 482). C. Spicq considera que en 1 Cor 13,3 hay una probable referencia a Dan 3, 95, alusiva a la entrega generosa de los tres jóvenes a las llamas, cosa que elegían voluntariamente, antes de quebrantar los divinos mandatos (SPICQ, C.: Ágape en el Nuevo Testamento..., pp. 480-1). Eso no quita el que el apóstol tenga en cuenta los innumerables casos de muerte por el fuego, de la literatura judía y pagana (ibídem., p. 481 y n. 50).

23. BORNKAMM, G.: «El camino más excelso»..., pp. 44-45. Por ello, dice la 1ª Carta de Clemente: «Ahora bien, ¿qué vamos a hacer, hermanos? ¿Vamos a ser desidiosos en el bien obrar y abandonamos la caridad? No permita el Señor que tal suceda...» (1ª Clem XXXIII, 1).

3.2. El texto de 1Cor 13,4-7

A continuación ofrece el apóstol una serie de proposiciones yuxtapuestas, referidas al amor; las dos primeras formuladas positivamente y de modo negativo las ocho que le siguen²⁴. «... Se enumeran quince maneras de actuar (definidas por medio de un verbo), dependientes de la caridad (vv. 4-7). En su centro está <no busca lo propio> (v. 5b; cf. 10, 24.33), que las resume a todas»²⁵.

En el primer compás, de modo poético, por medio de una bina que en su segundo término sitúa la caridad en distinto lugar que en el primero, ensalza la amplitud de la caridad: «La caridad es paciente, es benigna la caridad». Ser paciente lleva consigo el ser de ánimo distendido, sosegado, tranquilo, amante de la paz. Ser benigna, a tono con el vocablo griego utilizado, equivale a ser bondadosa, buena, misericordiosa.

A continuación se indica que la caridad «no está celosa», no es envidiosa, no tiene espíritu de codicia. Continúa el apóstol afirmando que la caridad no tiene jactancia, no es ostentosa, presumida. Concluye ese versículo 4 afirmando que no se enorgullece, no se muestra altiva, creída... , no se hincha. Describe de este modo lo que Jesús podría decir, en oposición a la levadura que es preciso evitar, o, si se quiere referir a las personas, a la actitud de los fariseos, llena de hinchazón e hipocresía.

En el versículo 5 todas son negaciones, como hemos indicado más arriba: «no es ambiciosa, no busca (sólo) lo suyo, no se enoja, no piensa mal». El ambicioso busca para sí más de lo que le correspondería, más de lo que procedería alcanzar. El que es de esa condición se preocupa demasiado de sí mismo, hace de sí mismo el centro de la vida, todo lo enfoca desde su propio prisma. No es así la caridad, sino que es altruista por su propia condición: la caridad no se busca a sí misma²⁶. Por otra parte, está muy lejos de la caridad el enojarse. Da la impresión de que lo externo, que viene de los demás, lo recibe con buenos

24. Cf. DÍAZ RODELAS, J. M.: Primera Carta a los Corintios, *evd, Estella 2003*, p. 234. En realidad, podemos decir que «las afirmaciones positivas del principio y del final enmarcan ocho frases negativas» (BORNKAMM, G.: «El camino más excelso»... , p. 45).

25. SÁNCHEZ BOSCH, J.: Escritos Paulinos, *evd, Estella (Navarra) 1998*, p. 212.

26. «El no andar tras lo de uno mismo es uno de los constitutivos de su (de Pablo) definición de la caridad (1Cor 13,5b)» (cf. TREVIANO, R.: Estudios Paulinos, *Salamanca 2002*, p. 257).

ojos y con tan buen espíritu que purifica lo que no sea del todo justo. De ahí que, lejos de airarse ante lo que algunas veces no es correcto, lo transforma y ama. Tampoco es propio de la caridad el pensar mal. Los hombres fácilmente proyectamos nuestro modo de ser o de actuar sobre el comportamiento de los demás. De ese modo, volvemos malicioso lo que era inocente, malintencionado lo que era sencillo y transparente. No es así la caridad: la caridad no piensa mal.

«No goza con la injusticia, sino que se congratula con la verdad» (v. 6). Pedro considera a Simón Mago inmerso en la hiel de la amargura y en la atadura de la injusticia²⁷. De esta última se dice en la obra paulina que no es objeto de gozo para la caridad. C. Spicq considera que en este lugar *αγαπαι* tiene el matiz de aclamar: «La caridad es un amor que se prodiga exteriormente, que sabe discernir los verdaderos valores y se inclina hacia ellos con gozo, aprobándolos y exaltándolos»²⁸.

«Todo lo disculpa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera» (v. 7). No acoge sólo lo que agrada, sino que incluso lo desagradable ante otros ojos se vuelve aceptable para la caridad. También acontece que el hombre desconfía a menudo, cosa que no sucede con la caridad, que es más bien crédula. Por otra parte, los hombres fácilmente desesperamos. En la raíz de la caridad, en cambio, está la esperanza, que no excluye ningún objeto, sino que está abierta a todos²⁹. Además, la caridad lo tolera todo. El verbo utilizado en el versículo que se comenta tiene mucho que ver con la paciencia y con el ser paciente. La caridad no rechaza algo que le estorba, sino que lo acoge y lo soporta. Al decir «todo», quiere afirmar que no hay nada que se sustraiga a la capacidad de acogida y de reconocimiento de la caridad, máxime teniendo en cuenta que ese adjetivo se usa cuatro veces seguidas, designando así cuatro veces la totalidad. La Primera Carta de Clemente considera inenarrable la altura a la que nos eleva la caridad. Añade que esta lo soporta todo, y que es paciente, que no hay en ella nada soberbio y que no es sediciosa, sino que todo lo realiza según el corazón. Sin la caridad, nada es agradable a Dios³⁰.

27. Lo mismo que en I Cor 13,6, también en Hech 8, 23 se usa el vocablo *adikía*, para significar en este caso que Simón Mago se encuentra atado por la injusticia.

28. *Ágape en el Nuevo Testamento...*, p. 501; cf. Lc 1,58; 15,6.9.

29. Se utiliza aquí el verbo *elpidsein*, vocablo eminentemente paulino, ya que el apóstol lo usa 19 veces en sus cartas, entre las 31 ocasiones en que aparece en el Nuevo Testamento.

30. 1ª Clem XLIX,4-5.

3.3. El texto de 1Cor 13,8-13

«La caridad nunca cesa: si las profecías se acabarán; si las lenguas cesarán; si la ciencia acabará» (v. 8). Se hace una confrontación entre las profecías, las lenguas y la ciencia por una parte, y la caridad por otra. Mientras que las primeras están llamadas a desaparecer, la caridad permanece siempre³¹. En realidad, una vez cumplida la profecía, ya no tiene fuerza aquel anuncio. En lo que respecta a las lenguas, tienen su momento, en el cual se concede a alguien tener el privilegio de ejercer ese don; pero no continúa hablando indefinidamente en lenguas. Con la ciencia sucede otro tanto, pues los conocimientos también se pierden según pasa el tiempo.

«Pues parcialmente conocemos y parcialmente profetizamos» (v. 9). Esto se afirma ahora, en contraposición a lo que será el conocimiento futuro, cuando lleguemos a conocer de modo perfecto. Otro tanto acontece con las profecías, pues lo que se haya de proclamar como palabra de Dios no estará limitado como ahora, cuando vivimos en el tiempo.

«Sin embargo cuando venga lo perfecto, lo que es parcial se acabará» (v. 10). Nosotros, los seres humanos, vamos utilizando los términos que están a nuestro alcance para designar lo que hay en la tierra en que vivimos. Cuando se trata de designar algo que supera lo natural, hemos de valernos de semejanzas. Ello se debe a que nuestro conocimiento presente no puede alcanzar cotas más altas, sino que es parcial. En el tiempo futuro, cuando el otro eón aparezca, nosotros conoceremos mejor a Dios, hasta el punto de verle tal como es y de llegar por ello a ser semejantes a Él (1Jn 3,2). Será el tiempo de la perfección, cuando lo imperfecto deje lugar a lo perfecto.

«Cuando yo era niño, hablaba como niño, sentía como niño, deliberaba como niño; pero cuando llegué a hombre, se acabaron las cosas de niño»

31. Si en 1Cor 13,1-2 las profecías y las lenguas tenían una caracterización negativa, pero sólo en confrontación con la caridad, ahora, en cambio, en 13,8b, profecía y lengua son caracterizadas negativamente por sí solas, y en 13,8a se hace mención de la caridad. Enlazando 13,8a y 13,8b, podemos hallar los dos términos de la confrontación (AGUILAR CHIU, J. E.: 1Cor 12-14. Literary Structure and Theology, Editrice Pontificio Instituto Biblico 2007, pp. 197-198). «Todos los carismas son caducos: tal condición la marcan ulteriormente la triple repetición del sí ante cada uno de los carismas mencionados y, además, la presencia de una forma verbal delante de cada una de las frases: se acabarán / se acabará, repite en la primera y la última, acentuando en medio: cesarán todos (cf. DÍAZ RODELAS, J. M.: Primera Carta a los Corintios, evd, Estella 2003, p. 237).

(v. 11). Hace ahora el apóstol una comparación con lo que le acontecía en el pasado, para mostrar cómo habrá también diferencia entre lo que sucede ahora y lo que acontecerá más adelante. El razonamiento es el siguiente: del mismo modo que yo ahora no pienso ni hablo como hacía en el pasado, cuando era un niño, tampoco en el futuro veré parcialmente como ahora, sino que tendré un conocimiento ilimitado, no sensible, sino espiritual, hasta el punto de ver íntegramente y en plena luz. Entonces nuestro conocimiento celestial se asemejará al que Dios tiene de nosotros³². De esta suerte las realidades caducas, que tienen ahora cierta importancia, dejarán de tenerla en el más allá. Así pues, lo que de veras interesa son las realidades perennes, como la caridad.

«Vemos, pues, ahora como por espejo, en enigma; pero entonces, cara a cara. Ahora conozco parcialmente; pero entonces conoceré como soy conocido» (v. 12). El modo de ver que tenemos ahora se asemeja al que adquirimos cuando nos miramos al espejo, o cuando vemos algo por mediación del espejo. Nuestra visión no es directa, clara ni duradera³³. Al no ser clara, tiene cierta semejanza con el enigma. Se contrapone a la visión que tendremos en el más allá, cuando el Señor nos conceda una luz especial para contemplarle. Dice San Juan que entonces «le veremos tal cual es» (1 Jn 3,2). Durante nuestra estancia terrena le conocemos sólo por analogías, pues lo bueno que hay en las criaturas existe en ellas por dispensación de Dios, que tiene como suyas esas propiedades. Pero los hombres de hoy conocemos a Dios más que nada por lo que nos ha ido mostrando Cristo³⁴ y lo que enseñan los libros sagrados en general.

El conocer a Dios «cara a cara» es propio de la condición del cuerpo bienaventurado. Para ello necesitamos que el Señor nos conceda una capacidad singular, que no tenemos mientras caminamos por esta vida. La realidad divina es tal que no puede ser captada en su totalidad por el hombre viandante. La alcanzará después, por concesión de Dios, que nos ofrece la posibilidad de conocerle y se nos dará él mismo a conocer.

32. Cf. SPICQ, C.: *Ágape en el Nuevo Testamento*, pp. 513-4.

33. *Sant 1,23-25 muestra lo pobre que resulta para el hombre mirarse en el espejo: apenas se retira de él, se olvida incluso de cómo era su imagen.*

34. *Como le respondió Jesús a Felipe, «quien le ve a Él, ve al Padre». De ese modo no necesitaban ellos que les mostrara al Padre, pues ya lo veían y reconocían en Jesucristo (cf. Jn 14,7-11).*

Ahora conocemos parcialmente, porque el hombre es limitado y caduco. Incluso el órgano de la visión necesita mejoras para contemplar de modo más adecuado las cosas terrenas. ¡Cuánto más para ver las realidades celestiales! San Pablo dice que le fue concedido contemplar en una visión cosas que no es dado al hombre conocer³⁵. Lo normal es, pues, que en esta tierra no lleguemos a alcanzar con la vista las realidades sobrenaturales. En cambio, cuando salgamos de este mundo, hará el Señor que nuestra visión sea perfecta, semejante a la que Él tiene. De todos modos, a juicio de J. Dupont, la semejanza estará, más bien que en el grado, en el tipo de conocimiento³⁶.

«Ahora, sin embargo, queda la fe, la esperanza y el amor, las tres: la mayor de todas es el amor» (v. 13). No es nada extraño que la fe sea inferior al amor, y otro tanto la esperanza. Aunque aquí no se indica que la fe y la esperanza vayan a desaparecer, sino que se afirma que esas tres virtudes permanecen, se dice que el amor es la más importante de las tres. En otros pasajes del *Corpus Paulinum* se vuelve a aludir al amor y también a la fe y a la esperanza. Así, Pablo da gracias a Dios, recordando la fe, la caridad y la esperanza de la venida de Cristo que tienen los tesalonicenses (1 Tes 1,2-3), a los cuales desea que estén siempre revestidos de la fe y del amor, teniendo como casco la esperanza de la salvación (1 Tes 5,8). Cuenta algo semejante cuando escribe a los colosenses: dice que da gracias al Padre, porque los miembros de la comunidad cristiana de Colosas tienen fe en Cristo y amor a los demás cristianos, como fruto de la esperanza en la gloria que el Señor les dará. Ese amor, que es la caridad, debe aumentar a lo largo de la vida, y sublimarse al pasar a la vida eterna, en la que contemplaremos el amor que Dios nos tiene y que nos hará semejantes a lo que Él es³⁷.

35. Así lo dice en una de sus cartas, cuando alude a visiones y revelaciones del Señor (2Cor 12,1), catorce años antes de escribir aquella carta, cuando fue arrebatado al tercer cielo, con o sin el cuerpo, y allí, en el paraíso, escuchó palabras arcanas que no le es dado pronunciar al ser humano (1Cor 12,2-4).

36. DUPONT, J.: *Gnosis. La connaissance religieuse dans les epîtres de Saint Paul*, Bruges-París 1949, p. 55, n. 1.

37. Esta es la tesis: *pasarán los dones del Espíritu (vv. 8b-12), mientras que permanecerá el amor (v. 8a), que es lo más importante de todo. Cf. SÁNCHEZ BOSCH, J.: Escritos Paulinos...*, p. 212.

3.4. El texto de 1 Cor 14,1a: «Perseguid el amor»

Después de haber resaltado la importancia del amor, por encima de los diversos carismas, la conclusión parece esperada: ¡Perseguid el amor!³⁸ Se ve que este es el camino por excelencia, al que aludía en 12,31b, al comienzo de la perícopa. Si nos ha mostrado el amor a modo de camino ideal, ahora debemos esforzarnos en ir por ese camino, «andando en verdad por la caridad» (Ef 4,15), aunque mientras vivimos hayamos de hacerlo de modo imperfecto, a la espera de lograr la perfección en el momento final, cuando podamos ver a Dios cara a cara.

4. El amor en los escritos paulinos

4.1. Se trata de algo que existe en Dios, pues, aunque se afirme que la esperanza no defrauda, ello se debe a que «el amor de Dios» ha sido derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que se nos ha dado (Rom 5,5). Ese amor de Dios³⁹ se ha mostrado de tal modo que, «siendo nosotros pecadores, Cristo murió por nosotros» (Rom 5,8). Gracias a ello, la situación llega al punto de que no hay criatura humana en el cielo ni en la tierra que pueda «separarnos del amor de Dios», manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro (Rom 8,39). Esta consideración del «amor de Dios» lleva a San Pablo a utilizar expresiones del tipo de «el Dios del amor y de la paz» (2Cor 13,11) o «el amor del Padre» (1 Cor 13,13). A propósito de ese amor, les dice Pablo a los efesios que se trata de un amor grande, cuando alude expresamente al «gran amor con que nos amó» (Ef 2,4).

Ese amor, que viene de lo alto, se caracteriza en otros pasajes como «el amor de Cristo», o «de Cristo Jesús»⁴⁰, un amor de tal categoría y firmeza que nadie conseguirá apartarnos de él (Rom 8,35).

4.2. Tal amor está considerado por el apóstol como un amor «sin fingir», lo cual lleva consigo el apartarse del mal para adherirse al bien (Rom 12,9).

38. El sentir de otros autores es que la perícopa concluye en 13,13. Así, MIGUENS, E.: «1 Cor 13:8-13 reconsidered», CBQ 37 (1975), p. 78.

39. Cf. SCHNEIDER, G.: *ἀγάπη*, en BALZ, H., y SCHNEIDER, G.: Diccionario exegético del Nuevo Testamento, α-κ, vol. 1..., col. 30-31.

40. 2Cor 5,14; 1Tim 1,14; 2Tim 1,13.

Ello reportará el que todas las actividades de la vida se hagan «con amor» (1Cor 16,14), «con amor no fingido» (2Cor 6,6), con amor «genuino» (2Cor 8,8), solícito (1Tes 1,3), que brote de un corazón limpio (1Tim 1,5). De este modo, el amor se mantendrá junto a la fe, a la piedad, a la conducta, a la templanza y a la justicia⁴¹.

El amor es el que hace que la fe se vuelva activa (Gal 5,6); y, si vivimos «en el amor», nos volveremos santos e incorruptibles ante Dios (Ef 1,4).

El que ama no hace mal a su prójimo: por eso el amor es el cumplimiento cabal de la Ley, de suerte que quien ama ha cumplido la Ley (Rom 13,10). El amor ha de llevarnos a preocuparnos por los demás, hasta el punto de que incluso a la hora de comer; si lo que yo como puede herir a mi hermano, deberé desistír; para evitar hacerle daño (Rom 14,15). El cristiano ha de obrar por amor; sirviendo así a sus hermanos (Gal 5,13). De este modo, el amor ha de situarse por encima de todo (Col 3,14), pues es la plenitud de la Ley (Gal 5,13-15).

El amor viene infundido por el Espíritu⁴², hasta el punto de poder afirmar el apóstol que «el fruto del Espíritu es el amor» (Gal 5,22).

4.3. Esta situación nos hace percibir que el amor lleva a quien lo tiene a un ambiente gozoso y pacífico. Así, mientras que «el conocimiento hincha, el amor edifica» (1Cor 8,1b)⁴³. Por ello, si estamos arraigados y cimentados en el amor; llegaremos a conocer en profundidad el amor de Cristo (Ef 3,17-19). Por otra parte, en virtud del amor; todo el cuerpo va obrando su propio crecimiento (Ef 4,15-16)⁴⁴.

4.4. Pablo hace gala de tener amor a aquellas comunidades cristianas a las que escribe. Así se lo indica a los corintios, y se esfuerza en manifestárselo con su comportamiento⁴⁵. No era para menos, teniendo en

41. 1Tim 2,15; 4,12; 6,11; 2Tim 1,7; 2,22; Tit 2,2.

42. Rom 15,30; Col 1,8.

43. Cf. DIOGN XII, 5: «Comprendiendo el apóstol este sentido y reprendiendo la ciencia que se ejercita, sin el mandamiento de la verdad, en orden a la vida, dice: la ciencia hincha, más la caridad edifica».

44. Cf. AGUILAR CHIU, J. E.: ... 1Cor 12-14. Literary Structure and Theology..., p. 293.

45. 1Cor 16,24; 2Cor 2,4.

cuenta que él vive «por la fe en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó a la muerte por mí» (Gal 2,20)⁴⁶.

Por ello Pablo exhorta a la comunidad cristiana de Corinto a mostrar su amor para con aquel miembro afligido, al que en su momento había castigado⁴⁷. Esa misma condición ha de llevar a la Iglesia de los efesios y a otras Iglesias a tener amor «a todos los santos»⁴⁸, a soportarse unos a otros con amor (Ef 4,2), con un amor sincero (Ef 4,15) y mutuo (cf. Flp 2,2), creciendo y construyéndose en el amor⁴⁹, de modo que caminen en el amor (Ef 5,2) y reboen amor mutuo⁵⁰. Como acontecía en Jerusalén (Hech 2,42-47), así sucedía en Colosas (Col 1,4), Éfeso (Ef 1,15) y Tesalónica (1 Tes 1,3; 3,12): tal como Cristo lo había predicho (Jn 13,35), todos reconocerían la condición de sus discípulos, por el amor entre ellos, ya que era la característica diferencial de los cristianos⁵¹.

De ese modo, pide al Señor el apóstol que dirija las conciencias de los creyentes al amor de Dios (2 Tes 3,5), de suerte que se logre en ellos lo que se aprecia en Filemón en lo tocante al amor al Señor Jesús y a todos los cristianos, haciéndose incluso siervos los unos de los otros, por amor (Flm 8-20).

Cierto que no se ve en los escritos paulinos una exhortación clara al amor a los enemigos. Sin embargo, el apóstol nos exhorta a un amor ilimitado, apoyándose en que el Señor nos amó cuando éramos todavía pecadores, enemigos suyos (Rom 5,10). Además, cita la tradición judía de Pr 25,11, y urge a los cristianos a dar de comer y de beber al enemigo necesitado⁵².

46. Cf. KLASSEN, W.: «Love (NT and early Yewish)», en *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 4: K-N, Doubleday, Nueva York, Londres, Toronto, Sídney, Auckland 1992, pp. 392-3.

47. 2Cor 2,8; 8,24.

48. Ef. 1,15; cf. Col 1,4.

49. Ef. 4,16; cf. Flp 1,9; cf. Col 2,2.

50. Cf. 1 Tes 3,12; cf. 2 Tes 1,3.

51. SPICQ, C.: *Ágape en el Nuevo Testamento...*, p. 632.

52. KLASSEN, W.: «Love (NT and early Yewish)»..., p. 393.

En resumen, ese amor viene de Dios, anida en los cristianos y se transmite de nuevo a Dios, asemejándose en su ejercicio al amor con que Dios nos ama. Ese amor vuelve activa la fe, por la que somos justificados (Gal 5,6).

5. El amor de Pablo a los corintios

No era la comunidad corintia la más querida por el apóstol San Pablo, como no lo era tampoco la de Galacia. Sin embargo, a pesar de ello el apóstol se muestra como una persona que los ama de corazón. Tanto más si consideramos que a esa comunidad de Acaya, teniendo en cuenta las que se han perdido o las que se han agrupado, se dirigió el apóstol en más ocasiones que a ninguna otra Iglesia. Así eran las cosas, a pesar de que el modo que tenían los corintios de vivir su fe, no estaba muy en sintonía con los preceptos del Señor y los consejos del apóstol. La tendencia de algunos de sus miembros a tomar parte en los banquetes idolátricos, como si no les bastara el participar de la Cena del Señor; la actitud de algunos de los participantes en la eucaristía, que llevaban su comida y se hartaban, delante de otros que las pasaban muy estrechas; el que existiera entre los cristianos de allí un discípulo incestuoso, que convivía con su propia madre, y otras deformaciones de la fe cristiana, hacían que esa comunidad no fuera de las más atractivas. Sin embargo, a los corintios dirige Pablo su palabra para que busquen la sabiduría divina, y les dice también que el Señor ha querido salvarnos por la sabiduría de la cruz. A ellos pide que no aflijan demasiado al incestuoso, una vez corregido, para que no se desanime en el camino de la fe cristiana. A todos llama Pablo a huir de las divisiones, evitando el poner la fe en alguno de los predicadores del Evangelio, como Apolo, Cefas o cualquier otro, pues Cristo no está dividido, y en Cristo han sido ellos bautizados. A ellos les recuerda el apóstol que no son gente de alta categoría social, sino que el Señor ha escogido a los débiles para confundir a los fuertes, y a los ignorantes para confundir a los sabios y entendidos, de modo que nadie pueda considerarse poderoso ante el Señor.

A pesar de todos los males de la comunidad, Pablo considera a los corintios como una carta de recomendación para él ante Dios, con quien tiene confianza gracias a Cristo, que le hizo administrador de la Nueva Alianza, una Alianza en el Espíritu, que nos ofrece la vida. En tal Espíritu logramos los creyentes la libertad. De ese modo, todos vivimos confiados, sabedores de que el Señor, al final del camino, nos dará una vida que no termina. Como

Cristo murió por todos, así nosotros hemos de vivir al servicio de otros, por los que también murió Cristo. En Él somos criaturas nuevas, reconciliadas con el Padre, a quienes entregó Cristo el ministerio de la reconciliación. El apóstol pide encarecidamente a los corintios que se dejen reconciliar con Dios, pues para ello cargó el Padre sobre Cristo todos nuestros pecados, de modo que nosotros llegáramos a ser «justicia de Dios».

Sufre con los corintios, llegando incluso a sentirse incapaz de visitarles, y prefiere enviarles una carta. Les cuenta también unas revelaciones que tuvo, haciéndoles ver así que, sin ser de los Doce, también él era apóstol. De ahí que pudieran hacerle caso, en lugar de seguir la doctrina de los judaizantes, como si Cristo no se hubiera entregado por nosotros. Les desea a todos que gocen de la gracia de Cristo, el amor del Padre y la comunión del Espíritu Santo.

San Pablo pide a los cristianos de Corinto que no se junten con gente inmoral, avara, explotadora o idólatra. Les exhorta a no pleitear entre ellos, y que, en todo caso, no acudan a tribunales paganos. Les anima a dejarse despojar, antes que despojar ellos a otros, y les recuerda que los que realizan una serie de males que él cita no heredarán el Reino de Dios. Les ruega que hagan una colecta, con el fin de remediar la estrechez económica de los cristianos de Jerusalén.

Les dice el apóstol que, si quieren seguir su consejo, se mantengan célibes, como servicio al Reino de los Cielos. Les indica que él ha querido hacerse todo a todos, para procurar la salvación de algunos. Les recuerda que el cuerpo del creyente es templo del Espíritu Santo, por lo cual no deben profanarlo, para no profanar el templo de Dios, que nos envió su Espíritu. Así el Señor les resucitará, como fue resucitado Jesús. Refiere San Pablo cómo Jesús se apareció resucitado a los Doce y a más de quinientos hermanos, de los cuales la mayoría vivían en aquel entonces. Les pone en guardia, no les suceda lo que a los judíos, que, a pesar de la bebida espiritual que les acompañaba, que era el propio Cristo, llegaron a prevaricar: de ahí la advertencia de que, «quien crea estar en pie, mire bien, no caiga» (1 Cor 10,12). Les habla de la Eucaristía cristiana, muestra las palabras de su institución y exhorta a no participar indignamente de la Cena del Señor. Les indica que el Señor suscita carismas, en beneficio de todo el Cuerpo de Cristo, y les advierte de que el mayor carisma, sin el cual los otros no sirven para nada, es la caridad. Precisamente a ellos envía San Pablo la pieza literaria más completa y redondeada, referida al amor cristiano, a la caridad evangélica. En ella se muestra el camino de la vida,

por el que debe discurrir el creyente, y que muestra a los demás el verdadero distintivo del discípulo de Cristo.

6. Conclusión: el camino del cristiano

El género literario de esa pieza no está tan claro como para poner de acuerdo a los estudiosos⁵³. Sin embargo, el sentido de las tres perícopas y del marco en que se encuentran es manifiesto.

En primer lugar, el apóstol nos anima a seguir un camino que es excepcional, un camino mucho mejor que cualquier otro que uno se pueda imaginar. Ese camino es el amor, el amor cristiano, la caridad (1 Cor 12,31b). Ese camino, que es el propio del cristiano, es tan importante, que, aunque uno tenga las cualidades o virtudes más elevadas, si le falta la caridad todo eso no le vale de nada. Aunque uno tenga el don de la profecía y el del conocimiento de lo más oculto, e incluso la fe más pura, ese tal no es nada si no tiene caridad. Ni siquiera aunque uno se entregue a sí mismo y se inole, entregando su vida, si no tiene caridad no le sirve de nada (1 Cor 13,1-3).

En segundo lugar, San Pablo alude a ese camino como el del ejercicio de la paciencia y de la humildad, el de la no reivindicación de lo que es suyo y de la búsqueda del bien de los otros; el del pensamiento limpio y honesto; el del apoyo en la verdad, de la aceptación del propio sufrimiento, y de la mirada hacia delante con horizontes llenos de esperanza (1 Cor 13,4-7).

En tercer lugar, desgana el apóstol algunas realidades que compara con la caridad. Así, las profecías pasan, el don de lenguas se termina en algún momento y la misma ciencia se destruye. En cambio, la caridad nunca termina. Vivimos en un mundo en el que no existe lo perfecto, sino que todo es parcial. Cuando llegue lo perfecto, dejará de tener vigor lo parcial. Lo imperfecto respecto de lo perfecto, se asemeja a lo que hacíamos de niños, respecto de lo propio de los mayores. Se puede comparar a lo que es la visión a través de un espejo, que resulta un tanto enigmática, respecto de la visión directa, cara a cara. Ahora conocemos parcialmente, mientras que entonces conoceremos como somos conocidos por Dios. En una palabra: si ahora tenemos la fe, la esperanza y la caridad, la mayor de todas es la caridad (1 Cor 13,8-13).

53. Cf. AGUILAR CHIU, J. E.:... 1 Cor 12-14. Literary Structure and Theology..., p. 281-2.

Finalmente, como queriendo ponerle el broche a esa unidad literaria que trata de la caridad, nos dice: «¡Perseguid la caridad!» (I Cor 14, 1a). Da la impresión de que el apóstol quiere enlazar con la primera llamada, cuando afirmaba querer mostrarnos un camino mucho más importante respecto de los carismas que el Señor ofrecía a los fieles. Si la caridad es lo más sublime, hay que pedirla al Señor; hay que buscarla, hay que ejercerla. Si incluso supera a la fe y a la esperanza, hay que vivirla en el corazón. De ese modo, lejos de actuar de modo paternalista o filantrópico, ofreciendo algo que podemos tener; transmitiremos lo que vivimos, como si de un trozo de nuestro corazón se tratara. La caridad es algo que viene de Dios a nosotros y que, residiendo en nosotros y ofreciéndoselo a los demás, retorna hasta Dios, dador de todo bien.

5. La «riqueza de la pobreza» (2Cor 8): la solidaridad como condición y fruto del Evangelio

Carlos Gil Arbiol

Universidad de Deusto (Bilbao)

Hacia el final del siglo primero, el evangelista Lucas vuelve la mirada sobre los orígenes de la Iglesia para ofrecer a los cristianos de su tiempo una orientación. Una de sus grandes preocupaciones fue que el anuncio de Jesús, el reino de Dios, tuviese una concreción real, práctica, en la vida de los creyentes. Por ello, presentó a los primeros seguidores de Jesús en Jerusalén de este modo (cf. Hch 2,42-45):

«⁴² Se mantenían constantes en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones. ⁴³ El temor se apoderaba de todos, pues los apóstoles realizaban muchos prodigios y señales. ⁴⁴ Todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común; ⁴⁵ vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos, según la necesidad de cada uno...».

En esta presentación ideal de los primeros seguidores de Jesús destaca la idea final: tenían todo en común, vendían sus posesiones y repartían todo entre todos... Se percibe que es una idea preferida de Lucas porque la repite un poco más adelante (Hch 4,32: «nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo era en común entre ellos»), como había hecho a lo largo del Evangelio (cf. Lc 6,24; 14,12; 16,1ss; 16,19ss; 18,25; 19,2ss; etc.). Aunque los exégetas digan que se trata de textos elaborados por Lucas para exhortar

y orientar a su comunidad y que no reflejan necesariamente la historia, no cabe duda de que reflejan algo de ella. ¿No fue ese, precisamente, uno de los signos más característicos y llamativos del modo de vivir Jesús y sus discípulos en Galilea?

I. Jesús de Nazaret: la solidaridad como condición del Evangelio

Jesús llevó una vida desarraigada desde el punto de vista económico y social: dejó a su familia (cf. Mc 3,21.31-35), su casa y los pocos o muchos bienes que tuviera, quedando «sin lugar donde reclinar la cabeza» (Lc 9,58). Sus discípulos abandonaron igualmente a sus familias y sus casas para seguirle (cf. Mc 1,16-20); a quienes querían seguir a Jesús, este les pedía renunciar a los bienes que tuvieran (cf. Mc 10,17-22) y al derecho a la herencia (cf. Lc 9,59-60); y a los que lo hacían les prometía una recompensa mayor (cf. Mc 10,29-30); así les enviaba totalmente dependientes de quienes les quisieran acoger (cf. Lc 10,4-9). Si añadimos a estos datos la cantidad de veces que Jesús ensalza a aquellos desarraigados, *desclasados*, excluidos por sus circunstancias económicas (cf. Lc 6,20-21 y par.; Lc 7,22 y par.; Mc 10,21 y par.; Mc 12,42-43 y par.; etc.), nos daremos cuenta de que no estamos ante un hecho secundario.

Para Jesús, este estilo de vida no era únicamente una consecuencia inevitable del anuncio del reino de Dios; no se trataba de dejar a la familia para no complicarles la vida; ni se asumía el desarraigo como un mal menor para poder estar más libre para el anuncio del Reino. Ese estilo de vida de Jesús formaba parte de su propio modo de anunciar que el reino de Dios ya estaba comenzando, que Dios tenía un mensaje de liberación para quienes estaban excluidos del sistema social y religioso, que la salvación que Dios ofrecía a través de Jesús debía alcanzar, especial y primeramente, a aquellos últimos. Los que no tenían nada, los marginados por cualquier razón, eran los primeros destinatarios de ese mensaje de salvación. Jesús no sólo lo decía, sobre todo lo vivía. Descubrió que allí, con los últimos, los que nada tienen y quizá nada esperan, comienza el proyecto de Dios para todas las personas. De modo que si el reino de Dios comenzaba donde estaban quienes nunca tuvieron nada o lo perdieron todo, había que ir allí, vivir con ellos, ser de ellos («Felices los pobres, porque vuestro es el reino de Dios» [Lc 6,20]), porque de ahí nacería el horizonte de esperanza.

Este estilo de vida, indudablemente, deja huella en todos aquellos que descubrieron que Jesús era algo más que un profeta. Desde el punto de vista sociológico, cualquier observador plantearía la lógica continuidad de aquel estilo de vida entre sus seguidores tras la muerte de Jesús. Es muy probable que los discípulos (sobre todo si nos dejamos guiar por el evangelista Marcos) no fueran los más capaces para captar la hondura del mensaje de Jesús ni de su estilo de vida, pero es claro que las opciones que habían hecho con él les condicionaron. La vergüenza de la mendicidad había sido invertida simbólicamente como signo de la pertenencia al grupo de los elegidos (cf. Mc 8,38 y par.; Lc 16,3), de modo que la pobreza y dependencia no les resultaban un modo de vida ajeno. La vuelta a sus familias originales no es fácil de concebir en todos los casos. Su forma de vida era, pues, dependiente y se pudieron ver abocados en algún caso a la miseria; la solidaridad que generaba el anuncio del reino de Dios y de Jesús el Señor fue el modo más significativo de continuar el estilo de vida de Jesús. Por tanto, los llamados «sumarios» del Libro de los Hechos que hemos citado antes son plausibles e históricos desde este punto de vista: la solidaridad fue, en primer lugar, una condición del Evangelio.

Teniendo en cuenta esta forma de vida de Jesús, radicalmente vinculada al anuncio del reino de Dios que estaba comenzando, los primeros seguidores de Jesús en Galilea y Judea comenzaron a poner en práctica la solidaridad porque era el modo de vivir y anunciar el Evangelio de Jesús tal como él lo había hecho. Se trataba de hacer visible aquello que Jesús había anunciado: que los pobres son bienaventurados porque de ellos es el reino de Dios, que los que dejaban casa y familia y bienes tendrían cien veces más, un tesoro en el cielo... Para poder vivir el Evangelio, los primeros seguidores de Jesús practicaron la solidaridad: la renuncia a los bienes y la vida dependiente de los demás; así se comenzaba a hacer presente el reino de Dios. En la medida en que eran capaces de vivir esa solidaridad que había vivido y pedido Jesús, la vida comenzaba a ser Evangelio.

La fe en Jesús había hecho que aquellos seguidores pusieran toda su esperanza en Dios: todo en la vida se convertía en signo de esa esperanza en que Dios iba a cambiar la historia, iba a hacer justicia, iba a hacer hijos suyos a todos, comenzando por aquellos que habían perdido la esperanza. Jesús se la devolvió haciéndose uno de ellos para traerles la esperanza. Esta forma de vivir, de ser Evangelio, desafió a toda la sociedad, especialmente a los más poderosos, porque cuestionaba valores centrales sobre los que se sostenía y presentaba otros alternativos antagonistas. La reacción social no pudo ser otra: su autoentrega en la cruz parece afirmar la derrota y el fracaso de su Evangelio: los pode-

rosos acabaron con una alternativa que buscaba nuevos valores y criterios para la clasificación de las personas.

Sin embargo, la resurrección de Jesús invirtió radicalmente ese final. Jesús había honrado a Dios con una obediencia hasta el límite, hasta la muerte; y esta autoentrega mediante una muerte humillante le desposeyó de todo honor. Sin embargo, Dios se lo restituyó y lo exaltó a la máxima dignidad, cumpliendo los dichos que Jesús había proclamado en vida. La autoentrega de Jesús le situó en lo más alto de una nueva escala de valoración que es la que rige en el nuevo grupo de seguidores de Jesús. Esto es lo que descubrieron sus seguidores en la experiencia de la resurrección: que lo que Jesús dijo e hizo era cierto y se había hecho realidad en él; que Dios es autoentrega (cf. Mc 10,41-45; Lc 14,27).

2. Pablo: la solidaridad como fruto del Evangelio

Cuando el estilo de vida de Jesús comenzó a extenderse gracias, en gran medida, a la solidaridad como forma de anuncio del reino de Dios, el grupo de seguidores de Jesús fue creciendo y empezó a extenderse más allá, incluso, de las fronteras de Israel. Muchos judíos y no judíos creyeron en Jesús como Mesías, como Hijo de Dios, y el grupo de creyentes aumentó; la credibilidad de los testigos, sin duda, tuvo que jugar un papel importante en este éxito misionero. De modo que, al aumentar el número, la solidaridad debía mantenerse y cuidarse a toda costa. Sin embargo, no todos experimentaron desde el inicio la fuerza que había transformado la vida de los primeros discípulos de Jesús en Galilea (cf. Mc 1,16-20). Algunos creyeron en Jesús pero su vida no cambió mucho (Lucas narra un ejemplo en Hch 5,1-11). Esto hizo que se pusiera un gran esfuerzo en generar mecanismos de solidaridad para que el Evangelio mantuviera su coherencia, su valor y siguiera siendo esperanza de los pobres. Uno de estos mecanismos será el de la colecta, que nos revela una de las claves teológicas más importantes del desarrollo del cristianismo primitivo, así como el esfuerzo por conectar la vida con la fe.

a) «Acordarse de los pobres» (Gál 2,10)

Aproximadamente en el año 49 d. C. se celebró en Jerusalén una asamblea a la que acudieron tres delegados de la comunidad de cristianos

de Antioquía: eran Pablo, Bernabé y Tito (cf. Gál 2,1). El motivo de esta reunión de dirigentes de dos comunidades tan distantes fue el creciente número de creyentes de origen pagano y las dificultades de convivencia que esto suponía para algunos judíos: estos no podían sentarse a comer en la misma mesa que los paganos sin incurrir en impureza, de acuerdo a las prácticas de pureza ritual judías vigentes en ese momento (cf. Hch 11,1-3). Muchos creyentes en Jesús de origen judío no tuvieron problema por esta impureza, porque consideraban que la fe en Jesús había redefinido las normas de pureza, que había cambiado el modo de relacionarse con Dios; el Dios Padre del que hablaba Jesús era generosidad y solidaridad incondicional y desbordante, que no pedía condiciones de pureza para relacionarse con él. De este modo, sin dejar de ser judíos, podían comer con paganos. Sin embargo, otros creyentes de origen judío creían que debían seguir siendo fieles a aquellas normas de pureza porque Jesús no las había suprimido, sino que las había interpretado de otro modo, más radicalmente.

Este primer conflicto, uno de los más importantes del cristianismo primitivo provocó aquella primera asamblea en la que se debatía si la fe en Jesús era una condición suficiente para pertenecer al nuevo pueblo elegido por Dios (posición defendida por los de Antioquía) o, por el contrario, se debía exigir a los paganos la circuncisión para entrar en el grupo de creyentes (posición de algunos de Jerusalén). Estaba en juego algo fundamental: la comunión entre dos pueblos separados desde siempre.

No es ahora el momento de hablar de las implicaciones teológicas y sociológicas de cada una de las posturas y de este debate, que es primera magnitud. Las dos posturas parece que obtuvieron un acuerdo que consistía en no pedir la circuncisión a los paganos, aunque sí exigirles otras cosas (cf. Hch 15,19-20). Lo que nos interesa en este momento es un particular «detalle» de la narración que de este hecho hizo el mismo Pablo, testigo de primera mano de esta asamblea. Su relato de este acuerdo es el siguiente:

«⁷ ... Viendo que me había sido confiada la evangelización de los incircuncisos, al igual que a Pedro la de los circuncisos, ⁸ —pues el que actuó en Pedro para hacer de él un apóstol de los circuncisos, actuó también en mí para hacerme apóstol de los gentiles— ⁹ y reconociendo la gracia que me había sido concedida, Santiago, Pedro y Juan, que eran considerados como columnas, nos tendieron la mano en señal de comunión a mí y a Bernabé: nosotros nos íbamos a los gentiles y ellos a los circuncisos. ¹⁰ Sólo nos pidieron que nos acordáramos de los pobres, cosa que he procurado cumplir con todo esmero» (Gál 2,7-10).

Este «detalle» al que nos referimos es el último al que hace referencia Pablo en este párrafo: «que nos acordáramos de los pobres» (Gál 2,10); los de Jerusalén les piden a los de Antioquía que se acuerden de los pobres de Jerusalén, es decir, que les muestren su solidaridad. ¿Por qué esta petición de los de Jerusalén a los de Antioquía? ¿Qué relación tenía con el problema planteado?

Judea no es precisamente la tierra que «mana leche y miel» (Ex 3,8); es una tierra pobre que apenas producía suficiente alimento para los habitantes que tenía entonces. A esta escasez había que añadir el probable hecho de que algunos judíos observaran el precepto del año sabático (Lv 25,1-17; cf. I Mc 6,49), que hacía que los campos produjeran menos. La solidaridad y el hospedaje había sido una práctica habitual de Israel desde sus inicios (cf. Dt 14,29); los periodos de escasez y de hambre se compartían; los años de buenas cosechas también se compartían, especialmente con los últimos de la sociedad, como los huérfanos, las viudas y los forasteros (cf. Dt 24,19-21; 26,12). Todo ello significaba que Dios se preocupaba de los más débiles; que cuidando de ellos, Dios cuidaba de todo el pueblo. La solidaridad era un signo de que Dios cuida de su pueblo constantemente, en la escasez y en la abundancia; de este modo, la solidaridad tenía una función identitaria fundamental: aquellos con los que se compartía eran del mismo pueblo, eran lo mismo, de Dios. La solidaridad, por tanto, generaba sentido de pertenencia al pueblo elegido. Este doble sentido de la solidaridad (como signo de la bondad y cuidado de Dios, por una parte, y como signo de pertenencia, por otra) está, sin duda, en el fondo de la petición de los de Jerusalén a los de Antioquía.

Así, en primer lugar, esa petición descubre la necesidad material de los creyentes jerosolimitanos con escasas posibilidades materiales y los recursos económicos de los creyentes antioquenos, que vivían en una ciudad grande, con gran comercio y no sometida a los años sabáticos. Si los de Antioquía habían recibido el Evangelio por la predicación iniciada por los de Jerusalén, bien estaba que los de Antioquía reconocieran y agradecieran aquel regalo compartiendo lo que tenían. Por tanto, quienes más tenían debían compartir con quienes menos tenían y la solidaridad se comprende aquí como un fruto del Evangelio.

Y, en segundo lugar, y esto es lo más importante, esta solidaridad estaba generando unos lazos que jamás habían existido antes entre pueblos separados. La solidaridad que se había ejercido entre judíos en la tradición bíblica como signo de la bondad y el cuidado de Dios se pedía ahora no

entre judíos, sino entre paganos y judíos. La petición de «acordarse de los pobres» hecha por los de Jerusalén suponía una aceptación tácita de la pertenencia de los paganos al pueblo elegido, puesto que los de Jerusalén aceptaban la solidaridad de los de Antioquía como fruto del anuncio del Evangelio. «Acordarse de los pobres» era, en este contexto, un vínculo material que concretaba la comunión entre pueblos, entre gentes separadas hasta entonces, que encontraban en la solidaridad el modo de romper unas fronteras que nunca antes habían sido superadas como ahora. Este fruto del Evangelio lograba que el anuncio de la Pascua de Jesús tuviera unas consecuencias históricas y sociológicas de enormes dimensiones y que llevara a los primeros cristianos a superar barreras étnicas, culturales, sociales y religiosas. La solidaridad fue capaz de crear lazos, abrir puertas, unir pueblos... Esto era el Evangelio anunciado por los primeros seguidores de Jesús fuera de Palestina.

b) «La riqueza de la pobreza» (2Cor 8,9)

Esta tarea de «acordarse de los pobres» Pablo la concretó en una colecta que fue realizando en todas sus comunidades formadas por mayoría de creyentes de origen pagano. Su misión con los paganos en las ciudades de Asia Menor, Macedonia, Acaya, Galacia... tuvo, entre otros, un denominador común: la colecta para los pobres de Jerusalén. Con ella, como hemos visto, además de aliviar la dura situación de las comunidades necesitadas de Judea, creaba, sobre todo, un vínculo de comunión con aquellos. La solidaridad que se expresaba en la colecta era, para Pablo, un fruto coherente con el Evangelio: era el mismo Evangelio.

Así lo expresa Pablo en 2Cor 8,9: «Conocéis bien la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, el cual, siendo rico, por vosotros se hizo pobre a fin de que os enriquecierais con su pobreza». ¿Cómo puede alguien enriquecer con su pobreza? Es una contradicción que, sin embargo, forma parte de la historia de Jesús: su autoentrega, su abajamiento hasta la cruz fue recompensado por Dios con «el nombre sobre todo nombre» (Flp 2,9). Así, el desprendimiento, la autoentrega, la autoestigmatización que Jesús fue realizando a lo largo de su vida hasta el final, Dios la acogió como obediencia, honor, reconocimiento, prestigio. Dios, al resucitar a Jesús, invirtió el valor negativo que tenía su entrega, su estigma, su deshonor; reconociéndole el máximo prestigio, el máximo poder, cuando no tenía ninguno. Este movimiento simbólico de abajamiento y exaltación será, para los primeros cristianos, un

principio hermenéutico con el que leerán toda la vida. Pablo, por su parte, hizo de él su criterio preferido y, lógicamente, es el que sostiene teológicamente la exhortación para la colecta.

De este modo, los creyentes de las comunidades fundadas por Pablo, en su mayoría de origen pagano, expresarán con su solidaridad la acogida del Evangelio. Desprendiéndose de algunos bienes materiales imitaban a Cristo, se abajaban como él, se vaciaban en cierto modo. Además de enriquecer a otros (los pobres de Jerusalén), ellos lograban un enriquecimiento que sólo se podía experimentar de ese modo. Algo ilógico, absurdo, estúpido había en todo ello. La cruz de Jesús no es algo lógico; en realidad resulta una locura; este es, de hecho, el presupuesto con el que Pablo comienza la Primera Carta a los Corintios y que marcará todo su mensaje.

Este comienzo (1 Cor 1,17-31) nos ofrece uno de los primeros testimonios de cómo Pablo ha comprendido las consecuencias sociológicas del acontecimiento de la cruz. En este texto Pablo recoge magistralmente una de las aplicaciones de esa inversión simbólica: «Mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado; escándalo para los judíos y necedad para los gentiles; mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios» (1 Cor 1,22-24). Pablo, llamativamente, parece intensificar aquel rasgo de su predicación que resulta más estigmatizante: la muerte de Jesús en la cruz. Y, lejos de omitirlo, se convierte en la bandera, en el signo, en su identidad y en la de todo creyente. La vergüenza de proclamar que un muerto en la cruz, paradigma del deshonor, es el Señor, Pablo la invierte para convertirla en prototipo del honor.

La explicación que Pablo desarrolla es sencilla y eficaz. Lo podemos descubrir en la interpretación que hace de la comunidad de los creyentes. Dice en 1 Cor 1,26-28:

«Mirad hermanos quiénes habéis sido llamados. No hay muchos sabios según el mundo, ni muchos poderosos, ni muchos de la nobleza. Ha escogido Dios más bien los necios del mundo, para confundir a los sabios. Ha escogido Dios a los débiles del mundo para confundir a los fuertes. Los plebeyos y despreciables del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es».

En un contexto de disputas internas (cf. 1 Cor 1,11-13) en el que algunos, quizá los dirigentes, pretendían con «su sabiduría» un lugar privilegiado

basado en su conocimiento (cf. 1Cor 8,1-13), Pablo invierte los criterios de clasificación internos colocando en el lugar privilegiado a los «necios», «débiles», «plebeyos», «despreciables», «los que no son nada». Incluso, por si no quedara claro, insiste a quienes se creen superiores: «¡Que nadie se engañe! Si alguno entre vosotros se cree sabio según este mundo, hágase necio, para llegar a ser sabio; pues la sabiduría de este mundo es necesidad a los ojos de Dios» (1Cor 3,18).

Esta es la verdadera razón: Dios ha dado la vuelta a las clasificaciones al uso; lo ha hecho en la cruz de Jesús. Si el crucificado es el Señor, si los más insignificantes de la sociedad son los llamados, es que Dios ha invertido el mundo. Los últimos comienzan a ser los primeros, como había proclamado Jesús. Dios hace realidad el Evangelio de Jesús en la predicación de Pablo y en la comunidad de los elegidos (cf. Mt 19,30; 20,16; 20,24-28 y paralelos). En realidad, una comunidad que reconoce a un Señor como Jesús, un Señor crucificado, no puede ser de otro modo: está llamada a hacer realidad la sabiduría de la cruz, a ser los últimos con vocación de primeros, a no ser nada para serlo todo, a aceptar la necesidad para ser sabios...

Pablo concluye esta parte de la carta así: «Por tanto, que nos tengan los hombres por servidores de Cristo y administradores de los misterios de Dios» (1Cor 4,1). Sabía Pablo que el honor de un servidor, de un esclavo, dependía del honor de su amo; que participaba del honor de aquel a quien servía. Los creyentes en Cristo, haciéndose servidores, esclavos de Jesús, participan del mismo honor que él. El servicio, por tanto, aparece desde el primer momento como una clave de participación del destino de Jesús, como un modo de ser como Jesús el Señor. Al final de su vida Pablo aplicará la tradición de Jesús sobre el amor al enemigo a sus comunidades en estos términos:

«Benedicid a los que os persiguen, no maldigáis. Alegraos con los que se alegran; llorad con los que lloran. Tener un mismo sentir unos con otros sin complaceros en la altivez, atraídos más bien por lo humilde; no os complacáis en vuestra propia sabiduría... Antes al contrario: si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; y si tiene sed, dale de beber; haciéndolo así, amontonarás ascuas sobre su cabeza» (Rom 12,14-21; cf. Pr 25,21-22).

Este es el principio teológico que le lleva a Pablo a comprender también lo económico en un sentido simbólico, como hará con el servicio (cf. Rom 15,25.27.31; 2Cor 8,4.19-20; 2Cor 9,1). En 2Cor 9,13 Pablo hace la siguiente interpretación de la generosidad económica: «Experimentando este servicio, “los que reciben el dinero” glorifican a Dios por vuestra obe-

diciencia en la profesión del Evangelio de Cristo y por la generosidad de vuestra comunión con ellos y con todos». De este modo, Pablo coloca a los creyentes en Cristo en la misma situación que Jesús: tienen la oportunidad de honrar a Dios en su obediencia, empobreciéndose; así enriquecen de hecho a otros y honran a Dios.

c) «Cada uno lo que haya ahorrado» (1 Cor 16,2; Flp 4)

Con este fundamento teológico, Pablo organizará desde el año 49 hasta su último viaje, a finales de los años 50, una gran colecta en todas sus comunidades. Esta práctica de Pablo, que, como hemos dicho, tiene su origen en la asamblea de Jerusalén, tenía dos importantes analogías en el contexto grecorromano: las colectas que se hacían entre adoradores de ciertos cultos como el de Isis (ver los ejemplos en A. C. Thiselton: *The first epistle to the Corinthians. A commentary on the Greek text*, Eerdmans, Grand Rapids, 2000, p. 1318) y el impuesto para el templo que los judíos de la diáspora enviaban regularmente a Jerusalén. Sin embargo, aunque efectivamente podía ser comprendida la colecta en esos términos, Pablo da muestras de evitar toda confusión y le da a la colecta, en radical coherencia con el sentido teológico que acabamos de presentar, una dimensión original y nueva.

Así, Pablo subraya en sus cartas que la colecta no es una tasa o un impuesto, y mucho menos periódico. Se trata de un «regalo», una «gracia» (1 Cor 16,4; 2 Cor 8,7); es, asimismo, un «acto de servicio», de «diaconía», «de socorro» (2 Cor 8,4; 9,1.12.13; Rom 15,25.31); es, además, un «acto de pertenencia», «de fraternidad», «de solidaridad», «de comunión» (Rom 15,26); es una «bendición» (2 Cor 9,5) y un acto de «servicio a Dios» (2 Cor 9,12).

Dios, a través de Cristo, ha dado a cada creyente todo cuanto posee; este es uno de los principios del Evangelio recibido. Si es así, la vida de cada creyente, su trabajo, su modo de ganar, poseer y gastar, su acumulación y generosidad, sus transacciones, etc., todo debe expresar la nueva condición de la creación: todo es gracia y todo lo recibido debe valorarse de ese modo. El abajamiento y ensalzamiento de Cristo en la cruz servirá de modelo para el uso de los bienes: no son propiedad de ninguna de las personas; ellos lo han recibido gratuitamente de Dios y a él lo deben devolver. Compartir, comunicar lo propio, solidarizarse con el que tiene menos no es una cuestión de generosidad desmedida, sino un signo y fruto del Evangelio. Con la colecta, cada creyente estaba significando lo mucho que había reci-

bido de Dios y cómo deseaba que todos los demás experimentaran el mismo regalo, deseando que en el día del Señor todos pudieran gozar de los mismos dones.

Se trata, pues, en primer lugar, de la realización del amor cristiano, de la expresión de la unidad cristiana y, en cierto modo, de la esperanza escatológica cristiana. Si los judíos de la diáspora tenían por costumbre enviar dinero para el sostenimiento del templo de Jerusalén y así ayudaban a la limitada economía de Judea, no es extraño pensar que los creyentes en Jesús de las ciudades del Mediterráneo ayudaran económicamente a aquellos judíos creyentes en Jesús que difícilmente recibirían ayuda de otros judíos precisamente por su particular confesión. Si los periodos de escasez, años sabáticos y la venta de propiedades debemos tomarlos como datos históricos, la situación de los creyentes de Jerusalén estaba en desventaja económica con sus conciudadanos, entre otras razones, por ser coherentes con su fe en Cristo. Era, pues, de justicia mostrar también la solidaridad con ellos, que habían sido los iniciadores del movimiento que terminaría llevando el Evangelio a quienes ahora realizaban la colecta. Se trata, pues, también, de un reconocimiento a los primeros testigos de la fe en la resurrección y a los primeros creyentes en Cristo.

Sin embargo, Pablo no comprende la colecta únicamente como una relación bidireccional. Cuando instruye a los de Corinto sobre el modo de hacer la colecta (1Cor 16,1-4), menciona la que están realizando (o han realizado ya) en las comunidades de Galacia. Es, pues, un mecanismo de red, una estructura confeccionada a modo de tejido en la que participan todas las comunidades. Con ella Pablo sienta una de las bases sociales más claras (junto con la hospitalidad y sus viajes y envío de colaboradores) para la universalidad de la Iglesia.

Pablo ofrece una serie de datos interesantes sobre el procedimiento de la colecta:

«¹ En cuanto a la colecta en favor de los santos, haced también vosotros tal como mandé a las Iglesias de Galacia. ² Cada primer día de la semana, cada uno de vosotros reserve en su casa lo que haya podido ahorrar, de modo que no se hagan las colectas cuando llegue yo. ³ Cuando me halle ahí, enviaré a los que hayáis considerado dignos, acompañados de cartas, para que lleven a Jerusalén vuestra liberalidad. ⁴ Y si vale la pena que vaya también yo, irán conmigo» (1Cor 16,1-4).

Este es, probablemente, el primer testimonio cristiano de la reunión de los creyentes «cada primer día de la semana». Es una cuestión discutida

el carácter polémico o no de este cambio del «séptimo» al «primer» día de la semana, si es o no una relectura e interpretación cristiana del precepto de la Tora sobre la observancia del sábado (cf. Ex 16); se cree que este cambio entre los creyentes no se generalizó hasta el siglo segundo, pero, en cualquier caso, expresa un significativo cambio de centro. El tiempo y el espacio son las dos coordenadas más importantes sobre las que se elabora la historia, la identidad y la pertenencia; aquí, Pablo da muestras de haber desplazado el centro del tiempo, uno de los ejes fundamentales, al «día del Señor», dándole al acontecimiento pascual la categoría de «centro del tiempo» y punto desde el que todo toma referencia y adquiere sentido. Algo similar va a ocurrir con el espacio; del mismo modo que los judíos (incluso los de la diáspora y especialmente estos) miraban a Jerusalén y al templo como centro que confería identidad y referencia, y los paganos tenían sus propios *umbilicus mundi* (en Delos o en Roma), las comunidades paulinas van a desplazar el centro desde el que todo obtiene referencia al «cuerpo de Cristo», a la comunidad (cf. 1 Cor 12; Rom 12).

No hay en el texto mencionado (1 Cor 16,1-14) ninguna referencia directa a la celebración de la Cena del Señor ni al tipo de asamblea en la que la colecta se realiza. Según los datos que aporta Pablo, las reuniones de Corinto tenían lugar en dos contextos diferentes: en primer lugar, las reuniones de «la asamblea de la casa de alguien» (cf. 1 Cor 16,19; Flm 1,2; Rom 16,5...) y, en segundo lugar, las reuniones de «toda la asamblea» de una ciudad (cf. 1 Cor 11,20; 14,23; Rom 16,23...). Parece que la «Cena del Señor» se celebraba en este segundo contexto, a juzgar por las referencias de 1 Cor 11, mientras que la colecta parece realizarse en el primero de los contextos, aquel que tiene un carácter más doméstico, como sugiere la expresión de Pablo que hemos citado: «Cada primer día de la semana, cada uno de vosotros reserve en su casa lo que haya podido ahorrar» (1 Cor 16,2). Es probable que se le esté reservando a la colecta un carácter privado y discreto para evitar la comparación, la competitividad o la vergüenza de quienes tenían menos o nada (cf. 1 Cor 11,22). Además, con esta sencilla organización, Pablo obliga a prever el dinero que se entregaba y evitaba los peligros de la precipitación; resultaba más fácil que las familias en sus casas hicieran una previsión semanal de lo que podían gastar y aportar y, así, al llegar Pablo, lo podían entregar todo junto. Sea como sea la coincidencia o no de estas asambleas y el procedimiento, es importante destacar que esta colecta se realiza el primer día de la semana, como un signo, un fruto de lo que los cristianos recordaban ese día: la muerte y resurrección de Jesús.

¿Qué significa reservar «lo que hayan podido ahorrar»? ¿Se trata de una parte fija que se separa semanalmente o el remanente no gastado del presupuesto semanal? ¿Había proporciones establecidas o cada uno aportaba lo que quería? ¿Se exigía un mínimo obligatorio o quedaba al criterio de cada uno? La expresión griega no es muy clara y existen escasos paralelos en la literatura griega en los que nos podamos apoyar. En este punto, otro texto de Pablo parece salir en nuestra ayuda:

«⁶ Mirad: el que siembra con mezquindad, cosechará también con mezquindad; el que siembra en abundancia, cosechará también en abundancia.⁷ Cada cual dé según el dictamen de su corazón, no de mala gana ni forzado, pues: Dios ama al que da con alegría» (2Cor 9,6-7).

Esta aclaración de Pablo en una carta posterior a la misma comunidad parece aclarar los problemas que ellos mismos tenían, probablemente porque se preguntaron al inicio lo mismo que nosotros y Pablo no había establecido criterios. En este texto el criterio es la conciencia de cada uno, espoleada, podríamos decir; con la exhortación a ser generoso y animada por el deseo de una recompensa en abundancia. Pablo establece aquí un paso más respecto a la solidaridad: si Jesús había establecido la solidaridad como condición del Evangelio y Pablo como fruto, el mismo Pablo recupera aquí el valor de la solidaridad como condición de esa herencia generosa que espera a todo creyente. El desplazamiento que Pablo hace del reino de Dios al tiempo escatológico le permite volver a establecer la solidaridad como condición ética del tiempo de transición hasta que el Señor vuelva.

La comunidad debe designar a los «considerados dignos», enviados a la misión de llevar el dinero a Jerusalén. La cantidad económica recaudada iba a ser, probablemente, considerable, y era necesario verificar la integridad y garantía de quienes tenían confiado el cuidado de una suma de dinero que apetecería a cualquiera. Es probable que para el viaje la suma de dinero se convirtiera en oro para hacerlo menos voluminoso; pero esto mismo facilitaba la estafa o el fraude (también el robo), por lo que era importante que la comunidad misma eligiera a sus delegados. Esta era una estrategia que Pablo utiliza a menudo y que también lo harán las comunidades fundadas por él (cf. Flp 4,10-20). Pablo se reserva su participación, únicamente si los corintios lo consideran necesario; en principio, los delegados son los que la comunidad designe. Aquí se produce un interesante conflicto de autoridad, que aparece también en el caso del que vive con la mujer de su padre (1Cor 5,1-8): la comunidad es la que tiene la máxima autoridad y debe ser ella quien designe a los delegados, pero son enviados a Jerusalén por Pablo

(«Cuando me halle ahí, enviaré a los que hayáis considerado dignos, acompañados de cartas, para que lleven a Jerusalén vuestra liberalidad. Y si vale la pena que vaya también yo, irán conmigo» [1 Cor 16,3-4]).

La mención de las cartas, por otra parte, resulta curiosa. ¿Era necesaria una carta para garantizar a los delegados? ¿No es suficiente garantía el contenido de la colecta? ¿En qué pueden ayudar unas cartas para que la colecta llegue? Parece, más bien, que la función de las cartas, además de presentar a los portadores como los verdaderos delegados de la comunidad, tenía como objetivo explicar el sentido de la colecta. En esto Pablo se juega mucho, como hemos dicho, y es muy importante para él que aquel dinero, atractivo en sí, sea aceptado como signo de comunión de las Iglesias de la gentilidad con las Iglesias de Judea. Las cartas, pues, explicarían que con esa cantidad de dinero, además de ayudar a los pobres de Jerusalén, concretaban la universalidad de la Iglesia.

Pablo pone mucho énfasis en que la colecta no es para él. Este tema va a desencadenar en poco tiempo una crisis sin precedentes en la relación de Pablo con la comunidad de Corinto, hasta el punto de que estuvieron a punto de romper sus relaciones, tal como queda recogido en las cartas agrupadas en la Segunda Carta a los Corintios. El dinero genera desconfianza, recelos, dudas, envidias... En el caso de Pablo, influyeron decisivamente otros elementos que tienen que ver con el modo que tuvo Pablo de concebir su propio apostolado: sin depender económicamente de sus comunidades (cf. 1 Cor 9). Esto le trajo un sinfín de problemas que casi le cuestan la salud a Pablo (cf. 2 Cor 1,8).

d) «Dios mismo os ha instruido sobre el amor mutuo» (1 Tes 4,10)

La solidaridad, que se expresaba con la hospitalidad además de la colecta, también tenía sus peligros, como acabamos de ver. La solidaridad económica con las comunidades lejanas de Judea tenía un correlato en la solidaridad con los más cercanos: la ayuda mutua, la hospitalidad, el soporte económico de los dirigentes, etc. En la primera carta que Pablo escribe a una de las primeras comunidades de Europa debe abordar explícitamente los problemas que provocaba la solidaridad (mal entendida) y la necesidad de establecer unos límites que garanticen su verdadero objetivo.

Así leemos en 1 Tes 4,9-12:

«⁹ En cuanto al amor mutuo, no necesitáis que os escriba, ya que vosotros habéis sido instruidos por Dios para amaros mutuamente. ¹⁰ Y lo practicáis bien con los hermanos de toda Macedonia. Pero os exhortamos, hermanos, a que continuéis practicándolo más y más, ¹¹ y a que ambicionéis vivir en tranquilidad, ocupándoos en vuestros asuntos, y trabajando con vuestras manos, como os lo tenemos ordenado, ¹² a fin de que viváis dignamente ante los de fuera, y no necesitéis de nadie».

En la tradición cristiana se aplicó a los apóstoles, misioneros y dirigentes la idea de que «el obrero merece su salario» (Mt 10,10; Lc 10,7; Gál 6,6; 1Tim 5,17-18). Este derecho conllevaba explícitamente, según la tradición que Pablo hereda, el privilegio de no trabajar (1Cor 9,6). La base de esta tradición no se remonta sólo hasta Jesús, sino que se apoya en Dt 25,4. Pablo no hizo uso de este privilegio ni en Tesalónica ni en Corinto, aunque no rechazó ayuda de los filipenses, por ejemplo (cf. Flp 4,11 y 2Cor 11,7-9) y esto le trajo muchos problemas (2Cor 12,12-19). La aspiración a la «autosuficiencia» (o «autarquía») es bastante importante en la estrategia misionera de Pablo (1Tes 2,9; 1Cor 9,15-18; 2Cor 12,13; Flp 4,11...; cf. también 2Tes 3,6-16). Parece que esta renuncia de Pablo a ser sustentado por la comunidad y la determinación de trabajar con sus propias manos no fue un ejemplo seguido por todos los miembros de sus comunidades. Los datos que nos ofrece la Primera Carta a los Tesalonicenses nos permiten vislumbrar un conflicto intracomunitario que tiene alguna relación con el liderazgo de la comunidad y con la hospitalidad.

La formación por parte de Pablo de una red de comunidades en Asia Menor, Macedonia y Acaya ofreció la posibilidad de que hermanos de otros lugares encontraran acogida en otra comunidad, al modo de algunas asociaciones voluntarias. Esta muestra de amor y de solidaridad era un magnífico signo de la universalidad de la Iglesia. Sin embargo, también se prestaba a abusos: una comunidad pobre tendría más dificultad que una con muchos miembros ricos para dar cobijo a hermanos de otros lugares.

Esto es lo que Pablo aborda con la respuesta que da en ese fragmento de la Primera Carta a los Tesalonicenses sobre el «amor mutuo» o la *filadelfia*. En 1Tes 4,10 Pablo parece aludir a la acogida fraterna de los hermanos que viven en la provincia de Macedonia. La hospitalidad con la que se hacía palpable la universalidad de la Iglesia tenía sus cargas económicas, especialmente pesadas para una comunidad pobre como parece que era la de Tesalónica (cf. 1Tes 2,9-10). Sin embargo, habían sido ejemplares en esta práctica (cf. 1Tes 1,3.7-9; 4,10). No es extraño que la pregunta sobre el «amor fraterno» incluyera alguna cuestión de los tesalonicenses sobre

los límites de las prácticas que la condición de cristianos exigía para con los demás hermanos. Pablo responde anteponiendo sobre todo el valor de estas prácticas de amor (1 Tes 4,9) y reconociendo el esfuerzo que hacen los tesalonicenses. La expresión de Pablo «os exhortamos a que progreséis más» (1 Tes 4,10) debe ser entendida no como una petición a ser más generoso, sino a ser más cuidadoso con la generosidad, a progresar en el discernimiento de las muestras de amor para con los demás, a madurar.

Parece que, en el caso de la comunidad de Tesalónica, algunos estaban intentando tener mayor presencia activa en la vida de la comunidad cristiana, quizá con la pretensión de tomar parte en las tareas asignadas a los dirigentes (como parece sugerir Pablo en 1 Tes 5,12) y, por tanto, a recibir la recompensa merecida por el trabajo dedicado a los demás. Así las cosas, la petición de «ocuparse de lo propio» parece una prohibición al entrometimiento de algunos en las funciones de otros miembros de la comunidad. Si alguien deja de trabajar por dedicarse a los servicios de la comunidad, necesita que otros le mantengan económicamente. Si aspiraban a una mayor participación comunitaria, si se entrometían en los asuntos de los demás, si deseaban puestos dirigentes, posiblemente aspiraban también a gozar del privilegio de no trabajar; reconocido ampliamente en las primeras comunidades cristianas. Parece que la hospitalidad también suscitaba excesos. Algunos cristianos, pues, mostraron una cierta ansiedad por tener un participación muy activa en la vida de la comunidad. Quizá fue tan desmedida que descuidaron su propio trabajo por dedicarse a los asuntos de los demás. Al preferir este modo de vida ante el suyo, apelaban al derecho de ser sustentados por la comunidad para dedicarse por entero a ella. De este modo, hacían de la generosidad un mecanismo malévolo que permitía el abuso, el egoísmo de algunos.

La respuesta que ofrece a esta situación está basada en la importancia de la imagen pública del grupo: esa situación es un mal ejemplo no sólo para otros cristianos, sino también para los no cristianos. Pablo siempre muestra una gran preocupación por la imagen de la Iglesia y en ello descansaba gran parte de su estrategia misionera. Así lo dice claramente al final de la perícopa, como mostrando el objetivo de todo lo que ha dicho: «a fin de que viváis dignamente ante los de fuera» (1 Tes 4,12). La propagación del mensaje cristiano no se basaba sólo en la proclamación de un mensaje, sino, sobre todo, en el ejemplo de una determinada ética marcada por el amor; los creyentes deben ganarse a los de fuera mostrando que la ética del grupo es digna del mayor honor y provoca la pregunta por Quién la hace posible.

Esta era, precisamente, una de las peticiones de la oración con la que Pablo concluía la primera parte de la Primera Carta a los Tesalonicenses: «Que el Señor os haga crecer y sobreabundar en un amor de unos hacia otros y hacia todos, tan grande como el que nosotros sentimos por vosotros» (1Tes 3,12). Aquí radica el núcleo, el punto de apoyo de la ética cristiana: es Dios el autor y artífice que hace posible este ejercicio de amor «gratuito e inmerecido»; si se ha experimentado («aprendido de Dios») puede reproducirse en los demás. Por eso Pablo lo pide a Dios en 1Tes 3,12 para los tesalonicenses y se lo pide a estos para con todos, los de fuera (1Tes 4,9-10a.12a) y los de dentro (1Tes 4,10b-11).

Justo al final parece dar respuesta a la pregunta por la relación entre el «amor fraterno» y la «autosuficiencia». La necesidad de mantener por encima de todo el amor fraterno ya ha quedado claro; sin embargo, los peligros de los excesos le obligan a Pablo a establecer unos límites que, por otra parte, estaban de algún modo implícitos en el mensaje inicial. Él trabajó con sus propias manos para no ser gravoso a ningún cristiano; él no necesitó de nadie. Y esto, efectivamente, ya lo debían saber (1Tes 4,11) porque formaba parte de la primera predicación (este problema, sin embargo, no se solucionará, sino que se agudizará).

e) «Que el socorro sea recibido» (Rom 15,31)

Pablo pidió, como hemos dicho, que cada casa, cada comunidad, recogiera un dinero semanal para las comunidades pobres de Judea. Sabemos que las comunidades de Galacia lo hicieron y, probablemente, llevaron por su cuenta el dinero a Jerusalén (1Cor 16,1). Pero ¿qué ocurrió con la colecta que tanto le costó recaudar a Pablo en Corinto? ¿Fue llevada a Jerusalén? ¿Quién la llevó? ¿Se aceptó? ¿Qué consecuencias tuvo? ¿Sirvió a los objetivos de Pablo?

Pablo mismo dará detalles de esta colecta más adelante, especialmente en su última estancia en Corinto, hacia el año 56, unos cinco años después de las primeras referencias a la colecta en 1Cor 16,1-4. En esa última visita a la comunidad de Corinto, tras unos años muy tensos y duros en los que se sucedieron visitas frustradas y cartas tensas, reconciliado ya con la comunidad, preparó el último viaje que le llevaría hasta Roma, pasando antes por Jerusalén. En la Carta a los Romanos, escrita en esta última estancia en Corinto, escribe lo siguiente:

«³⁰ Os suplico, hermanos, por nuestro Señor Jesucristo y por el amor del Espíritu Santo, que luchéis juntamente conmigo en vuestras oraciones rogando a Dios por mí, ³¹ para que me vea libre de los incrédulos de Judea, y el socorro que llevo a Jerusalén sea bien recibido por los santos; ³² y pueda también llegar con alegría a vosotros por la voluntad de Dios, y disfrutar de algún reposo entre vosotros. ³³ El Dios de la paz sea con todos vosotros. Amén» (Rom 15,30-33).

En este último escrito de Pablo antes de embarcarse para Jerusalén, Pablo da testimonio de que la colecta de Corinto (y Acaya) había sido, por fin, realizada y él, de acuerdo con la posibilidad que había previsto, iba a ser portador de la misma a las comunidades de Judea. El tono de esta mención aporta algunos datos interesantes. Es difícil encontrar otro pasaje de las cartas de Pablo en el que se muestre más interesado, más comprometido, más preocupado, más profundamente implicado, más necesitado de ayuda de Dios, más inseguro respecto al destino de su empresa que en este texto que acabamos de leer. Pablo «suplica» a los creyentes de Roma que «luchen», «oren», «rueguen» para que Pablo lleve adelante su misión. ¿Estaba preocupado porque la gran suma de dinero fuese robada o hubiera algún desfalco? ¿Estaba preocupado Pablo porque no confiaban en él quienes habían recaudado la colecta o tenía miedo de no estar a la altura de las circunstancias? Nada de esto se percibe en el texto.

La preocupación de Pablo es una y muy concreta: «que el socorro que llevo a Jerusalén sea bien recibido por los santos» (Rom 15,31). Pablo contempla la posibilidad de que la colecta no sea aceptada. No está hablando en general de todos los creyentes de Jerusalén, sino de algunos a los que, paradójicamente, llama «incrédulos» o «desconfiados» (no se trata de increyentes, es decir, de no creyentes, sino de creyentes en Cristo, miembros de la comunidad de Jerusalén [cf. Rom 10,21; 11,30]). La traducción «desconfiados», probablemente, hace más justicia al sentido que Pablo quiere dar a estos versículos. Pablo ha encontrado a lo largo de toda su etapa como misionero independiente, tras su marcha de Antioquía, oposición de sectores judaizantes de entre los creyentes en Cristo, que han intentado que su misión incluyera la incorporación de paganos al judaísmo a través de la circuncisión y del cumplimiento de la ley mosaica. Estos sectores son los que, probablemente, más se han opuesto a su visión de una Iglesia universal en la que participaran, en igualdad, judíos y paganos sin circuncidar. Para los opositores de Pablo, era una clara violación del proyecto de Dios de una alianza con su pueblo y del deseo de que todos los demás pueblos terminaran acudiendo a Jerusalén como atraídos por una gran luz (cf. Is 42,6.16; 49,6; 60,3).

Pablo, pues, muestra su enorme preocupación y su inseguridad ante la empresa que persigue. Pero, sobre todo, muestra en ese fragmento de la Carta a los Romanos su compromiso, su implicación, su ansiedad, su más hondo proyecto en esa colecta. Pablo ha llevado a cabo su misión como «apóstol de los gentiles» (Rom 11,13) y ha creado una comunidades de creyentes en Cristo procedentes de la gentilidad. Su proyecto no ha sido incorporarlos a la alianza que se firma con la Tora, sino a la nueva alianza que había sido sellada por Dios a través de la muerte y resurrección de Jesús. Esta nueva alianza superaba las fronteras étnicas del antiguo pueblo y debía expresar la radical novedad de la muerte de Jesús. Si Pablo hubiera circuncidado a los paganos a los que les anunciaba el Evangelio, habría traicionado la cruz de Jesús (Gál 2,21). Por tanto, el dinero de la colecta era el signo del vínculo de comunión que él había establecido entre las comunidades de Judea, de origen judío, y las comunidades de Macedonia, Acaya y Asia menor; de origen pagano (en su mayoría). Si los creyentes de Jerusalén aceptaban el dinero de la colecta, aceptaban la mano tendida y se fundían en un abrazo universal que sellaría de modo efectivo su más ansiado proyecto misionero: la Iglesia universal.

Sin embargo, Pablo no nos dará ya ningún dato respecto a la colecta, porque no conservamos más cartas suyas y, en cualquier caso, las escritas por sus discípulos no ofrecen ningún dato explícito. Por otra parte, Lucas, autor del libro de los Hechos de los Apóstoles, ofrece en el capítulo 21 de su obra una referencia, aunque está muy determinada por el interés narrativo y teológico de su autor y debemos leerlo con cuidado. Ahí, Lucas menciona el viaje de Pablo con el dinero de la colecta desde Corinto hasta Jerusalén, pasando por Tiro y Cesarea, entre otras ciudades. La llegada de Pablo a Jerusalén, tras la primera acogida «con alegría» (Hch 21,17), desencadena una crítica en la que le hacen ver a Pablo los muchos judíos que han abrazado la fe y el recelo que suscita su misión porque exhorta a «apartarse de Moisés diciendo que no circunciden a sus hijos ni observen las tradiciones» (Hch 21,21). ¿Serán estos a los que Pablo se refería en Rom 15,31 como «desconfiados»? Para resolver el problema planteado, le piden a Pablo una prueba de su fidelidad a la ley «purificándose» y «pagando» por unos judíos que tenían hecho un voto (Hch 21,24). Esta es la única alusión que hace Lucas en este capítulo a la cuestión del dinero que traía Pablo. De acuerdo a este relato, Pablo acepta y paga «por cada uno», aceptando tácitamente el signo de sometimiento «a Moisés». Lucas no dice nada más porque inmediatamente apresan a Pablo. ¿Quiere decir tácitamente el autor de este relato que, del mismo

modo que Pablo aceptó pasar como fiel cumplidor de la ley, los creyentes de Jerusalén aceptaron su dinero y con ello la comunión de las comunidades de mayoría pagana sin circuncidar fundadas por él? ¿Es un signo de comunión en el que todos ceden? Ninguna de las fuentes aclara esta cuestión. Sin embargo, el devenir de los acontecimientos parece responder afirmativamente.

3. Conclusión

La solidaridad tiene muchas lecturas, muchas funciones, muchos sentidos en la vida de Pablo y de las primeras comunidades de creyentes en Cristo. Es una condición para que el reino de Dios vaya abriéndose paso en la historia, para que las injusticias de los hombres se reparen y quienes las sufren tengan abierta la esperanza de una vida plena; es un signo del desprendimiento que Dios ha mostrado en la vida de Jesús; es un signo de la autoentrega de Jesús hasta la muerte para mostrar esa generosidad desmedida de Dios que no se reserva nada para sí. Es, también, un fruto de quien ha descubierto tal generosidad, la ha experimentado en su propia vida cuando reconoce a Dios volcándose por él, y no puede sino imitarle, viviendo generosamente para significar la gratuidad de la vida, el don de todo lo recibido, y la ineludible preocupación por quienes no tienen.

Pablo utilizó la colecta como uno de los mejores signos de comunión entre las comunidades fundadas por él, de mayoría pagana, y las comunidades de Judea, de origen judío. Estas últimas necesitaban el dinero; aquellas necesitaban el reconocimiento de igualdad, como signo de la nueva alianza que Jesús había sellado con su muerte, una alianza entre Dios y el nuevo pueblo que trascendía las fronteras étnicas del antiguo Israel.

La solidaridad es, pues, un signo privilegiado de cómo actúa Dios en la historia, de las condiciones para su actuación y de los frutos de quien lo descubre. Es un signo de la necesaria comunión entre quienes han descubierto la generosidad desmedida de Dios y deben imitarle, porque todo es regalo. Es un signo de la universalidad de un proyecto que trascendió todas las fronteras y permitió que el Evangelio se extendiese a toda la creación. La solidaridad es la traducción secular de la salvación descubierta en la cruz de Jesús.

4. Bibliografía

BETZ, H.D.: *2 Cor 8 and 9: A Commentary on two administrative letters of the Apostle Paul*, Fortress Press, Philadelphia, 1985.

DOCKX, S.: «Chronologie Paulinienne de l'année de la grande collecte», RB 81(1974)183-195.

FORD, D. F.: «The Economy of God», en YOUNG, F., y FORD, D. F.: *Meaning and Truth in 2 Corinthians*, SPCK, Londres, 1987, pp.166-185.

GEORGI, D.: *Remembering the Poor: the History of Paul's Collection for Jerusalem*, Abingdon Press, Nashville, 1992.

HOLMBERG, B.: *Paul and Power: The Structure of Power in Primitive Church*, Gleerup, Lund, 1978.

NICKLE, K. F.: *The Collection: A Study on Paul's Strategy*, SCM, Londres, 1966.

VASSILIADES, P.: «Equality and Justices in Classical Antiquity and in Paul: The Social Implication of the Pauline Collection», St. Vladimir's Theological Quarterly 32(1992)51-59.

6. Sustento del apóstol y responsabilidad comunitaria. A propósito de 1 Cor 9

Jacinto Núñez Regodón

Universidad Pontificia Salamanca

I. Introducción

Entre los datos que ofrece el Nuevo Testamento sobre la economía de las comunidades primitivas, no es de menor importancia el que se refiere al sustento de los misioneros. La tradición evangélica conoce esta cuestión cuando, en el llamado «discurso misionero», Jesús envía a sus discípulos a evangelizar. Las palabras del Señor, recogidas de Q por Mateo y por Lucas, están formuladas de la siguiente manera: «el obrero merece su salario» (Mt 10,10; Lc 10,7). El libro de los Hechos de los Apóstoles informa en más de una ocasión de cómo las comunidades proveían a sus misioneros de lo necesario para sus viajes (cf. 15,3; 28,10).

Las cartas de Pablo conocen también el asunto, referido directamente a la misma persona del apóstol. Es particularmente interesante el texto de 1 Cor 9, en el que Pablo reconoce, por una parte, su derecho a ser sustentado por la comunidad y, por otra, reclama su libertad para no hacer uso de ese derecho. Lo mismo se deduce de los textos de 2Cor 11,7-10 y 12, 13-14, en los que Pablo reconoce abiertamente haber aceptado dinero de otras Iglesias, pero tiene por título de honra el no haber sido una carga para los corintios.

La opción defendida por Pablo en Corinto, en el sentido de no aceptar ayuda económica de la comunidad, se encuentra ya al menos sugerida en 1 Tes 2,7-9, donde el apóstol hace memoria de la visita fundacional a Tesalónica: «trabajando día y noche, para no ser gravoso a ninguno de vosotros, os proclamamos el evangelio de Dios».

Pero el comportamiento del apóstol conoce la excepción de esta práctica misionera, como es el caso, sobre todo, de la situación reflejada en Flp 4,10-20, donde queda claro que Pablo aceptó de la comunidad de Filipos una ayuda, que no puede interpretarse tanto como un regalo de cortesía cuanto como un socorro material para atender «una necesidad» (cf. 4,16). Se trata, además, de algo que no ocurría por primera vez, pues estando el apóstol en Tesalónica al poco tiempo de abandonar Filipos después de la visita fundacional, los filipenses ya le enviaron una ayuda en dos ocasiones (4,15). Por otra parte, del texto de Gál 6,6 se deduce claramente que Pablo invitó a aquellas comunidades a socorrer materialmente a sus «maestros», entre los que quizás haya que incluir al propio apóstol.

Llama la atención que Pablo reconozca un proceder distinto según los casos: mientras que aceptó de Macedonia unas ayudas que remediaron su necesidad, considera una gloria no aceptarlas de Acaya (2Cor 11,8-10). ¿Por qué de unos sí y de los otros no? ¿Cuáles son las razones para aceptar las ayudas o rechazarlas? ¿La diferencia de comportamiento es puramente coyuntural e incluso caprichosa, sujeto a los vaivenes de las simpatías humanas, o responde a cuestiones de principio?

El presente trabajo se ocupa del conjunto de textos que acabamos de señalar, tratando de ver el contexto inmediato de cada uno de ellos y de establecer las relaciones entre unos y otros que puedan dar explicación de los mismos. Los distribuiremos en dos bloques, según se trate de textos en los que Pablo acepta o rechaza la ayuda material de las comunidades.

Nos ocuparemos, en primer lugar, del texto de 1 Cor 9. Se trata de un texto singular, pues el apóstol se emplea a fondo en defender su derecho a ser sustentado por la comunidad, pero no para reclamarlo *de facto*, sino para todo lo contrario: dejar claro que no ha hecho uso de ese derecho. En segundo lugar, estudiaremos el texto de Flp 4,10-20, buscando sobre todo el sentido que Pablo da al socorro de los filipenses. Ese sentido puede, además, ayudar a comprender Gál 6,6, otro texto en el que se contempla la responsabilidad de la comunidad en el sustento de sus líderes.

2. I Cor 9: derecho de sustento y renuncia

a) Contexto

Para el propósito de este trabajo interesa fundamentalmente la perícopa de I Cor 9,4-14, que habla de forma específica del tema del sustento del apóstol. Pero conviene situarla en su contexto literario más amplio, que es la sección que se extiende de 8,1 a 11,1, cuyo hilo argumental gira en torno a la cuestión de los idolotitos y particularmente en responder a la pregunta de si los cristianos pueden participar en banquetes en los que se consumen carnes sacrificadas a los ídolos¹. Como miembros de una sociedad idolátrica, a los cristianos corintios se les presentaban muchas ocasiones de comer aquellas carnes. De hecho, Pablo contempla tres casos diferentes: en primer lugar, podría tratarse de la participación en banquetes de los mismos templos paganos, como parece ser el caso en 8,10; en segundo lugar, estaba la posibilidad de que los cristianos, sin saberlo, compraran en el mercado carnes sacrificadas a los ídolos, como parece deducirse del texto de 10,25; finalmente, el caso probablemente más común era que se les ofreciera ese tipo de carnes en invitaciones a casas particulares, como queda sugerido en 10,27-30².

Hay que preguntarse en qué medida la cuestión del sustento del apóstol tiene que ver con la de los idolotitos.

Al comienzo de la sección, en relación directa con el asunto de los idolotitos, Pablo plantea un criterio de discernimiento que le es familiar: los límites de la propia libertad. En 8,1 este criterio se presenta bajo la contraposición de ciencia y amor: «sabemos que todos tenemos ciencia, pero la ciencia hincha, sólo la caridad edifica». El sentido parece claro: no basta que uno tenga claros los principios («ciencia»), sino que el criterio último de aplicación de los mismos es el amor; concretamente el amor a los «débiles» (cf. 8, 9.11; cf. 8,12). En este esquema el amor al débil se convierte en instancia epistemológica, una forma superior de conocimiento. La recomendación de Pablo es tajante: «tened cuidado de que vuestra libertad no sirva de tropiezo a los débiles» (8,9).

1. Un repaso excelente de la investigación sobre I Cor 8-10 en NEWTON, D.: Deity and Diet: The Dilemma of Sacrificial Food at Corinth, JSNTS 169 [Sheffield: Sheffield Academia Press], pp. 25-39.

2. Cf. DÍAZ-RODELAS, J.M.: Primera Carta a los Corintios [Estella: Verbo Divino 2003], pp. 143-144.

El principio con el que Pablo opera reaparece también bajo la fórmula «todo me es lícito, mas no todo es conveniente» (1 Cor 10,23; cf. 1 Cor 6,12) y, especialmente, bajo la afirmación más explícita acerca de cómo el auténtico ejercicio de la libertad es el que se hace desde y para el amor: «habéis sido llamados a la libertad, sólo que no toméis de esa libertad pretexto para la carne, antes al contrario, haceos esclavos por amor los unos de los otros» (Gál 5,13). Era imposible llegar más alto en la relación entre libertad y amor:

b) Libertad, derecho y renuncia

Dentro de la sección, Pablo habla expresamente de libertad (*eleuthería*) en 10,29, en una afirmación de carácter general. Por otra parte, el adjetivo libre (*eleutherós*), que aparece por dos veces, lo dice de sí mismo: «¿no soy yo libre?» (9,1), «siendo libre de todos» (9,19). Queda claro, así, que al tema general de la libertad, propio de toda la sección, aplica Pablo el de su propia libertad.

El ejercicio de la libertad se manifiesta, entre otras cosas, en la posesión de unos derechos. Aparte de 8,9, donde ya se ve claramente que el término *exousía* es sinónimo de libertad, el apóstol habla de forma expresa y abundante de sus propios derechos. *Exousía*, como ejercicio de la libertad y los derechos propios del apóstol, aparece también en 9,4.5.6.12a.12b.18.

Lo característico de nuestro texto es que Pablo dice no haber usado de esa libertad y de esos derechos. En 9,12b y 15a se dice claramente: «pero no he hecho uso de esos derechos». Tanto es así que la perícopa que nos ocupa (9,4-14), en la que Pablo se autopresenta como hombre libre en posesión de determinados derechos, tiene su contrapunto en la perícopa siguiente (9,15-18), en la que habla de la obra del Evangelio como un encargo y no una iniciativa propia, por lo que no tiene ningún derecho a recompensa, sino que ha de hacerlo gratuitamente. El versículo siguiente, a modo de cierre, no puede ser más explícito: «siendo libre de todos, me he hecho esclavo de todos» (v. 19). Quien hasta hace un momento hacía gala de su libertad, ahora se autopresenta como un esclavo.

De esta forma, Pablo establece, aplicado a sí mismo, el siguiente dinamismo: libertad + derecho/renuncia al derecho, que sirve para ilustrar, a modo de ejemplo, aquel otro dinamismo de libertad/amor, al que nos hemos referido anteriormente y que es característico de toda la sección.

c) El motivo de la imitación

El apóstol quiere ilustrar con su propio comportamiento la recomendación hecha a los corintios para que aprendan a renunciar a su libertad, si fuera necesario, en atención a los más débiles. De hecho, la sección se cierra con la siguiente invitación: «sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo» (1 Cor 11,1). El motivo de la imitación, frecuente en Pablo, está asociado a la idea de paternidad. Esa relación aparece de forma meridiana en el texto de 1 Cor 4,15-16: «aunque hayáis tenido mil pedagogos en Cristo, no habéis tenido muchos padres. He sido yo quien, por el evangelio, os engendré en Cristo Jesús. Os suplico, por tanto, que sigáis mi ejemplo»³.

La imitación a la que invita Pablo remite al dinamismo ya referido de libertad-renuncia como principio general y no en sus motivos concretos, pues mientras en 1 Cor 8 + 10,19-33 se trata de la aplicación de aquel dinamismo a la cuestión de los idolotitos, en el capítulo 9 el tema es el derecho y renuncia de Pablo al sustento de parte de la comunidad.

La relación de estos dos niveles (el general de la sección y el particular de la perícopa 9,4-14) afecta también a la pregunta sobre el género literario. No puede negarse que en el capítulo 9 hay alguna forma de apología⁴. El versículo 3 es bien explícito: «esta es mi defensa frente a los que me critican». Pero la sección, considerada en su conjunto, no es de género apologético sino deliberativo. Ya sea en 1 Cor 9,15, donde el «yo» de Pablo tiene carácter ejemplar, como de forma aún más clara en 1 Cor 11,1 con el motivo de la imitación, de lo que se trata es de que los corintios aprendan a comportarse a la manera del apóstol⁵.

3. Para la relación paternidad-imitación, cf. BELLEVILLE, L.L.: «Imitate Me, Just I Imitate Christ: Discipleship in the Corinthians Correspondence», en LONGENECKER, R. N.: (ed.): *Patterns of Discipleship in the New Testament [Grand Rapids: Eerdmans 1996]* pp. 121-122. Con carácter más general, CLARKE, A. D.: «Be Imitator of Me: Paul's Model of Leadership», en *Tyndale Bulletin* 49 (1998), 329-360, quien estudia los textos paulinos que tienen el motivo de la imitación, expresado con el grupo de palabras «imitar» o con la idea de Pablo como ejemplo y modelo.

4. Cf. WILLIS, W.: «An Apostolic Apology? The Form and Function of 1 Cor 9», *JSNT* 24 (1995), 33-48.

5. Cf. BARTON, S.C.: «All Things to all People. Paul and the Law in the Light of 1 Corinthians 9, 19-23», en DUNN, J. D. G. (ed.): *Paul and the Mosaic Law, WUNT 2/23 [Tübingen: J.C.B. Mohr 1996]*, 271-285, en pp. 272-273, para quien el fondo argumental de 1 Cor es la imitatio Pauli, expresada en forma de mandamiento en la conclusión de la sección (1 Cor 11,1).

d) Las preguntas retóricas

En ningún otro lugar de sus cartas hace Pablo un uso tan abundante de la pregunta que suele llamarse retórica. Después de una primera batería de cuatro interrogantes seguidos (1 Cor 9,1), con la que comienza el capítulo, en los versículos 4-14 hay que sumar otra docena en lo que puede considerarse como un abuso de ese recurso, muy frecuente en la diatriba propia del estoicismo, sobre todo en sus niveles populares.

Las preguntas retóricas, que pueden ser usadas con diferentes intenciones⁶, traslucen claramente, en el texto de 1 Cor 9,1, la situación planteada en la comunidad corintia con respecto a la persona del apóstol. Las cuatro preguntas son las siguientes:

1. ¿No soy yo libre?
2. ¿No soy yo apóstol?
3. ¿Acaso no he visto yo a Jesús, Señor nuestro?
4. ¿No sois vosotros mi obra en el Señor?

Las dos últimas cuestiones son la respuesta del propio Pablo a la segunda pregunta, sobre su condición de apóstol. En efecto, la prueba de que él es apóstol es doble. En primer lugar, porque ha sido constituido tal «no de parte de los hombres, ni por los hombres, sino por Jesucristo y por Dios Padre» (Gál 1,1). Esa investidura ha tenido lugar en la cristofanía del camino de Damasco: a ella se refiere Pablo cuando afirma que «ha visto al Señor»⁷. Esta referencia tiene carácter fundante. La segunda mira a la comunidad, de la que Pablo habla como su «obra», un término propio de la literatura paulina para referirse a los trabajos misioneros. En el versículo siguiente va a profundizar en la misma idea, hablando de la comunidad como su «sello», un término propio del lenguaje diplomático-administrativo: «vosotros sois el sello de mi apostolado en el Señor». La doble referencia al

6. Cf. WHITERINGTON III, B.: Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians [Grand Rapids: Eerdmans 1955], pp. 205-206; WUELLNER, W.: «Paul as Pastor: The Function of Rhetorical Questions in First Corinthians», en VANHOYE, A. (ed.): L'Apôtre Paul. Personalité, style et conception du ministère, BETL [Leuven: 1986] pp. 49-77; y WATSON, D. F.: «1 Corinthians 10.23-11,1 in the Light of Greco-Roman Rhetoric: The Role of Rhetorical Questions», JBL 108 (1989) 301-318, en pp. 312-314.

7. En este sentido hay que entender también la inclusión de sí mismo en la lista de 1 Cor 15,3-8, en la que se ha colocado en la secuencia de los privilegiados con las apariciones del Señor.

Señor y a la comunidad señala, respectivamente, los dos momentos propios del apostolado: la vocación y la misión, que sólo pueden entenderse en su unidad y en su mutua relación.

Así pues, la secuencia de las preguntas 2, 3 y 4 no entraña mayor dificultad si las preguntas 3 y 4 se entienden a la manera de prueba de la reivindicación que se hace en la 2: «¿no soy yo apóstol?».

Las cosas son distintas por lo que se refiere a la relación de las preguntas 1 y 2^a. ¿Cuál es el fondo de estas dos cuestiones: la duda o negación de que Pablo sea apóstol o de que, si verdaderamente lo es, sea libre para actuar como él lo está haciendo? ¿La pregunta principal es sobre la libertad o sobre el apostolado?

e) Las sospechas sobre San Pablo

En el contexto inmediato de 1 Cor 9 y la sección 8,1-11,1 no es el tema del apostolado el que está en cuestión, sino el de la libertad. No hay razones para pensar que en el momento de escribir 1 Cor hubiera en aquella comunidad dudas específicas sobre la condición de apóstol de Pablo, como sería después el caso en Galacia por lo que se deduce de la apología que él hace de su condición de apóstol en Gál 1-2, así como la problemática reflejada en 2 Cor, donde las referencias de Pablo a los «superapóstoles» (2 Cor 11,5; 12,11) y a los «pseudoapóstoles» (2 Cor 11,13) apuntan directamente a la cuestión de la legitimidad apostólica de Pablo por parte de algunos corintios⁸.

De 1 Cor 9 se deduce, más bien, que era su modo de proceder lo que levantaba las sospechas en algunos. ¿No soy yo libre? no es sólo la primera cuestión de una serie de cuatro, sino la cuestión fundamental. Pablo apela a su libertad para justificar su modo de proceder con relación a unos derechos que le corresponden precisamente por su condición de apóstol. Pero es probable que aquel proceder terminara por hacer dudar a algunos de

8. Cf. NÚÑEZ REGODÓN, J.: El evangelio en Antioquía. Gál 2,15-21 entre el episodio antioqueño y la crisis gálata, PT 7 [Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia 2002], pp. 47-64.

9. Cf. NÚÑEZ REGODÓN, J.: «La situación histórico-social de 2Con», en NÚÑEZ REGODÓN, J. (coord.): Ministerio apostólico y misterio pascual: para una lectura pastoral de la segunda carta a los Corintios [Madrid: Edice 2007] 31-49, en pp. 42-43.

que Pablo fuera un verdadero apóstol o, al menos, a servirse de ese argumento para criticar su comportamiento. Es lo que se deduce del versículo 2: «si para algunos no soy apóstol, al menos para vosotros lo soy».

f) El grupo de los acusadores

El versículo 2 distingue claramente «para algunos»/«para vosotros», lo que parece ser un signo de que no era toda la comunidad la que tenía sospechas de Pablo, sino sólo algunos, a los cuales, en el versículo siguiente, se califica de «acusadores».

¿Quiénes son estos acusadores? En el contexto de 2Cor reclamará su gloria (2Cor 11,10: «esta gloria no me será arrebatada en las regiones de Acaya») frente a los falsos apóstoles (cf. 2Cor 11,13). Allí se iba a tratar probablemente de un grupo venido de fuera de la comunidad, mientras que en 1Cor el problema está dentro de los grupos que existen en el seno de la misma y precisamente a propósito de la relación entre ellos (1Cor 1,10-17).

Del contexto de 1Cor 8-10 se puede postular la hipótesis de que había un grupo al que podría llamarse de los fuertes (cf. 1Cor 1,26: *dynatói*), que hacía gala de conocimiento y de ciencia en el tema de los idolotitos (1Cor 8,1.2.7.10.11). Es a ellos a quienes Pablo se dirige en el capítulo 8 con un «tú» literario: «si alguno te viere a ti, que tienes ciencia, sentado a la mesa en un santuario de ídolos, en la flaqueza de su conciencia, ¿no se creerá inducido a comer las carnes sacrificadas a los ídolos?» (1Cor 8,10). Es razonable pensar que Pablo se presenta como modelo de comportamiento para todos, pero particularmente para aquellos.

Se trata, probablemente, del mismo grupo que reaparece, a lo largo de toda la 1Cor, con distintas manifestaciones, pero siempre en una misma dirección. En 1Cor 1,18ss se trata de un grupo que hacía gala de la retórica y un uso de la misma que terminaba por anular la cruz de Cristo. Hay motivos para pensar que para este grupo la sabiduría tenía que ver, además, con el estatus social y la influencia¹⁰. Por 1Cor 11,17 sabemos, además, que había un «grupo de los ricos» que en las reuniones de la comunidad hacía osten-

10. Cf. PICKETT, R.: *The Cross in Corinth: The Social Significance of the Death of Jesus* [Sheffield: Sheffield Academic Press 1997], pp. 53-54.

tación de su riqueza¹¹. ¿Pueden ser aquellos ricos los mismos que hacen gala de retórica y ahora, en I Cor 8, se consideran con una ciencia superior a los demás? En otros contextos Pablo los acusa de tener una disposición arrogante: «estáis hartos, estáis satisfechos» (4,8); «vosotros fuertes, llenos de gloria, reconocidos» (4,10); y en 4,19 se les llama abiertamente «orgullosos». No es difícil postular una relación entre complacencia retórica, gala de la propia posición social y conciencia de tener un conocimiento superior en cuestiones particulares.

g) Los derechos y sus razones

En I Cor 9,4-6 Pablo habla de cuáles son los derechos del apóstol. De una lectura superficial podría concluirse que se trata de tres derechos diferentes:

- El derecho a «comer y beber», entendido en el sentido de la libertad para participar en los banquetes de los paganos de los que se habla en el capítulo 8.
- El derecho a ir acompañado de una mujer.
- El derecho a no trabajar y, en consecuencia, a ser sustentado por la comunidad.

Sin embargo, es probable que los dos primeros derechos hayan de ser entendidos en relación directa con el tercero, sobre el derecho al sustento. En ese caso, el derecho a «comer y beber» parece confundirse con el del sustento¹². De igual forma, en este contexto el derecho a «llevar con nosotros una mujer hermana» parece que implicaba que también la esposa fuera sustentada por la comunidad.

Por el texto de I Cor 9,6, en el que Pablo habla del proceder particular que siguen él y Bernabé con relación al trabajo manual, podemos suponer

11. El apóstol habla de aquellas divisiones como bandos y partidos, términos que hacen pensar que no se trata de divisiones individuales sino de divisiones de grupo: «los ricos con los ricos, los pobres con los pobres». El contraste entre quienes se emborrachan y quienes pasan hambre y la referencia, en el verso siguiente, «a los que no tienen» (v. 22b) permiten concluir que en aquellos encuentros se dejaba sentir la diferente extracción social de sus miembros

12. Cf. DÍAZ-RODELAS: Primera Carta a los Corintios, p. 155.

que el trabajo de los misioneros era una tradición propia de la Iglesia antioquena, cuyos esquemas teológicos y opciones misioneras determinaron, sin duda, tanto la mente como las prácticas del apóstol Pablo.

La argumentación del derecho al sustento se desarrolla en un *in crescendo* de cuatro etapas:

1. Empieza por tres argumentos de experiencia (v. 7).
2. Sigue un argumento de Escritura (vv. 8-10).
3. Continúa por una razón de naturaleza comunitaria (vv. 11-12).
4. Termina con una orden del Señor, conocida por la tradición evangélica (v. 14)¹³.

Los tres datos de experiencia (v. 7), un recurso frecuente en la retórica antigua, están tomados del mundo de la milicia (el soldado con derecho a rancho), de la agricultura (el viñador que come los frutos mientras vendimia) y de la ganadería (el pastor que se alimenta de la leche del rebaño).

Sigue después un argumento fundado en la Ley (vv. 8-10). Dt 25,4 es un texto de la ley agrícola: «no pondrás bozal al buey que trilla». Es interesante la hermenéutica usada por Pablo para ajustar el texto a sus intereses argumentativos. El principio hermenéutico fundamental es que aquello se decía «por nosotros», de modo que en donde el texto habla del alimento de los bueyes ha de suponerse el derecho de los misioneros al sustento.

La razón siguiente (vv. 11-12), recurrente en Pablo como veremos al estudiar el texto de Flp 4,10-20, tiene que ver con la comunión (*koinonía*) eclesial: «si nosotros sembramos en vosotros bienes espirituales, ¿será mucho que nosotros cosechemos vuestros bienes materiales?».

Por lo que se refiere a la tradición evangélica citada en el verso 14, el principio de que los que anuncian el Evangelio vivan del Evangelio se presenta como una orden del Señor. El paralelo sinóptico es Lc 10,7/Mt 10,10. No hay evidencias textuales que permitan postular que el apóstol conoció alguna versión del discurso misionero en cuyo contexto se encontraría el *logion* ahora evocado, pero el hecho de que él remita a aquel dicho sin

13. El argumento de los versículos 12-13 sobre los derechos de los ministros del altar ha de entenderse como fundamento de la obra del Señor citada en el versículo 14; por eso ese versículo dice: «así también».

convertirlo propiamente en una cita podría significar que era familiar a los corintios. Una señal de que ese dicho del Señor ha sido conocido por la tradición paulina se encuentra en 1 Tim 5, 18, que lo cita ya como «Escritura». Lo más llamativo es que lo que según el propio testimonio de Pablo era una orden, él lo estaría interpretando como un permiso¹⁴.

¿Está Pablo violentando realmente un mandato del Señor? Cabe pensar, más bien, que el mandato del Señor obligaba a la comunidad y no al misionero. Este es digno de un sustento al que la comunidad estaba obligada¹⁵.

h) Las razones de la renuncia

Ya hemos visto que Pablo se manifiesta firme en que él no ha hecho uso de sus derechos de apóstol. Sorprende que dé las razones del derecho pero no las de la renuncia, al menos de manera directa. No es imposible, sin embargo, recuperar, por otros textos, los argumentos esgrimidos por el apóstol.

La primera referencia a esta cuestión se encuentra en 1 Tes 2, 1-12, a propósito del recuerdo que hace Pablo de la evangelización de Tesalónica. Entre otras cosas, menciona su «trabajo y fatiga: trabajando noche y día, para no ser gravoso a alguno de vosotros, os predicamos el evangelio de Dios» (v. 9)¹⁶. En 2 Cor 11, 27 también hace mención de su trabajo manual entre las penalidades de la misión.

14. Cf. NÚÑEZ REGODÓN, J.: «La tradición de Jesús en Pablo», en GUJJARRO OPORTO, S. (ed.): Los comienzos del cristianismo [Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia 2006], 131-142, en p. 135.

15. Cf. WHITERINGTON III: Conflict and Community in Corinth, pp. 209-210; FEE, G. D.: Primera epístola a los Corintios [Buenos Aires: Nueva Creación 1994] i. h. 1.; y FURNISCH, V.: Jesus According to Paul: Understanding Jesus Today [Cambridge: University Press], p. 53. Sin embargo, para THEISSEN, G.: «Legitimación y sustento. Estudio de sociología de los misioneros cristianos primitivos», en Estudios de sociología del cristianismo primitivo, BEB 51 [Salamanca: Sígueme 1985], pp. 151-187, Pablo y Bernabé, en razón de los nuevos factores económicos y culturales, habrían cambiado el mandato del Señor a los misioneros, que tenía el sentido de acogerse humildemente a la providencia y lo habrían convertido en un derecho. Este cambio habría sido interpretado por los oponentes corintios en el sentido de que Pablo se estaba dejando dominar por la preocupación de su sustento.

16. Según TREVIANO ETCHVERRÍA, R.: «La misión en Tesalónica (1 Tes 1, 1-2, 16)», en Estudios Paulinos, PT 8 [Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia 2002], 113-146, pp. 134-135, cuando Pablo evoca su evangelización en Tesalónica usa términos tomados de los polemistas que atacaban a los predicadores ambulantes del mundo griego de entonces. Como si hubiese sido tachado de sofista charlatán por los griegos apela a los convertidos, testigos de su conducta irreprochable. De forma parecida, COLLINS, R. F.: First Corinthians [Collegeville: The Liturgical Press 1999], p. 208.

La información del apóstol es coherente con la que se encuentra en Hch 18,3, que informa de que, en Corinto, Pablo se mancomunó laboralmente con Aquila y Priscila, pues tenían el mismo oficio de fabricantes de tiendas. Por I Cor 9,6 puede deducirse que la alternancia de trabajo laboral y actividad misionera fue una práctica propia de la Iglesia de Antioquía.

Mientras que en la tradición judía estaba asumido el sentido positivo del trabajo humano, en las clases altas de la sociedad grecorromana se miraba con desprecio el trabajo manual, si bien es verdad que los propios artesanos y mercaderes no compartían ese punto de vista como demuestran sus inscripciones funerarias: ellos se sentían orgullosos de su trabajo¹⁷.

Es posible que Pablo trabajara no sólo para evitar aparecer como un sofista, sino también porque quiso colocarse deliberadamente a sí mismo en el nivel social más bajo y, de esta forma, identificarse con los estratos más humildes de la sociedad. A favor de esta explicación está la autodenominación de «siervo de todos» que aparece en I Cor 9,19. No es difícil imaginar que la comunidad de Corinto, como cualquier asociación deseosa de mostrarse digna de prestigio y aprecio, asumiese como un honor el deber de financiar a su apóstol. No es extraño, en consecuencia, que pudieran sentirse humillados al verle ocupado en tareas que para algunos resultaban vergonzantes¹⁸.

Los corintios han de sentirse ofendidos, lógicamente, con el proceder seguido por Pablo en la relación con ellos. P. Marshall ha hecho notar que la negativa del apóstol de aceptar la ayuda de los corintios debió de ser interpretada por ellos, de acuerdo con las normas sociales vigentes, como un agravio muy ofensivo y como un signo de rechazo a una oferta de amistad¹⁹.

17. Cf. COLLINS: *First Corinthians*, p. 209.

18. Cf. FERNÁNDEZ SANGRADOR, J. J.: «Apología del ministerio I (2Cor 10,1-11,15)», en NÚÑEZ REGODÓN, J. (coord.): *Ministerio apostólico y misterio pascual: para una lectura pastoral de la segunda carta a los Corintios* [Madrid: Edice 2007], 107-125, pp. 118-119. Por su parte, MARTIN, D. B., *Slavery as Salvation: The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity* [New Haven: Yale University 1990], p. 135, cree que los corintios pensaban en un liderazgo cristiano modelado por el estatus del sabio benevolente, libre de estatus alto, mientras que Pablo rechazaría ese tipo de liderazgo de alto standing.

19. MARSHALL, P.: *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians* [Tübingen: J.C.B. Mohr 1987], pp. 165-257.

Pero, a la vez, es probable que en Corinto, más que en ninguna otra parte, quisiera el apóstol asegurar su libertad si, como hemos sugerido, existía en aquella comunidad un grupo que hacía gala de su superioridad social y económica y que pudiera pretender incluso alguna forma de patronazgo sobre el apóstol. Este era quizá el caso de los calificados «pseudoapóstoles» (2Cor 11,12), de los que Pablo habla precisamente cuando está tratando la cuestión de su renuncia al derecho de sustento. Él no permitirá que le comparen con ellos, que quieren aprovecharse de los corintios.

En el mismo contexto de 2Cor 12 añade Pablo otra razón que, en lenguaje actual, podríamos decir de naturaleza pastoral. Él, que se sabe padre (cf. 1Cor 4,15), tiene claro que es a él a quien le toca atesorar para sus hijos (se entiende que bienes espirituales) y no al revés (cf. 2Cor 12,15). Además, ahondando en la relación que mantiene con los corintios, confiesa: «no busco lo vuestro sino a vosotros» (v. 14), reconociendo, con fina ironía, que es esa «paga» la que ha buscado con astucia (v. 17).

El capítulo se cierra con una referencia a Tito, que puede hacer pensar que, en el fondo, había contra Pablo una acusación en el sentido de que estaba queriendo recaudar, por medio de Tito, un dinero que en público se preciaba de no aceptar (vv. 17-18). Es probable que hubiera sospechas concretamente con relación al dinero de la colecta, en la que Tito tuvo una parte tan activa (cf. 2Cor 8,16-24), y que, por eso, el apóstol sea tan explícito: «trato de evitar que nadie nos pueda poner tacha con motivo de esta importante suma que pasa por nuestras manos, pues procuramos hacer bien las cosas, no sólo a los ojos del Señor, sino también a los ojos de los hombres» (vv. 20-21).

3. Flp 4,10-20: las ayudas al apóstol

a) Los datos

El comportamiento de Pablo en Corinto parece conocer algunas excepciones, en el sentido de que hay textos en los que resulta claro que el apóstol aceptó, en ocasiones, alguna ayuda de la comunidad corintia cuando se trataba de proveerle convenientemente para sus viajes misioneros. Es el caso de 1Cor 16,6: «para que vosotros preparéis mi viaje donde tenga que ir», y de 2Cor 1,16: «y pasando por vosotros ir a Macedonia, y de nuevo desde Macedonia volver a vosotros, y que vosotros tomaseis a vuestro cuidado mi viaje a Judea». Es difícil no entender los verbos utilizados como una ayuda material.

Cabe postular la hipótesis de que Pablo rechazaba el sustento cuando estaba presente en la comunidad y no rechazaba, sin embargo, la colaboración para sus correrías apostólicas, motivando de esta forma el espíritu misionero de sus iglesias.

Pero el texto más claro para ver de qué forma y con qué sentido acepta Pablo la ayuda de una de sus comunidades es el de Flp 4,10-20, en el que habla con algún detalle de una ayuda recibida de parte de los filipenses a través de Epafrodito. Llama la atención que Pablo no sólo no rechaza esa ayuda, sino que dice acogerla con sentimientos de profunda alegría (v. 10). No es, además, la primera vez que se encuentra socorrido por la comunidad de Filipos. En dos ocasiones anteriores, estando en Tesalónica, poco tiempo después de la evangelización de Filipos, los cristianos de aquella comunidad habían socorrido la necesidad de Pablo (v. 16). Resulta no menos llamativo que, a pesar de ser una cuestión que, probablemente, molestaba a los corintios, haga gala ante ellos de aquellas ayudas recibidas de Macedonia, en lo que él mismo llega a calificar de «agravio»:

«Despojé a otras iglesias, recibiendo de ellas estipendio para servirlos a vosotros; y estando entre vosotros y hallándome necesitado, a nadie fui gravoso, pues atendieron a mis necesidades los hermanos venidos de Macedonia, y en todo momento me guardé y me guardaré de seros gravoso» (2Cor 11,8-9).

De forma parecida:

«Pues en qué habéis sido inferiores a las otras iglesias sino en que no os fui gravoso. Perdonadme este agravio» (2Cor 12,13).

b) La relación con los filipenses

A veces se ha hecho notar como una anomalía que Pablo hable de la ayuda de Filipos sólo al final de la carta, y se ha interpretado en el sentido de que Flp 4 sería, en realidad, una carta originalmente distinta, a especie de una nota dirigida por Pablo a los filipenses con ocasión de la recepción de la ayuda de aquellos. Sin embargo, el que se retrase la referencia al final de la carta nada dice en contra de que la respuesta al regalo sea uno de los motivos principales de la misiva²⁰.

20. Cf. en este sentido PETERMAN, G.W.: Paul's Gift From Philippi. Conventions of gift exchange and Christian giving [Cambridge: University Press 1997], p. 122.

De hecho, la perícopa de Flp 4,10-20 es paralela a la de Flp 1,3-11, pues en ambas se aborda la relación que mantiene Pablo con la comunidad de Filipos. Una comparación entre 1,3-4 y 4,10 pone de relieve que esa relación está sustentada en el común recuerdo, en el mutuo afecto y en la alegría.

El tema de la ayuda económica no puede separarse de esta idea de la íntima relación que une al apóstol y a los cristianos de Filipos. La ayuda sirvió precisamente para expresar esa relación y estrechar los lazos de la misma. Para hablar de aquella relación Pablo se sirve de una terminología característica, a saber, la del sentimiento. El verbo *phronéo* se usa por dos veces en 4,10, precisamente cuando se empieza a hablar del tema de la ayuda de los filipenses. El verbo, característico de Pablo dentro del Nuevo Testamento y cuyo uso es particularmente frecuente en Flp²¹, no significa un sentimiento genérico. En cuanto expresión no sólo de la razón, sino también de la voluntad puede significar «optar», «tomar partido por». En todo caso, expresa una relación muy intensa entre los filipenses y Pablo.

Además de la terminología de «sentimiento», la relación entre el apóstol y la comunidad filipense viene expresada con el lenguaje de la comunión (*koinonía*). El versículo 14 habla de *sygkoinonésantes mou*, en el sentido de «compartir conmigo» la tribulación. En el versículo siguiente se dice que ninguna otra Iglesia (*ekoinónesen*) compartió con él, como Filipos, una relación de «haber y deber»²². La otra ocasión en que se habla de comunión es en Flp 1,5, y esta se dice expresamente con relación al Evangelio: «vuestra comunión (*koinonía*) en el evangelio...». Parece claro, pues, que la comunión en los bienes temporales no es ajena, sino todo lo contrario, a la comunión establecida, en torno al Evangelio, entre el apóstol y su comunidad.

21. Cf. Flp 1,7; 2,2.5; 3,15.19; 4,2.10.

22. Está muy extendida la idea de que los términos del texto original griego hay que entenderlos en el ámbito del vocabulario comercial del mundo antiguo. Pero MARSHALL: *Enmity in Corinth*, pp. 163-173, entre otros, no cree que Pablo esté utilizando terminología del mundo de los negocios, sino una metáfora común para expresar la reciprocidad social y, en concreto, las obligaciones mutuas de la amistad entre Pablo y los filipenses.

c) La autarquía del apóstol

De hecho, la alegría que manifiesta el apóstol se debe más a los sentimientos de los filipenses hacia él que a la ayuda material. No le preocupa a Pablo su indigencia: «pues he aprendido a bastarme con lo que tengo» (Flp 4,11). La idea de *autarkeia* («suficiencia», «lo necesario») se encuentra frecuentemente en Séneca y en otros estoicos. Pero no es equivalente al uso que hace Pablo de esta idea, pues mientras la suficiencia de los estoicos afecta a todas las áreas de la existencia, en Flp 4,11 afecta sólo a los bienes materiales²³. Así lo confirma el versículo 12, donde los contrastes entre estrechez-abundancia, estar harto-andar hambriento, estar sobrado-andar escaso no pueden referirse a otra cosa que a cuestiones materiales. Por otra parte, en su existencia en general Pablo no se basta a sí mismo: «lo puedo todo en aquel que me conforta» (v. 13); es decir, no se siente autosuficiente, sino dependiente del Señor.

d) La correspondencia don-beneficio

Por lo que se refiere al sentido que Pablo dio a la ayuda recibida de los filipenses, ha llamado siempre la atención que, en su respuesta a la misma, el apóstol haya evitado el uso del verbo *eujaristéo* para expresar su gratitud. Según Peterman²⁴, Pablo habría querido evitar intencionadamente una respuesta convencional para agradecer el regalo, prefiriendo, en cambio, instruir a los filipenses sobre el sentido del mismo. Es bien explícito el versículo 17: «no es que yo busque el don; lo que busco es que el interés vaya multiplicándose en vuestra cuenta». Aparece aquí un pensamiento típico de Pablo cuando trata cuestiones de tipo económico, a saber: que cuando uno da, el don reporta, en primer lugar, en beneficio propio. Por ejemplo, al hablar a los corintios de la colecta, él pondera cómo la pobreza de los macedonios se había convertido, por su generosidad, en una riqueza para ellos mismos: «su extremada pobreza se convirtió en riqueza de generosidad» (2Cor 8,2).

23. Cf. PETERMAN: Paul's Gift From Philippi, pp. 135-138.

24. Cf. PETERMAN: Paul's Gift From Philippi, p. 122

Y en el mismo contexto de la colecta se dice en otro texto: «el que siembra generosamente, generosamente cosecha» (2Cor 9, 6)²⁵.

Aunque se dice de forma indirecta, la ayuda de los filipenses es una expresión de su gratitud al apóstol por la obra de la evangelización, a la que hay una clara referencia con la expresión «en los comienzos del evangelio», que aparece en 4,15. La idea de que la ayuda material visibiliza la gratitud por el beneficio espiritual responde probablemente a un principio teológico característico del apóstol. Así, por ejemplo, cuando informa a la comunidad de Roma de la colecta realizada en Macedonia y en Acaya a favor de los santos de Jerusalén, lo justifica de la manera siguiente: «si de sus bienes materiales han participado los gentiles, deben estos a su vez consagrar a su servicio los propios bienes materiales» (Rom 15, 26-27). De igual manera, como ya se vio a propósito de las razones para el sustento del apóstol, puede leerse en 1Cor 9,11: «si sembramos en vosotros bienes espirituales, ¿es mucho que recojamos de vosotros bienes materiales?».

e) Ayuda económica y ofrenda litúrgica

En Flp 4,18 Pablo habla de la ayuda de los filipenses con los siguientes términos: fragancia de suavidad, sacrificio acepto, agradable a Dios. El paralelismo entre los dos sustantivos permite entender que la «fragancia» se dice también con alguna relación a la idea de sacrificio. Se da aquí, de nuevo, una clara analogía con lo que se dice de la colecta en 2Cor 8-9. Además de los términos *gracia* (8,4.6.19), *comuni6n* (8,4), *obsequio generoso* (9,5), *servicio* (9,13), Pablo la denomina expresamente con el término *servicio litúrgico* (9,12: *leiturgía*).

25. Se pueden establecer otros paralelismos entre Filipenses y 2 Corintios a propósito de la colecta. PETERMAN, Paul's Gift From Philippi, p. 159, señala las siguientes correspondencias:

2 Cor		Flp
9,8	suficiencia	4,11
9,10-11	recompensa de Dios	4,19
9,12	liturgia	2.25.30
9,12	gracias a Dios	1,3
9,13	comuni6n	1,5; 4,15
9,13	evangelio	1,5; 4,15

Cuando en Flp 4,18 se habla de la ayuda material de los filipenses con el término específico de *thysía* (sacrificio), probablemente está latente la idea de que toda la obra de la evangelización tiene un carácter cultural. Y la ayuda de los filipenses, signo de la alegría y la comunión en aquella obra, no queda fuera de esa dinámica cultural. Es dentro de ese simbolismo en el que Pablo puede hablar de sí mismo como «liturgo de Cristo, ejerciendo la función sagrada del evangelio de Dios» (Rom 15,16).

f) La riqueza de Dios

La dimensión religiosa de la ayuda de los filipenses aparece también en los dos últimos versículos de la perícopa que nos ocupa. En un contexto de semántica económica el apóstol termina hablando de la riqueza de Dios (*ploutos*): «Mi Dios os dará todo lo que os falta, según su riqueza» (Flp 4,19). En el mismo versículo se aclara que esas riquezas están «en Cristo Jesús». Existe aquí una última coincidencia con el planteamiento que se encuentra en 2Cor 8, cuando se subraya que el ejercicio de la caridad es expresión misma del misterio de Cristo, «el cual, siendo rico, se hizo pobre por vosotros para enriqueceros con su pobreza» (2Cor 8,9).

Aunque en el texto de Flp no queda tan explícito como en el de 2Cor, no hay duda de que también apunta Pablo al fundamento cristológico de la generosidad de los filipenses. En Cristo Dios provee colmadamente, y de esa riqueza nace la generosidad.

g) La responsabilidad comunitaria en el sustento de los «maestros» según Gál 6,6

El texto de Gál 6,6 es bien explícito:

«el que recibe la instrucción, comparta todos sus bienes con el que le instruye».

Este versículo se encuentra en el contexto de algunas recomendaciones finales que hace Pablo a los gálatas en su condición de «espirituales» (cf. Gál 6,1). En los versículos finales de la perícopa queda claro que un rasgo primero y fundamental de tales espirituales es el de «hacer el bien», especialmente a los hermanos en la fe (cf. Gál 6, 9-10). Nos encontramos, pues, en el campo del ejercicio del amor como expresión suprema de la vida en

el Espíritu. Y es en ese contexto en el que hay que entender la invitación a compartir los bienes.

No han faltado autores para los que este «compartir los bienes» haya que entenderlo en sentido extenso y amplio y no tanto reducido a los bienes materiales. Se argumenta, en este sentido, que la idea de comunión (*koinonía*) y su verbo correspondiente (*koinonein*) en el Nuevo Testamento es más «tener parte» que «dar parte», así como que «los bienes» se han de entender; más bien, como bienes religiosos y morales, como sería el caso en Rom 3,8; 5,7; 7,13. Pero ninguna de estas dos razones es definitiva, pues en Flp 4,15 se usa el verbo *koinonein* con el sentido de «dar parte». Apoya esto mismo el uso de *koinonía* en el sentido de ayuda, tal como aparece en Rom 15,26 y 2Cor 9,13. Por otra parte, Lc 12,18s muestra que los «bienes» pueden ser entendidos como «bienes materiales»²⁶.

Del texto no es fácil deducir si se trata de una recomendación o de una obligación. En Rom 15,27 aparece la idea de «deuda», pero habría que distinguir entre el sentido jurídico y el sentido moral. Desde luego, del texto de Gál 2,6.10 no se puede concluir que la colecta fuera planteada como una obligación o una imposición de la Iglesia de Jerusalén a las nuevas comunidades cristianas. Se trató probablemente de una petición de ayuda motivada por la precaria situación económica de la comunidad jerosolimitana. Otra cosa es que, con el paso del tiempo, Pablo profundizara en el sentido de la colecta como algo más que una pura ayuda material²⁷. De igual forma, no hay motivos para pensar que el texto de Gál 6,6 se trate de una obligación de carácter jurídico, sino que se trata de una recomendación que se ajusta, más bien, a la práctica social de la reciprocidad en los regalos²⁸.

26. Cf., para estos argumentos, SCHLIER, H.: La carta a los gálatas, BEB 4 [Salamanca: Sígueme 1975], pp. 318-319. Cf. NÚÑEZ REGODÓN, J.: «Pobreza y comunión de bienes en las comunidades primitivas», en FERNÁNDEZ, B., y PRADO F. (eds.): Pobres en un mundo global (Madrid: Publicaciones Claretianas 2004), p. 107.

27. Cf. NÚÑEZ REGODÓN: El evangelio en Antioquía, pp. 89-91.

28. Así lo entiende PETERMAN: Paul's Gift From Philippi, pp. 147-148, quien critica la idea de HAINZ, J.: Ekklesia [Regensburg: Friedrich Pustet 1972], p. 67, que entiende la *koinonía* como obligación en el texto de Gál 6,6 y, a partir de ese texto, extiende el mismo sentido al de Flp 4.

No queda claro quiénes son estos «catequistas» (hay que tener en cuenta que se usan expresamente los términos *katejoumenos* y *katejounti* [catecúmeno-catequista]). Dedicados a la instrucción (ese es el sentido de la raíz) podría pensarse que tienen un ministerio de enseñanza parecido al de los «maestros» (*didaskaloi*) de los que se habla en 1 Cor 12,28 y que, junto con los apóstoles y profetas, tenían una clara función de liderazgo en la comunidad corintia. También se habla de los «maestros» en Ef 4,11. Lo que a nosotros interesa ahora, más que las funciones particulares de cada uno de esos ministerios, es que Pablo exhorta a los gálatas a que compartan sus bienes con aquellos que los guían en la fe²⁹.

4. Conclusión

No son pocos ni irrelevantes los datos que ofrece Pablo con relación a la responsabilidad que tienen las comunidades en el sustento de sus misioneros y dirigentes. La primera impresión podría ser que el apóstol no tiene una opinión sólida y que sus decisiones a ese respecto son arbitrarias y caprichosas. ¿Por qué acepta algún tipo de ayuda de Corinto cuando se trata de provisiones para un viaje y, sin embargo, lleva a gala no haber recibido el sustento de la comunidad mientras estaba entre ellos? ¿Por qué —como él reconoce abiertamente— fue tan reacio a aceptar las ayudas de Corinto hasta el punto de presentar su rechazo como título de honra y, sin embargo, manifiesta de forma tan explícita su alegría cuando la ayuda viene de la comunidad de Filipos?

Después del estudio de las páginas precedentes, aquella primera impresión ha de ser abandonada. Pablo tiene las cosas más claras de lo que pudiera parecer en un primer momento. Con carácter general, podría decirse que Pablo sabe ajustar el nivel de los principios y el de su aplicación concreta. En el nivel de los principios, el apóstol conoce bien, en primer lugar, su derecho de sustento, pero también es consciente de la oportunidad, llegado el caso, de renunciar a ese derecho en bien precisamente de su libertad al servicio de la evangelización. Ese es el caso de Corinto. Al mismo tiempo, Pablo conoce bien la alta significa-

29. No vemos razones suficientes para apoyar la sugerencia de MUSSNER, F.: *Galaterbrief* [Freiburg: Herder 1981], pp. 402-403, en el sentido de que puede haber aquí una invitación a participar en la colecta, a la que los gálatas habrían sido reacios.

ción religiosa que tiene el que las comunidades compartan sus bienes con aquellos que los acompañan en el camino de la fe. Es el caso de la ayuda de Filipos.

Los ejemplos de Corinto y de Filipos, respectivamente, son una buena prueba de cómo ha hecho Pablo, en cada caso, la aplicación de uno u otro principio.

7. Entre la evergesía y la limosna. La idea de beneficencia en el mundo grecorromano y el judaísmo helenístico

Enrique Mena Salas

Seminario C. San Julián Cuenca.

I. Noción general de *pobre* y *pobreza* en el Mediterráneo antiguo

La categoría social de *pobre* y *pobreza*, según aparece en el mundo antiguo, es de una notable complejidad, cuyo estudio no es el objeto de este artículo, aunque ha sido tratado desde diversos perfiles en varias monografías¹.

1. *Cierta bibliografía*: BROUSSE, É.: De l'assistance publique chez les Romains. Droit romain; De L'assistance publique: Droit français, Paris 1876; LALLEMAND, L.: Histoire de la charité. 4 vols., Paris 1902-1912; VAN BERCHEM, D.: Les distributions de blé et d'argent à la plebe sous l'Empire, Génova 1939; HANDS, A. H.: Charities and Social Aid in Greece and Rome (Aspects of Greek and Roman Life), Londres 1968; ATKINS, M., OSBORNE, R. (eds.): Poverty in the Roman World, Cambridge 1990. Hay traducciones al español de obras clásicas sobre la sociedad romana, como CARCOPINO, J.: La vida cotidiana en Roma en el apogeo del imperio, Madrid 1996; FRIEDLÄNDER, L.: La sociedad romana, Madrid 1947; y, sobre todo, la obra de GUILLÉN, J.: Vida y costumbres de los romanos. II. La vida pública, Salamanca 1995, y IV. Constitución y desarrollo de la sociedad, Salamanca 2000. También habría que añadir algunas obras en relación con la *pobreza* y su beneficencia en referencia a la sociedad judía de época neotestamentaria, como la de JEREMIAS, J.: Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del

Sin embargo, un acercamiento a las diversas actitudes que se podrían calificar de beneficencia, usadas en el mundo grecorromano, debe llevarnos a describir brevemente quiénes pudieron ser los destinatarios de dichas obras y cuáles fueron las condiciones sociales en que estos se movían.

a) El mundo de la polis

El mundo del Mediterráneo antiguo se basó en una economía netamente rural y agrícola, en que los bienes, procedentes de la tierra, eran limitados. Eso implicaba una organización social igualmente bien definida, dependiente de la posesión de dichos bienes. Por ello, la ciudad preindustrial se concebía como el centro administrativo, religioso y comercial de dicha sociedad².

Pues bien, los límites en la posesión y herencia de los bienes había generado el criterio que configuraba la estratificación social, el estatus particular. Ser rico o pobre eran términos que no se relacionaban directamente con la posesión o incremento de los bienes personales, como en el mundo industrializado, sino con el poder por el cual era posible permanecer en el propio estatus y, en consecuencia, mantener aquello que, por derecho, se merecía un ciudadano debido a su posición social originaria. Por ello, ser pobre conllevaba en realidad la imposibilidad de defender lo propio, el estrato en que ha nacido, y, por tanto, de ser considerado «socialmente desgraciado»³. Intenta ser rico el codicioso, que quiere más de lo que corresponde a su posición real en el estatus, violando así los límites de una economía de bienes limitados.

Estas ideas se ven reflejadas, de una u otra forma, en las fuentes griegas, sobre todo en aquellos autores que analizan las relaciones

mundo del Nuevo Testamento, Madrid 2000; o de época misnaica y rabínica, como FLUEGEL, M.: *The Humanity, Benevolence and Charity Legislation of the Pentateuch and the Talmud*, Baltimore 1908; HAMEL, G.: *Poverty and Charity in Roman Palestine. First Three Centuries C.E. (Near Eastern Studies, 23)*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1990.

2. MALINA, B.J.: *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural (Ágora, 1)*, Estella 1995, 114-118.

3. MALINA, B.J., y ROHRBAUGH, R.L.: *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales (Ágora, 2)*, Estella 1996, 394.

sociales entre las clases dentro de la ciudad-estado, la *πόλις*. Para el griego, la nobleza, la posesión de la excelencia (*ἀρετή*) era posesión de los mejores (*ἀρίστοι*)⁴ de donde se supone la riqueza y la ausencia de cualquier trabajo. Por oposición, los que carecen de dicho nivel social, por principio, también desean los bienes, que, para conseguir, deben trabajar. Son gente necesitada, que tiene que ganarse el sustento (*ἀποροί - πεινέτες*). La distinción entre ambos grupos constituía la estructura social básica, casi dialéctica, de la *polis*⁵. Por ello, el pobre, entendido como *πένης*, era valorado positivamente, ya que formaba parte de los mecanismos políticos y económicos, especialmente allí donde existieran regímenes democráticos⁶. Y participaba, en definitiva, el orden social establecido.

Pero esta descripción no se adecua a la idea de pobre expuesta arriba. Por eso, los griegos llamaban *πτωχός* al que sufría una completa indigencia que forzaba a buscar ayuda de otros por la *mendicidad*. Quizá la distinción más clara fue expuesta por Aristófanes:

«Propio de la vida del mendigo (*πτωχός*) a quien tú te refieres (cf. vv. 535-548) es, en efecto, vivir sin tener nada, y la del pobre (*πένης*) lo es haciendo economías y dedicado al trabajo, y no tener nada de sobra sin que le falte de nada»⁷.

La diferencia entre uno y otro está, más que en la posesión de bienes, en la permanencia o no del estatus. Los mendigos, a los que se añaden discapacitados, enfermos, tullidos, ciegos, desterrados, extran-

4. HOMERO: *Ilíada* III, 39; *Odisea* IV, 211; XI, 489.

5. PLATÓN: *República* VIII, 551 d; aunque esta visión es criticada por ARISTÓTELES: *Política* V, 12, 15, 1316 b; véase también VI, 2, 7, 1317 b.

6. ARISTÓTELES: *Política* VI, 5, 7-8, menciona la necesidad del reparto de la riqueza entre los más pobres como ley compensatoria para la buena marcha de la democracia. Era propio de la sociedad preindustrial la redefinición de los bienes limitados.

7. PLUTO 552-554, citado según ARISTÓFANES: *Comedias. III. Introducción, traducción y notas de L. M. MACÍA APARICIO (Autores Griegos)*, Madrid 1993, 315. Cf. M. AURELIO: *Soliloquia* IV, 29: «mendigo es el que tiene necesidad de otro y no tiene junto a sí todo lo que es necesario para vivir», citado según MARCO AURELIO: *Meditaciones. Introducción de C. GARCÍA GUAL, traducción y notas de R. BACH PELLICER (Clásicos de Grecia y Roma, 8)*, Barcelona 1995, 89.

jeros, etc., tienen carácter marginal e infrasocial para el orden perfecto de una sociedad estamental. No han podido mantener sus derechos de estatus que deberían tener por nacimiento y han caído en desgracia, aunque en general eran bien acogidos⁸.

Estas personas no tenían derechos ciudadanos, no pertenecían al mecanismo político o social del estado y eran despreciados y rechazados, ya que no aportaban nada al cuerpo social pero vivían a sus expensas sin trabajar. La profunda conciencia de que sólo existían ciertos bienes limitados veía tan mal la codicia de los ricos como la holgazanería parasitaria de los pobres⁹. La pobreza, así entendida, nunca podía ser una virtud, si acaso un mal, que había que erradicar de la ciudad¹⁰.

b) El mundo cosmopolita: el ejemplo de Roma

La ciudad antigua, a partir del helenismo, sufrió una serie de transformaciones que influyeron notablemente en la constitución social de la misma. La mezcla cultural y racial, originada en la idea universalista de Alejandro, implicó el crecimiento demográfico de ciertos núcleos urbanos hasta términos insospechados. Se trataba de gentes emigradas de los campos, de otras ciudades, griegas o bárbaras, por las más diversas razones: colonización, comercio o esclavitud. La ciudad perdía, en consecuencia, su identidad política como realidad autónoma para comenzar a depender de un monarca o emperador; del mismo modo que el ciudadano dejaba de ser tal para convertirse en su súbdito.

Esta situación trajo consigo también una reorientación del estatus. Seguía existiendo la estructura básica de las clases altas y bajas, pero la pérdida de participación política, concentrada ahora en poderes externos a la ciudad

8. HOMERO: *Odisea XVII*, 10-13.18s. Pero esto provocaba la picaresca, ya que muchos, sobre todo en época romana, disimulaban una discapacidad, relataban el conjunto de sus desgracias, como el que por un naufragio habían perdido todo, e incluso mutilaban niños expuestos para mover a compasión. De ahí el sentido de mendicus, como mendum dicens, el que dice mentira: cf. GUILLÉN, J.: *VRBS ROMA. Vida y costumbres de los romanos. II. La vida pública (El peso de los días, 6)*, Salamanca ⁴1995, 113; sobre estos mendigos profesionales, también en *Odisea XVIII*, 1s.

9. OSBORNE, R.: Introduction: Roman Poverty in Context, en ATKINS, M., y OSBORNE, R. (eds.): *Poverty in the Roman World*, Cambridge 2006, 13.

10. PLATÓN: *Leyes XI*, 14, 936 a-b.

e impuestos a ella, provocó también una degradación en sus condiciones sociales. Los nobles no gozaban ya de un poder real, si acaso delegado; los pobres (el *πείνης* de la polis) se disolvían en la masa del pueblo y perdían su capacidad de decisión. Y por esa razón, muchas veces, como se constata en los LXX, son asociados al *πτωχός*¹¹, algo impensable en el mundo clásico.

Por otra parte, la avalancha de grandes grupos migratorios muy diversos llevaba consigo el desarraigo familiar; el individualismo más radical y la masificación dispar en arrabales anexos y extramuros a la propia ciudad. Buenos estudios¹² han manifestado las pésimas condiciones generales de vida en que se hallaba gran parte de la población: la insalubridad de calles y casas, sobre todo las *cubiculae* de las famosas *insulae*; la falta de agua corriente o la posibilidad, muy alta, de contraer ciertas enfermedades en muchos lugares infectos o mal ventilados; por fin, la total ausencia de cierta protección de muchos que, cumplido el plazo, tenían que abandonar su miserable lugar de habitación por falta de pago¹³.

Roma es un ejemplo muy ilustrativo de todo lo que venimos exponiendo. Es cierto que quizá represente el modelo más extremo, pero también el mejor documentado. Y es muy probable que la situación de los pobres fuera análoga, aunque a otros niveles, en otras grandes ciudades del Imperio.

Es cierto que la ciudad del Tíber, debido a la austeridad propia de la época republicana, había añorado la vida feliz del hombre pobre alejado de las acechanzas de la urbe¹⁴. Salustio, por ejemplo, recordaba aquellos tiempos antiguos en que la pobreza era símbolo de honradez, mientras que la causa

11. COENEN, L.: «pobre (*πείνης*)», DTNT III, 380.

12. CARCOPINO, J.: La vida cotidiana en Roma en el apogeo del Imperio (*Bolsistemas*, 11), Madrid 41996, 44-70; STARK, R.: Antioch as the Social Situation for Matthew's Gospel, en BALCH, D. L. (dir.): Social History of the Matthean Community. Cross-Disciplinary Approaches, Minneapolis 1991, 189-210, extrapola, con éxito relativo, la situación de Roma y otras ciudades a Antioquía de Siria.

13. MARCIAL: Epigrammae XII, 32. Este epigrama es citado frecuentemente en los autores para describir la pésima situación de la vivienda romana: cf. FRIEDLANDER, L.: La sociedad romana. Historia de las costumbres en Roma, desde Augusto a los Antoninos, México-Buenos Aires 1947, 164-165.

14. PLUTARCO: Vitae. Caton Maior 3.

de los males actuales era la avaricia que había provocado las guerras civiles y el fin de la República¹⁵.

En esta misma época, Roma se iba convirtiendo progresivamente en punto de llegada de riadas de gentes¹⁶, con el objetivo único de medrar o de vivir de la ciudad¹⁷. Eso provocó la formación de una gran bolsa de pobreza¹⁸ y de barrios marginales, ya que muchos de ellos no consiguieron nunca sus propósitos, mientras que otros sólo aspiraban a aprovecharse de la magnanimidad política del César, en forma de *panes et circenses*¹⁹.

Todo ello desvirtuó la estructura social de la ciudad antigua, sobre todo en las relaciones entre desiguales, gentes de diverso estatus, que habían practicado desde el origen de aquella la costumbre del *patronazgo*. Ser patrón implicaba la idea del *pater* como ciudadano perfecto²⁰, descendiente de los fundadores de un centro urbano. Por esa razón, tenía la obligación de proteger a todos aquellos que se encontraban bajo su influencia o a su servicio, a los cuales se les llamaba *clientes*. Esto implicaba una sociedad de tipo «familiar», jerarquizada y bien estructurada. La responsabilidad patronal suponía el cuidado, desde todos los puntos de vista, de sus clientes y amigos, como parentela, mientras estos sentían verdadera reverencia y fidelidad por el señor; incluso cuando este, si eran esclavos, les concedía la libertad.

Pues bien, esta estructura familiar y comunitaria se rompió en la Roma tardorrepública e imperial. Se mantuvo, formalmente, el sistema de *patronazgo*, porque era necesario para conservar el lugar en el estatus. Sin embargo, el aumento de una población extranjera, hambrienta y necesitada

15. SALUSTIO: De Coniuratione Catilinae XII, 1: «empezó a aflojarse la virtud, la pobreza a ser tenida por deshonra (*pauperitas probro haberi coepi*)»; cf. X, 3. También aparece el tema en PLATÓN: República 555 b; TUCÍDIDES: Historia de la guerra del Peloponeso III, 82, 8.

16. SÉNECA: Consolatio ad Helviam 6, 2-4

17. MARCIAL: Epigrammae III, 38.

18. Dicho aumento de la pobreza y la mendicidad ya en el s. II a. C. es mencionado en PLAUTO: Captivi 13; Epidicus 223, etc.

19. GUILLÉN, J.: VRBS ROMA. Vida y costumbres de los romanos. IV. Constitución y desarrollo de la sociedad (*El peso de los días*, 27), Salamanca 2000, 146.

20. GUILLÉN: op. cit., IV, 229; cf. COULANGES, F. de: La ciudad antigua (*Historia, ciencia, sociedad* 188), Barcelona 1984, 104-107.

de alguien que la protegiera en la hostilidad de la gran urbe, obligó a que muchos de ellos practicara la *applicatio*²¹ a un patrón u otro, según lo que cada cual pudiera ofrecer, casi siempre muy poco, a cambio de sus servicios. Iban, generalmente, detrás de su señor, formando su séquito, lo que mostraba ante los demás su longanimidad y expresaba su lugar real en la escala social. A cambio, los clientes, cada vez más numerosos debido a la indigencia, recibían en la puerta de la casa del amo, muy de mañana, una cestita, la *sportula*, donde se encontraban alimentos para el día, o algo de dinero²². Puesto que había cada vez más gente necesitada, el querer ser cliente se multiplicaba y también, con ello, las vejaciones de que eran objeto. El poeta Marcial podría decir mucho de esto al sufrirlas en su persona²³.

Una mención final sobre los mendigos, ya mencionados anteriormente en nota. Se colocaban en la entrada de los puentes y de los templos²⁴. Eran tan numerosos que no había hueco que no ocuparan en estos lugares. Juvenal habla de la existencia de judíos entre ellos²⁵. Para nosotros, sin embargo, eran mendigos también esos *clientes* que iban a pedir a sus patronos la *sportula*. Lo eran, aunque de otra manera, ciertos filósofos cínicos que, bajo pretexto de llevar una vida pobre y severa, con fines educativos, encubrían su miseria²⁶. Lo eran, al fin, los miembros vagabundos de ciertas asociaciones religiosas de tipo oriental, adoradores de Cibeles o la *Dea Syria*²⁷, que propagaban con gran pompa musical y

21. Es decir, la elección de un patrón aceptando ponerse bajo su protección, según GUILLÉN: *op. cit.*, IV, 235.

22. JUVENAL: *Satirae VII*, 96-99, se queja de la escasez de la *sportula* en su tiempo, frente a la época de Mecenas, aunque probablemente lo mismo dirían los de la época de este último; cf. SÉNECA: *De Brevitate Vitae* 14, 3.

23. Las alusiones en sus poemas se multiplican; he aquí algunos: *Epigrammae II*, 18; *VI*, 88; *IX*, 85; *IX*, 100; *XI*, 18. También JUVENAL: *Satirae I*, 120-126, se refiere a ciertos ricos que ponían cara de mendigos e iban a casa de otros más ricos a tomar la *sportula*.

24. JUVENAL: *Satirae IV*, 116-118; *V*, 7-10; MARCIAL: *Epigrammae IV*, 53; SÉNECA: *De Vita Beata* 25, 1.

25. JUVENAL: *Satirae III*, 13-18.

26. MARCIAL: *Epigrammae IV*, 53: «esse putas Cynicum deceptus imagine ficta: non est hic Cynicus, Cosme; quid ergo? Canis.» El hecho de que en el poema aluda también al uso de bastón y saco recuerda a los predicadores itinerantes cristianos de la fuente de los dichos: Q Lc 10,4; 9,3 y Mc 6,7-13.

27. APULEYO: *Metamorphoses VIII*, 28, 5.

extraños ritos de autoestimización su culto, solicitando posteriormente la beneficencia de los más poderosos y prometiéndoles con ello el favor de la deidad.

Este pudo ser, pues, el panorama social en que se movió Pablo de Tarso y, en general, el movimiento cristiano que se dirigió a los gentiles. La pérdida de la dimensión familiar del patronazgo antiguo, la disolución de la *polis* en una cosmopolis anónima, la pérdida de estatus de las clases más bajas y la emigración de gentes a la ciudad son algunos detalles del aumento de la pobreza.

Ahora nos proponemos describir, brevemente, los modos que tenía la civilización grecorromana de paliarla y cómo dichos mecanismos funcionaban o se reinterpretaban en el judaísmo. Comenzaremos por una costumbre común y universal, la ley de hospitalidad, para luego centrarnos en el *evergetismo*, intentando dar una explicación de la razón social de dichos comportamientos.

2. Diversos niveles de beneficencia grecorromana

2.1. La costumbre de la hospitalidad y su motivación

La estructura puramente clánica y familiar en que se basó el mundo antiguo obligaba a prevenirse contra el extranjero, porque era desconocido, causa de temor y rechazo. Es conveniente destacar, desde el principio, que las mismas raíces servían, en la lengua griega o latina, para designar al extranjero y al huésped (*ξένος*- y *host*-), al bárbaro enemigo y al acogido por la familia o la ciudad²⁸.

Aquel que se veía obligado a viajar debía tener en cuenta la dificultad, lentitud y peligrosidad de los periplos, la hostilidad de ciertas naciones que prohibían la entrada a gentes diversas en su territorio y, por último, el modo de satisfacer las necesidades básicas, a lo largo de ese periodo de tiempo en que se encontraba solo y alejado de los suyos. Privado de derechos, el viajero se encontraba a merced de su destino o del cuidado de los dioses.

28. STÄHLIN, G.: *ξένος*, ThWNT V, 4 y n. 35: «Hostis originariamente significa extranjero, que es eo ipso un enemigo».

Sin embargo, la experiencia migratoria de muchos pueblos, provocada quizá por la ausencia del sustento o por la dureza del clima, puede explicar la formación, cada vez más clara, de una conciencia de acogida debida a otro recuerdo de quien, previamente, había sido *extraño* en tierra *extraña*. Posteriormente, la necesidad de intercambio comercial, caso de Atenas, generó en ciertos pueblos una opinión más positiva respecto al extranjero, del que se podrían obtener beneficios mutuos. Y por eso se comenzaron a hacer pactos de hospitalidad, el *hospitium*²⁹ latino, lazos de amistad y ayuda recíproca y permanente entre diversas ciudades, familias o clanes. Algunos mitos griegos recordaban esta estructura social cuando contaban que se evitaban las guerras entre descendientes de quienes habían realizado, en el pasado, un pacto de amistad y hospitalidad³⁰. De todas formas, esta fórmula era, en realidad, muy selectiva. Acogía sólo a quienes mostraban vínculos antiguos.

Probablemente, la universalización de la hospitalidad puede hallarse en ese sentido primario de todo hombre de prestar ayuda a otro, sobre todo en ambientes difíciles, caso de la estepa, el mar o el desierto. Suponía el amparo que otorgaba la conservación de la vida, venida de los dioses. Por eso la hospitalidad era sagrada y constituía un acto de piedad hacia ellos. Del mismo modo, recuerda una especie de *do ut des*. Nunca se sabe cuándo el que ahora es anfitrión puede ser extranjero y necesitado de ayuda. Esta es la conocida convicción de los nómadas³¹, cuyas costumbres mencionaremos más tarde en relación con los hebreos.

Entre los griegos, quizá la fuente que puede servir mejor de pedagogo y reflejo de su concepción religiosa sobre la hospitalidad sea la *Odisea*. Ulises representa el eterno huésped que, extraviado por los dioses (*ἀνδρα ... πολύτροποι*: l, l), desea con anhelo volver a su querida Ítaca, a su casa, su mujer y su hijo. Incluso cuando regresa, para sorprender a los pretendientes, su estratagema consiste en disfrazarse de mendigo y vivir

29. GUILLÉN: *op. cit.*, IV, 226.

30. GRIMAL, P.: Diccionario de mitología griega y romana, Barcelona 1981, 215. 286: los lazos de hospitalidad evitan la guerra entre las familias de Glauco y Diomedes, o entre Ulises e Ífito; 415: o evitan muertes por los vínculos hospitalarios; 275: o Promedonte rechaza la insinuación de la mujer de Hipsicreonte por las antiguas relaciones de hospitalidad; por el contrario, 317, la violación de la hospitalidad es muy grave: raptó de las Leucípides por los Dióscuros, o el de Elena por Paris.

31. VAUX, R. de: Instituciones del Antiguo Testamento (Biblioteca Herder, 63), Barcelona 1964, 33.

en su propia casa como un humilde peregrino³². Guiado por la apelación al propio Zeus, solicita satisfacer sus necesidades básicas allí donde va, de modo que los hombres son calificados de piadosos o impíos según sea otorgada o no hospitalidad³³. Ya que el jefe del Olimpo ha sido considerado protector del extranjero, se le llama *Hospitalario* (ξένιος)³⁴, pero también atento a los suplicantes (ἰκέλιος)³⁵ y vengador de aquellos que no guardan las costumbres de hospedaje (ἐπιτιμῆτωρ)³⁶.

Por eso, a veces los dioses toman forma humana y buscan recibir hospitalidad de los mortales. Esta idea, divulgada en muchos mitos de la antigüedad³⁷, es especialmente importante en la *Odisea*³⁸ y en los misterios de Eleusis, donde se cuenta cómo Deméter, en forma de anciana, fue acogida y adoptada como criada por el rey Celeo y sus hijas³⁹. Con ello constataban los dioses la justicia o impiedad de los hombres, a los que premiaban o castigaban en consecuencia⁴⁰. Así pues, el temor a los mismos, más bien a su castigo, motivaba la exigencia de acoger al peregrino suplicante⁴¹.

Es preciso, en este punto, hacer una reflexión sobre la idea que el mundo antiguo tenía de la acogida del otro, según su estructura social. La piedad a los dioses, reflejada en el gesto o *virtud* de la hospitalidad, sólo era parte de las prác-

32. *Odisea* XVII, 17-25; XIX, 65-80.

33. *Odisea* XIII, 200-202: «¿Qué morales tendrán en esta tierra... Insolentes serán y crueles e injustos o al huésped tratarán con amor y habrá en ellos temor de los dioses?», citado de HOMERO: *Odisea. Traducción de J. M. PABÓN (Clásicos de Grecia y Roma, 1)*, Barcelona 1995, 220.

34. *Odisea* IX, 271; XIV, 284, etc. Cf. *Ilíada* XIII, 625; *I Mac* 6,2.

35. *Odisea* XIII, 213-214.

36. *Odisea* IX, 269-271.

37. Algunos, como Hirieo, Macelo y Dexitea, Crotón, Pelasgo y Sémaco, son citados como quienes han acogido a los dioses: cf. GRIMAL: *op. cit.*, 275 330 414 476.

38. *Odisea* VI, 208; VII, 199-206; XIV, 57s, etc.

39. Himno a Deméter 111-112. Cf. GRIMAL: «Céleo», *op. cit.*, 95, acepción 1.

40. Quizá el caso más claro sea el del mito frigio de Baucis y Filemón, Zeus y Hermes, que vienen como peregrinos mendicantes: OVIDIO: *Metamorphoses* VIII, 611-724; cf. *Hch* 14,11-12.

41. *Odisea* I, 118-124; XVII, 483-487.

ticas del *honor* o *τιμή*, propias de las clases nobles de las sociedades mediterráneas. La posición o estatus social elevados requerían mostrar de vez en cuando la *fama* o la *doxa*, que era la imagen que los demás formaban de cada uno, lo que se ha llamado *personalidad diádica*⁴². Mostrar a los demás la generosidad propia de un hombre acaudalado acogiendo al peregrino y al extranjero era síntoma de *honorabilidad*, de que había una adecuación entre los actos públicos de tal persona y lo que se encontraba obligado por la riqueza que se suponía por el estatus. Así lo dice el mismo Ulises:

«Yo mismo
habité en otro tiempo también una casa en el mundo
y abundaba de bienes y di muchas veces al pobre...
y contaba por miles los siervos, a más de otras cosas
con que viven felices los hombres y en fama de ricos»⁴³.

Del mismo modo, tampoco el temor al castigo, por si aparecen los dioses en forma humana, se adecua bien a cierto carácter altruista de la hospitalidad, tal como podemos verla en el judeocristianismo. No hay generosidad ni entrega personal en el acto, sino miedo al castigo divino. Hay una gran diferencia con la concepción cristiana de la hospitalidad, donde como en Mt 25,35: *fui forastero y me acogisteis*, no se recibe al otro por temor a una prueba de los dioses, sino por la identificación permanente de Cristo, Hijo del Hombre (nótese también la idea de juicio o prueba) con la persona del pobre y el extranjero, hecho realidad encarnada en ellos, no «disfrazado» como en el caso de Zeus o Hermes.

Quizá sea necesario reorientar nuestro repaso, para entender lo anterior, a los planteamientos bíblicos acerca del extranjero (*ργε*). En la Tora hay una legislación muy desarrollada a favor del extranjero residente en Israel, que, junto con el huérfano y la viuda, representa el grupo de los desfavorecidos de la sociedad. Dios, garante último del desfavorecido, su *go'el* o rescatador de sangre, obliga a hacer justicia también al *ger* por dos razones fundamentales: porque lo ama y exige amar al extranjero residente, y porque recuerda que todo Israel fue forastero, oprimido y esclavo en Egipto⁴⁴. Dicho recuerdo exige un compromiso ético y unas costumbres muy señaladas para el piadoso judío: el

42. MALINA: *op. cit.*, 88-96.

43. Odisea XIX, 74-79, citado de HOMERO: *Odisea. Traducción de J. M. PABÓN (Clásicos de Grecia y Roma, I)*, Barcelona 1995, 317-318. La cursiva es mía. El tema de la fama, como inmortalidad en la memoria de los hombres, es clásica en la ajrethv griega: Odisea I, 95; III, 202-204; IX, 19-20, etc.

44. Dt 10,18-19. Cf. Ex 22,20-22; Lev 19,33-34; Dt 24,17-18; 27,19.

ser protegido de cualquier opresión⁴⁵, el ser invitado a ciertas fiestas⁴⁶, el tener parte en la porción del pobre hebreo⁴⁷ e igualdad de trato legal respecto a otro nativo⁴⁸. Si bien existe una cierta analogía entre el Zeus Hospitalario y el Dios de los hebreos, pues ambos son garantes y protectores del extranjero, las motivaciones son diversas. Pues para la Ley judía el forastero sólo es uno de los pobres y desfavorecidos, preferidos y amados especialmente por Dios, mientras que para los griegos, Zeus no es dios de pobres, ni se amplía su protección a mendigos, ya que eso violaría el carácter aristocrático de la divinidad.

Es cierto que en algunos textos judíos o cristianos helenistas puede existir la creencia griega de la aparición de lo divino para contrastar la piedad humana, como Heb 13,2, pero, incluso en tal caso, es mejor explicarlo por los múltiples ejemplos en que los patriarcas acogen al extranjero, como en el caso de Abraham y los tres hombres camino de Sodoma⁴⁹. Así encontramos a Lot, Labán, Gedeón, Job y otros⁵⁰.

En todo caso, el judaísmo que conoció Pablo de Tarso fue, predominantemente, el de la diáspora helenística. Israel ya había experimentado desde antiguo lo que era vivir en tierra extranjera, pero más especialmente desde el inicio de la dominación griega⁵¹. Por esa razón, tenía muy en cuenta la hospitalidad, entre las obras de piedad dictaminadas por la Tora, especialmente si se trataba de alguien de la propia raza. Ya en época precristiana aparecieron albergues para los peregrinos cerca de las sinagoga, el *πανδοκεῖοι*⁵², en analogía a los que existían en los

45. Ex 23,9; Lev 19,33.

46. Dt 16,14, excepto Pascua: Ex 12,45.

47. Lev 19,10.

48. Ex 12,49.

49. Gen 18,2-9. En el periodo helenístico aparecen casos análogos de ángeles hospedados por hombres, sobre todo recordando a Abraham: JOSEFO: AJ I, 196, 200; FILÓN: De Abrahamo 107-132; cf. Tob 5,6.

50. Gen 19,2-3; 24, 17-20, 31-33.54; Ex 2, 19-20; Jc 6,18s; 13,15; 2Re 4,8; Job 31,32. Por el contrario, han faltado contra la hospitalidad: Jc 20,1-48: los benjaminitas; JOSEFO: AJ I, 194: los sodomitas; Sab 19,13: los egipcios.

51. STERN, M.: The Jewish Diaspora, en SAFRAI, S., y STERN, M (eds.): The Jewish People in the First Century. I. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum), Assen 1974, 117-183.

52. Lc 10,34-35 (*πανδοχεῖοι* – *πανδοχέυς*); JOSEFO: BJ II, 124-125, refiriéndose a la hospitalidad dada por los esenios a los de la propia secta. Parece que este hospedaje tenía su relación

templos paganos⁵³. Por otra parte, el hecho mismo de que aparezca con cierta abundancia, en Hechos de los Apóstoles, el verbo *ξενίζω*⁵⁴, referido a la acogida hospitalaria a Pedro o a Pablo en sus viajes misioneros, indica la existencia de una red de acogida ya en el judaísmo de la diáspora.

En realidad, el judaísmo tampoco supo escapar de la estructura social del mundo antiguo. Es cierto que la apologética helenística abría una puerta a la gentilidad al considerar la Ley judía desde el punto de vista moral, por ejemplo a partir de la virtud de la *φιλιανθρωπία*, el amor a los hombres⁵⁵. Es verdad que se esforzaron por eliminar los prejuicios de los paganos, como el de creer que los judíos eran hostiles a todo el género humano y que se reducían al *gueto*⁵⁶. Sin embargo, en el fondo subyacía la conciencia de clase y, si se permite, de *estatus*, no tanto social cuanto religioso. Israel no era como los demás pueblos, era el pueblo elegido por el Dios vivo (Ex 19,5-6; Dt 7,6). En consecuencia, en un judío, el *honor religioso* consistiría, para lograr fama entre los de su raza, en conseguir gentiles para la verdadera fe, es decir, en hacer prosélitos.

Esto se puede percibir en la reinterpretación realizada a partir de esta época, y con posterioridad, de Abraham como modelo de hospitalidad⁵⁷. El patriarca no sólo ofreció su acogida a todo tipo de hombres, sino que intentó anunciar al verdadero Dios a estos hombres y convertirlos. Es decir, recibir la hospitalidad exigía prácticamente la aceptación del judaísmo⁵⁸. Por tanto, sólo

con una institución cristiana llamada xenodochium, un albergue para extranjeros, que aparece por ejemplo en JULIANO: Sobre los enemigos de los dioses. Epístola XXX, 49.

53. STÄHLIN: *art. cit.*, ThWNT V, 18, y n. 132.

54. Hch 10,6.18.23.32; 21,16; 28,7.

55. TestZab 7,2; TestIs 5,2; 7,6; TestBen 4,2; C Arist 225; FILÓN: De Decalogo 164, etc.

56. TÁCITO: *Historiae* V, 5, 1; cf. JOSEFO: C Ap II, 148. 258.

57. TestAbr 1,1-2. Abraham fue considerado el primer prosélito: FILÓN: De Specialibus Legibus I, 52. La literatura targúmica y rabínica recogen la idea de que Abraham era misionero judío al tiempo que anfitrión: TgNeoph I a Gen 21,33; Gen R. 39,14, etc. Sin embargo, nótese cómo no está este rasgo tan marcado en TestJob 9,8; 53,2-3, donde el ger se transforma poco a poco en el pobre que pide limosna.

58. JOSEFO: C Ap II, 211, acepta que cualquier extranjero tiene derecho a recibir y proporcionar fuego, agua y alimentos a los que lo necesiten (cf. Dt 27,18); sin embargo, en II, 209-210, expresa la voluntad de acoger sólo a los que aceptan sus leyes, y no mezclarse con los que vienen de paso.

tenía efectividad con los propios judíos o con aquellos que aceptaran tal condición⁵⁹. Era, de hecho, una reducción a su condición de estatus religioso de pueblo elegido.

No podemos extendernos más dando el paso necesario hacia el planteamiento de Jesús. Baste decir que el Rabí de Galilea rompió con la rigidez del *estatus* y subvirtió completamente la noción de *honor* ante la fuerza del amor de Dios, que recuerda la base sobre la que se cimentaba la protección debida al extranjero. Así que el cristianismo primitivo rompió también con estos esquemas sociales: *ya no hay judío ni griego...* (1Cor 12,13; Gal 3,28). Pablo, por ejemplo, en Rom 12,9.13, cita la hospitalidad entre las prácticas propias de aquel que ha experimentado el amor de Dios, o de Cristo, en él, el *ἀγάπη*, exhortando al cristiano a que no esté disfrazado, sino que sea real. Así como Dios amaba al pobre y al extranjero, el cristiano, heredero del amor de Dios en Cristo, entregado y visible en el desfavorecido, debe darse totalmente a estas prácticas, entre las cuales está la hospitalidad. Por eso, como ya se referirá 1Pe 4,8-9, estos valores expían los pecados (cf. Tob 12,9) y reconcilian, en Cristo, al hombre con Dios.

2.2. El evergetismo o la beneficencia política

El grupo semántico del *εὐεργετέω* designa etimológicamente todo lo referente a «hacer el bien» u «obrar bien». Era una *εὐεργεσία* cualquier beneficio o favor concedido por un individuo a otro o a una colectividad, la mayoría de las veces una ciudad. Normalmente se trataba de un bien no obligatorio, superior a lo prescrito por las leyes de la *polis*. Por esa razón, tenía cierto valor de gratuidad, propio de quien concede más de lo que es exigido⁶⁰. Al *εὐεργέτης*, el benefactor, se le suponía, por tanto, no sólo la suficiente riqueza material, sino también los valores éticos y políticos propios de aquellos que, perteneciendo a cierta élite social, estaban obligados a demostrarlos ante su pueblo y, sobre todo, ante los demás miembros del propio estatus.

59. STÄHLIN: *art. cit.*, ThWNT V, 20 y n. 144.

60. SARTRE, M.: *El Oriente Romano. Provincias y sociedades provinciales del mediterráneo oriental, de Augusto a los Severos (31 a. C.-235 d. C.)* (Akal Universitaria. Serie Interdisciplinar), Torrejón de Ardoz/Madrid 1994, 156.

Eran los que habían contribuido a la mejora de la raza helena, los que habían dado un paso más en la civilización. Eran salvadores y benefactores, como los reyes helenísticos o los emperadores romanos (*σώτηρ – εὐεργέτης*)⁶¹.

Por eso mismo, cualquier evergesía tenía siempre un notorio carácter público y manifiesto, en razón de los destinatarios, de la obra a realizar y de la constancia que era preciso dejar a la posteridad sobre quién sufragó los gastos de la misma. El testimonio epigráfico sobre tales gestos es sobreabundante. El benefactor disponía de un amplio abanico de ámbitos ciudadanos a los que apoyar. Podía erigirse como el representante de la ciudad ante el rey o el príncipe, sufragando los gastos de una embajada que aportara ciertas ventajas a su patria⁶². Quizá resultaba más notorio, otras veces, ser recordado como quien gastó su fortuna en la construcción, o reconstrucción, mejora o embellecimiento de su ciudad⁶³. O quien se jactaba de haber sufragado fiestas⁶⁴ o distribuido dinero, trigo⁶⁵ o aceite (para el gimnasio), ya sea para un grupo o para todos los ciudadanos. Sólo son algunos ejemplos.

Los evergetas, en consecuencia, debían ser garantes, con sus contribuciones, del orden social, al que pertenecían y pretendían mantener. El eje de la estructura social estaba perfectamente jerarquizado: desde el rey o el *princeps* hasta el último soldado o jefecillo de provincias⁶⁶. Todos sabían que

61. BERTRAM, G.: *εὐεργετέω κτλ.*, ThWNT II, 654 y n. 3.

62. Véase, por ejemplo, la famosa embajada presidida por el rico filósofo judío alejandrino ante Calígula: FILÓN: Legatio ad Caium 178s; cf. I Mac 14, 21-23. 38-40; 15, 16-21; JOSEFO: BJ I, 243.

63. He elegido como ejemplo la inscripción de Lucio Vennio Sabino y su hijo Efficax, que regalan una fuente y su conducción de agua para embellecimiento de la ciudad de Tifernum Tiberinum (hoy Città di Castello): CIL XI, 5942.

64. CIL III I, 1578, alude, por ejemplo, a L. Papius Pollion, duunviro, que en honor a su padre ha ofrecido un aperitivo con pasteles y un combate de gladiadores a los habitantes de Sinnuesa y de Caedex, seguido de cena. Este tipo de banquetes públicos tenían que ver con funerales, como el anterior, con triunfos, con fiestas familiares, etc. Tampoco era raro que este tipo de dispendios fuera realizado por el César: SUETONIO: Vita Domiciani 4, 5.

65. Diversas donaciones para pobres en Roma, está atestiguado en PLINIO EL JOVEN: Epistulae VII, 18.

66. Ejemplo de evergetismo imperial: Calígula, que después de un terremoto, reconstruye con su propio patrimonio los edificios públicos de Antioquía, el año 37: MALALAS, J.: Chronographia 243 (PG 97, 372C). Por otra parte, ejemplo de evergetismo de los reyes clientes fuera de sus reinos, como Herodes el Grande y su descendencia: JOSEFO: BJ I, 422-428; AJ XIX, 335-337, etc. También es interesante reflejar la labor evergeta de soldados o jefecillos de aldea en Siria-Palestina: Lc 7,5; Hch 10,2.

la costumbre del *patronazgo* llevaba consigo la imagen pública, la *personalidad diádica*, que suponía la fama, la opinión que los demás tenían de uno mismo, lo cual, en definitiva, configuraba el propio ser social y también la posición de *honor* o, en su caso, de vergüenza. Para el hombre rico y poderoso políticamente, este lugar en la élite se garantizaba con las subvenciones públicas, con los actos de generosidad, con los gestos de longanimidad propios del hombre noble (*aristós*) homérico.

Este punto puede ser muy importante para entender la noción de beneficencia existente en el mundo grecorromano. Cuando un *evergeta* se planteaba una donación pública, no tenía, en primer lugar, un fin económico, pues su dinero no era una inversión productiva. Tampoco aspiraba, como fin último, a completar una labor *social*, sino como fin secundario, ya que sus contribuciones no pretendían el alivio de los más pobres. En todo caso, intentaba políticamente guardar su propio estatus manteniendo tranquilas, y casi contentas, a las clases más desfavorecidas, como inmediatamente veremos en el caso de Roma, evitando así la subversión de su posición privilegiada.

La verdadera motivación de los benefactores antiguos procedía del afán del alma griega por la inmortalidad, sembrada en la mente colectiva de los hombres que van a recordar, por generaciones, a quien hizo un bien por su ciudad, por su país, por el imperio⁶⁷. Es la ya mencionada *δόξα* o fama, que otorga la excelencia al hombre en vida y la perpetuidad de su memoria después de la muerte. Sólo quien es capaz de elevarse por encima del vulgo decadente, acumulando *honores* de este tipo, podrá prolongar y asegurar, en sí mismo y en su propia familia y descendencia, la opinión perenne del hombre de bien, que había respondido con su propia fortuna a lo que se le pedía según su posición social, asegurando así la misma para aquellos que vendrán después⁶⁸.

El ejemplo romano puede ilustrar perfectamente esta tesis. Hemos mencionado, de pasada, que en época helenística ya había reparto de dinero, trigo o aceite a las ciudades, un acto a mitad de camino entre la beneficencia pública y la oportunidad política. En Roma existía la *annona civica*, es decir, la distribución pública de trigo, establecida antes de Cayo Graco para tiempos de escasez, pero regularizada por él⁶⁹. A ella tenían derecho todos los ciudadanos, incluidos los

67. PLINIO EL JOVEN: *Epistulae* X, 50.

68. He seguido la argumentación de SARTRE: *op. cit.*, 168-175.

69. GUILLÉN: *op. cit.*, II, 114.

patricios, lo que produjo notables abusos que César primero⁷⁰ y luego Augusto intentaron corregir. Este último intentó eliminarla completamente, en un año de escasez, pues, según dice Suetonio⁷¹, dejaba los campos improductivos al tener el vulgo asegurado el sustento. Sin embargo, debió restablecerla poco después al comprobar que era el precio que tenía que pagar si quería mantener la tranquilidad social y la estabilidad del Imperio. La misma política se siguió posteriormente para mantener ocupada y distraída a la masa del pueblo, reflejada en la famosa frase de Juvenal *panes et circenses*⁷².

La propaganda puesta en marcha por el propio Augusto concedía al *princeps* el ser un salvador divino y un benefactor de la humanidad, garante de la civilización y promotor de la *pax romana*⁷³. En su testamento político, las *Res Gestae Divi Augusti*, sustenta su *auctoritas*, la preeminencia y excelencia del príncipe, no sólo en sus victorias sino también en sus evergesías: los múltiples donaciones en dinero al pueblo (n. 15-18); su generosidad en las obras públicas (n. 19-21), o sus fondos para juegos o servicios religiosos (n. 22-23). Esta condición de *patrón*, primero y universal, dentro de la pirámide social, traía como consecuencia una liberalidad adecuada a quien es el señor único del mundo, vértice de su orden cósmico y manifestación de la divinidad.

Tal representación política y religiosa sirvió para convertirse en el modelo más acabado del ideal del hombre noble y de las virtudes que, de inspiración estoica, garantizaban el buen obrar del gobernante y su *auctoritas*:

«... Se colocó un escudo de oro en la Curia Julia, el cual, según atestiguaba la inscripción que había en él, me lo concedía el senado y el pueblo romano por mi valor, clemencia, justicia y piedad (*dare virtutis clementiaeque et iustitiae et pietatis*). A partir de entonces superé a todos en prestigio (*auctoritas*)...»⁷⁴.

70. SUETONIO: *Vita Caesaris* 41,3.

71. SUETONIO: *Vita Augusti* 42,3.

72. JUVENAL: *Satirae* X, 78-81.

73. VELEYO PATÉRCULO: *Historia Romana* II, 89: «No pueden finalmente los hombres desear otra cosa de los dioses; no pueden los dioses otorgar otra cosa a los hombres; no puede la imaginación ofrecer ni la mayor felicidad dar de sí alguna que Augusto, con su vuelta a Roma», citado según LEIPOLDT, J., y GRUNDMANN, W: *El mundo del Nuevo Testamento. II. Textos y documentos*, Madrid 1973, 118, n. 133. *La misma ideología del princeps divino se extiende desde la IV Égloga de Virgilio al Ara Pacis Augusta*.

74. *Res Gestae* 34, citado según LEIPOLDT y GRUNDMANN: *op. cit.*, II, 119, n. 134.

El príncipe, por tanto, debía ser sublime, entre otras virtudes, por su *clementia* y la *iustitia*, valores fundamentales de su relación con los gobernados. Mientras esta última indicaría la conciencia de solidaridad comunitaria, la que se remite al bien ajeno⁷⁵, la clemencia es la serenidad y benignidad del espíritu noble, la moderación en la aplicación de la justicia, la capacidad de superarla de modo que se vea reflejada la generosidad de quien la imparte, es decir, del gobernante⁷⁶.

La filosofía estoica, efectivamente, identifica al hombre excelente con aquel que, siendo bueno, concede gestos de su alma noble a los inferiores⁷⁷. Es la expresión más acabada del evergetismo y de la costumbre del patronazgo. Sin embargo, estos mismos pensamientos rechazaban de plano la *miser cordia*, a la que consideraban un vicio⁷⁸, pues era sinónimo de desfallecer y ser débil ante los males ajenos, rebajando el nivel de la nobleza al de la miseria de los demás, perdiendo así la compostura, el estatus, la posición de excelencia⁷⁹.

Aunque no es la intención de este artículo extenderse sobre cuestiones netamente cristianas, es difícil, en este punto, no hacer una mención de lo que supuso el contraste entre la propaganda de Augusto y la predicación evangélica de un Cristo (un Rey) crucificado, según aparece en Pablo. Ambos representaban el vértice final de la estructura jerárquica de dos sociedades distintas, porque ambos son representados como el *Patrón absoluto* y focal a partir del cual proceden todas las gracias (la *χάρις* paulina y bíblica) y todos los bienes, a sus respectivos pueblos⁸⁰. Los dos son

75. Idea ya sostenida por ARISTÓTELES: *Ética* a Nicómaco V, 1, 1130a, 5-9.

76. El modelo por excelencia es Julio César; CICERÓN: Pro Ligario 35, comentaba que el dictador no olvidaba nada, salvo las ofensas. Para los de su partido, fue esa política de perdón y moderación la que le llevó a la muerte: DIÓN CASIO: *Historia Romana* XLIV, 49, 2.

77. SÉNECA: *De clementia* II, 5, 1; VII, 2.

78. ZENÓN DE CITIO, en LACTANCIO: *Divinae Institutiones* III, 23, cf. SVF I, n. 213; también CRISIPO, en ESTOBEO: II, 7, cf. SVF III, n. 640

79. CICERÓN: *Tusculanae* III, 18, 21: «Así pues, como la misericordia es la turbación producida por las desgracias de otros, así también es la envidia (...). Por tanto, a quien le sucede la misericordia, también la envidia. Pero al sabio no le acontece envidiar, así tampoco sentir compasión», cf. SVF I, n. 434, citado según la versión italiana *Stoici Antichi, Tutti i frammenti. Raccolti da H. von Arnim. Testo greco e latino a fronte. Introduzione, traduzione, note e aparato a cura di R. Radice, Milán 2002, 187.*

80. MENA, E.: La dificultad del Kerigma. Superación de la crisis y comprensión salvífica de un Mesías muerto y resucitado en la fe de los primeros cristianos, en *Facultad de Teología «San Vicente Ferrer»* (ed.): *Transmitir la fe en tiempos de dificultad. Actas del XIII simposio de teología histórica (15-17 noviembre 2006) (Series Valentina, 56), Valencia 2007, 197-202.*

predicados como forjadores del orden cósmico, de la paz universal, de la etapa final de la historia, allí donde retornará el tiempo primero, casi olvidado, la *aetas auri*.

Sin embargo, Cristo, tanto en su propia vida como en su predicación y actitudes, había representado la subversión del patronazgo, o, al menos, la ruptura con la idea de *honor*. No sólo había trastocado su propio orden social, había roto las estructuras sociales y religiosas, la ley, el templo, la fórmula clara del estatus, acercándose a pobres y pecadores. Y a esto sus seguidores le llamaron *evergesía* y a él mismo, *evergetes* (Lc 22,25; Hch 10,38). Además, su muerte ignominiosa había deshonrado cualquier indicio de ser considerado un benefactor: Es un maldito de Dios (Gál 3,13), es escándalo para los de su propia sangre, o es una gran necedad para los demás (1 Cor 1,23). Y, en definitiva, su *auctoritas* se fundamenta no tanto en la nobleza de espíritu como en la entrega sacrificial en el patíbulo de un bandido. La virtud de dicho patrón no puede ser, por tanto, la clemencia, sino el *ἀγάπη* (Rom 5,4,8; 1 Co 13,1s, etc.), la eliminación completa de la excelencia griega a partir de la donación absoluta al otro, cuyo punto referencial es la cruz, su valor y su gesto. Es decir, la misericordia, la misma que despreciaba el estoicismo.

El Cristo *Evergetes*, surgido de este planteamiento, elimina barreras sociales (Gál 3,28) y forma una nueva comunidad no sólo dirigida al único patrón, sino orientada al mismo tiempo a ser cada uno de los discípulos *evergetas* de terceros, bajo el mismo gesto subversor del *ἀγάπη*, la verdadera excelencia es la entrega, la cruz.

3. La beneficencia en el judaísmo helenístico

A lo largo del presente artículo han ido apareciendo, en paralelo a las actitudes grecorromanas, los planteamientos propios del judaísmo sobre la pobreza, el extranjero o los comportamientos diversos de los *evergetas*. Para concluir, es preciso sintetizar el punto de vista bíblico y del judaísmo helenístico sobre el tema de la beneficencia. De este modo, el que intente adentrarse en el mundo paulino y, en general, del cristianismo primitivo podrá contar con una panorámica de su contexto más próximo.

La legislación bíblica, y luego rabínica, es particularmente sensible al cuidado de los más débiles en la escala social, especialmente del pobre, del extranjero, del huérfano y de la viuda (cf. Dt 14,29; 25,12).

La Tora, reflejando el carácter agrícola de la sociedad antigua, manda dejar sin cosechar una esquina del campo⁸¹, ordena no volver a dicha parcela si se han olvidado ciertas gavillas de mies (Dt 24,19-21) y exige el descanso de la tierra en el año séptimo para que coman de ella los pobres (Ex 23,11; cf. Lev 25, 23). Además, es prescriptivo dejar el diezmo de toda la cosecha a la puerta de la casa cada tres años para que el levita y los grupos sociales más necesitados puedan sustentarse⁸². Finalmente, obliga a celebrar las fiestas e invitar a participar de ella a los más humildes (Dt 16,11.14).

Estos preceptos son sólo el corolario ético de un planteamiento de fondo: el israelita, miembro del pueblo de la Alianza, cumple y manifiesta de este modo la justicia de Dios, su *ηθδζ*. Israel nunca debe olvidar que fue esclavo en Egipto, pobre y marginado, pero Dios, de modo gracioso y libre, lo rescató de la opresión y le dio una tierra en donde habitar. La justicia es en Dios el cumplimiento de una promesa hecha a los padres y la fidelidad al compromiso contraído: ser Dios protector permanente del pueblo que se había elegido. Cuando el israelita imita el gesto divino, favoreciendo desinteresadamente al necesitado, reproduce y actualiza el espíritu de la Alianza, realizando la *justicia de Dios* en ese momento.

Notemos la diferencia existente con la idea de beneficencia helenística y romana. Para un griego, los dioses, los héroes o los nobles cumplen la idea de excelencia, de superioridad respecto al resto de los mortales. La concesión al pobre eleva la virtud (*areté, aristós*) del hombre perfecto. Para el judío, la conciencia de ser descendiente de antiguos esclavos no le concede ninguna aristocracia religiosa o social. La paradoja de la religión bíblica está en que la excelencia, la de pertenecer al pueblo *elegido por Dios*, es consecuencia de la fe y el obrar según el comportamiento misericordioso de Dios con el no excelente, con el desgraciado social, con el pobre, el huérfano y la viuda. Ya dijimos en su momento que Dios se comporta como *go'el* o rescatador de sangre de tales grupos (Ex 22,20-25; Dt 10,18).

81. Lev 19,9-10; 23,22; cf. Misná, Peah 1,2 determina que sea una sexagésima parte de dicho campo.

82. Dt 14,28; 26,12. Véase la actualidad de este precepto en el judaísmo helenístico: Tob 1,6-8; JOSEFO: AJ IV, 205.

Pues bien, el judaísmo tardío llamó *ηθδξ* tanto a la acción graciosa de Dios (*δικαιοσύνη*) como a la obra bondadosa y misericordiosa del hombre que realiza la Alianza divina. Esta última los LXX la tradujeron por *ἐλεημοσύνη*, evocando un término griego que designaba compasión y, por derivación, la obra de caridad o beneficencia que podía generar dicha misericordia⁸³. Es lo que ha quedado en español como *limosna*.

El judaísmo helenístico, en época de Pablo, debió participar de esta comprensión de la noción de justicia, que se ve reflejada varias veces en el Nuevo Testamento⁸⁴. Entre los escritos judíos de lengua griega es interesante la abundancia del término en Tobías⁸⁵, donde aparece especialmente subrayado el valor expiatorio y salvífico de la limosna (Tob 4,8-11; especialmente v.10), aunque no es el único⁸⁶. Este carácter cultural, otorgado a las obras de misericordia, proviene probablemente de una reinterpretación de la idea de sacrificio y de expiación, mucho más espiritualista en el judaísmo de la diáspora, donde toda la liturgia del Templo estaba ausente. En su lugar, aparecieron la oración y el ayuno, junto con la limosna, como actos agradables a Dios y, por tanto, expiatorios de los pecados personales⁸⁷. La limosna subraya así su valor de ofrenda ante Dios y se constituye, indirectamente, en vehículo salvífico.

Este modelo de actuación se va a repetir en otros lugares de la diáspora o en Palestina. Josefo, por ejemplo, lo presenta cuando, en su *Contra Apión*⁸⁸, se refiere a las obras de misericordia básicas de todo judío y alude a preceptos que se citan de un modo u otro en Tobías: proporcionar alimentos o calor al

83. ESSER, H.-H.: «Misericordia (*ἐλεος*)», DTNT III, 99-100; STAUDINGER, F.: *ἐλεημοσύνη*, DENT I, 1308. Es un término inusitado en el griego clásico, pues no había nada para expresar el «socorro al necesitado». Con el sentido de limosna o misericordia, por vez primera, aparece en los LXX.

84. Mt 6,2-4; 25,37-39; Lc 11,38-41; 12,33; Hch 3,2s; 9,36.

85. Tob 1,3.16; 4,8-11; 12,8-9; 13,8; 14,2 LXX.

86. Probablemente, el origen del valor meritorio de las obras de beneficencia se encuentre en la exigencia profética de hacer prevalecer la misericordia a los sacrificios culturales: Am 5,22; Os 6,6; Is 1,11-17; 58, 6-12; cf. Pro 21,3. De ahí considerar dichos actos como verdadera justicia y por tanto con valor expiatorio agradable a Dios, sobre todo en textos de los LXX: Pro 11,4; 21,21 (compárese con TM); Sir 3,30; 32,5; Tob 4,8-11; cf. TB Suk 49b; TB Sab 151b.

87. Tob 12,12; Sab 18,21; cf. Hch 10,2.

88. C Ap II, 211.

peregrino (Tob 1,8; 4,16); mostrar el camino, como lo hace el ángel Rafael (Tob 5,4-8; cf. Dt 27,18), o no dejar a nadie sin sepultura (Tob 2,7-8; cf. Dt 21,23).

Por otra parte, son recomendadas las limosnas en los gentiles simpaticizantes de la fe y prácticas judías, prosélitos o los llamados temerosos de Dios. El mismo Josefo refiere el acto caritativo de los conversos Helena e Izates, de la familia real de Adiabene, que palió el hambre de Palestina con la compra de trigo e higos para repartirlos entre la población⁸⁹. Lucas refiere en Hch 10,2 las limosnas y otros actos a favor de los judíos de Cesarea por parte del temeroso de Dios Cornelio. También alude al centurión que en Lc 7,5 ayuda a los judíos a construir una sinagoga. Las inscripciones sobre benefactores, ya judíos, ya gentiles, se multiplican también, reflejando claramente el evergetismo y el patrocinio, también a estos niveles⁹⁰. Algunos incluso acusaron a ciertos judíos de abusar de la limosna en lucimiento propio⁹¹.

Por último, queda abierta la cuestión de si existía, ya en época de Pablo, una institución organizada de beneficencia en el judaísmo, sobre todo en la diáspora. J. Jeremias, tomando datos sólo certificados en época misnaica, consideraba que, a partir de las informaciones aportadas por Lucas (Hch 4,37; 5,2; 6,1-6), que explica la beneficencia a los pobres en la comunidad cristiana, existía ya un sistema organizado análogo en el judaísmo. La Misná menciona primero la *tanhui* o escudilla de los pobres, distribuida diariamente a los pobres de paso, especialmente alimentos; luego habla de la *quappah*, el reparto semanal de alimentos y vestidos a los pobres de la ciudad. Este autor atribuye a la primera el servicio de las mesas, según Hch 6,2, y a la segunda el servicio a las viudas⁹².

El problema está en que no es posible demostrar la existencia de una institución sólo comprobada en época posterior. En todo caso, al hablar de la hos-

89. AJ XX, 49-54.

90. Sirva de ejemplo la inscripción de Ilasio, archisinagogo de Antioquía, que sufraga los gastos de los mosaicos de la sinagoga, como ejemplo de evergetismo judío: CIJ II, 56, núm. 803. También sería interesante aludir al matronazgo de señoras nobles de ciertas ciudades, que tenían gran simpatía por el judaísmo y podían apoyar económicamente a la comunidad: JOSEFO: BJ II, 560; Hch 13,50; 17,4.12.

91. Así concluye LUZ, U.: El evangelio según San Mateo. I. Mt 1-7 (BEB 74), Salamanca 1993, 451-452, y n. 26.

92. JEREMIAS, J.: Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento, Madrid 42000, 181-183.

pitalidad en el judaísmo tuvimos oportunidad de mencionar el escrito llamado *Testamento de Job*, que, a diferencia de la Misná, puede tratarse de un documento contemporáneo al Nuevo Testamento. Basado en el modelo del patriarca, acogedor del extranjero y del pobre⁹³, el escrito se dirige decididamente a la limosna⁹⁴. En algunos textos alude a una posible institución en la que existía un servicio (*diaconía*) para la provisión de las mesas de los pobres y extranjeros (¡treinta mesas!), más otras doce dedicadas al servicio de las viudas⁹⁵. Si estamos o no ante una estructura organizada para la beneficencia, es difícil asegurar, pero tampoco sería imposible, debido a su fecha de composición, su analogía con Hechos y los paralelos con el servicio público del judaísmo misnaico.

En todo caso, el propio Pablo ofrece, con ocasión de la colecta para los pobres de Jerusalén, un ejemplo de la actividad de la beneficencia no sólo en las iglesias cristianas, sino también probablemente en la sinagoga. El espíritu de grupo elegido, la conciencia de la ayuda a los de la propia raza en tierra extraña, la experiencia del gueto dentro de una sociedad que los margina o que se automarginan obligaron desde pronto a desarrollar en cualquier punto de la diáspora ciertos mecanismos de acogida a los peregrinos, a los pobres judíos, a los que pertenecen a la fe de Israel.

Es quizá este exclusivismo lo que provocó el éxito de los cristianos. Estos, imbuidos de una vocación de universalidad, hacían participar de la benevolencia judía, que propugnaba la subversión de los valores elitistas del paganismo, a los gentiles, descubriendo la excelencia en la paradoja de la cruz, y en el *ágape* cristiano la razón de ser de su existencia.

4. Conclusión

Después del repaso realizado y de los análisis de los datos expuestos, quizá sea apropiado sintetizar en pocas palabras el eje fundamental del artículo. El mundo grecorromano realizó, de modo esporádico, actos de beneficencia, pero carecían de valor religioso o altruista. No valoraba al mendigo, ni al segregado social; sus actos tenían más carácter político

93. *Job* 29,12-16; 31,32.

94. Comparar *Job* 31,32 con *TestJob* 9,8.

95. *TestJob* 10,1.3; 10,5-6; 11,1; cf. *Hch* 6,1-2.

o social, subordinados a la conciencia de que con ellos se manifestaba la excelencia homérica, la nobleza y la virtud ante el pueblo (evergetismo y hospitalidad), como modo de manifestar y mantener el estatus para el presente e inmortalidad para el futuro. Eran, por tanto, interesados.

Fue Séneca el que casi convence a las almas más elevadas cuando, en un famoso texto⁹⁶, justifica el altruismo, o, mejor, la filantropía, con la noción de *humanitas*: la naturaleza común a todos los hombres (un *logos universal*) obliga al sabio a tomar conciencia de que pertenecemos a un solo cuerpo, del que somos miembros. Por eso, estamos obligados a amarnos, a salvar al naufrago, a mostrar el camino al extraviado, a compartir el pan con el hambriento. Parece que estamos ante un texto judío o evangélico.

Pero no nos engañemos. Es posible que intente hacer notar cierta sensibilidad por un concepto, más bien abstracto, de lo humano universal, que pida cierto compromiso ético. Pero no olvidemos que el sabio estoico es, en definitiva, un elemento de las élites. ¿Hasta dónde llega la vinculación con el hombre y con lo que él llamaría *humano*? ¿Cuál sería, en la práctica, el trato con los más desfavorecidos? ¿Sería capaz de transgredir el orden social o más bien, con esta postura paternalista, fomentarlo? ¿No parece un planteamiento venido de arriba hacia abajo? ¿No es cierto que el límite de dicha bondad es la misericordia, que era, según los estoicos, un vicio?

El planteamiento bíblico, por el contrario, como se ha visto, es desde su origen transgresor de dicho orden de patronazgo, pues el israelita es un antiguo esclavo, no un sabio ni un *princeps*, y Dios, el único garante de su libertad y de su rescate. Es decir, el único y verdadero patrón. El israelita forja su personalidad ante otros en tanto se revele en él el Dios de la Alianza, el de los esclavos. Por esa razón, se entiende que en la religión bíblica hay un movimiento de abajo hacia arriba, donde el reflejo más profundo del patrón Dios es el más desfavorecido. Para ello, ese patrón *escuchó el clamor de su pueblo en Egipto y conoció...* (Ex 2,24-25)

Así se encontraba abonado el lugar para entender la profundidad del amor cristiano, como lo entendió Pablo: la prueba de que Dios escucha nuestro clamor y que nos ama es que siendo aún pecadores, sin excelencia, *el Mesías murió por nosotros* (Rom 5,8).

96. SÉNECA, *Epistulae Morales ad Lucilium* XV, 95, 51-53.

5. Siglas

- CIL: *Corpus Inscriptionum Latinarum*. Alföldy (ed.)
- DENT: *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Balz y Schneider (eds.)
- DTNT: *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Coenen, Beyreuther y Bietenhard (eds.)
- SVF: *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Arnim (ed.)
- ThWNT: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Kittel y Friedrich (eds.)

GRANDES TESTIGOS DE LA CARIDAD

8. José María Rubio. Testigo de la caridad en el Madrid de los años veinte

Pedro Miguel Lamet, SJ

«Sencillo y profundo al mismo tiempo, de temperamento retraído, serio y hasta tímido, José María Rubio¹, además del sobrenombre de “apóstol de Madrid”, como lo calificó el obispo Loepoldo Eijo Garay², puede atribuirse el de un testigo de la caridad en el Madrid de los años veinte, e identificarse con su famosa máxima: “Hacer lo que Dios quiere y querer lo que Dios hace”».

Andaluz de origen, vio la luz en la villa almeriense de Dalías el 22 de julio de 1864. Era hijo de una familia numerosa (trece hermanos de los que quedaron sólo seis) y vivió una infancia campesina. De él dijo su abuelo: «Yo me moriré, pero el que viva verá que este niño será un hombre importante y que valdrá mucho para Dios». Todavía en la villa almeriense, cuando volvía de la escuela, le gustaba leer vidas de santos y rezar a la Virgen. Aún

1. EGUIA RUIZ, C.: *El Padre José María Rubio (Madrid, 1930)*; LAMET, P. M.: *De Madrid al Cielo: Biografía del Beato José María Rubio, S.I. (Santander, 1985)*, *Como lámpara encendida: José María Rubio (1864-1929), Barcelona, 2003*; RUA DEL REY, T.: *Vida del P. Rubio, S.J., Apóstol de Madrid (Madrid, 1957)*; STAEHLIN, C. M.: *El Padre Rubio, Madrid, 1949, 1974*. Cfr. su art. en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús, Madrid, 2002*.

2. STAEHLIN: op.cit., prólogo a la primera edición, p. 1948.

niño se lo llevó consigo un tío canónigo a Almería, donde estudió un año Humanidades y otro de Filosofía (1876-1879), para trasladarse posteriormente al seminario de Granada, donde otro canónigo, Joaquín Torres Asensio, se convertiría en su autoritario protector; que se lo llevó a Madrid, después de estudiar cuatro años de teología (1879-1886). José María completó un quinto año Teológico en la capital. Celebró con gran devoción su primera misa el 8 de octubre de 1887 en la Colegiata de San Isidro, pero casi en solitario, pues no fue a su pueblo natal para esta ocasión, como hacían todos los misacantanos.

I. Un cura de todos

Destinado como coadjutor a la localidad de Chichón durante nueve meses, el joven sacerdote comienza a tener fama de santo; y más tarde, como párroco de Estremera, cerca de Guadalajara, se caracteriza por una vida de intensa oración y ayuda a los pobres y enfermos, dando cuanto tenía a los demás. Antes de que amaneciera corría el joven sacerdote a la iglesia parroquial para orar y dedicaba largas horas a la catequesis. Débil de carácter y muy generoso, apenas se preocupaba de los asuntos económicos, faceta que solía criticarle su protector. Por ejemplo, se deja convencer por don Joaquín, en contra de su voluntad, para presentarse a oposiciones de canónigo en Madrid, que perdió. Pero Torres consiguió que le nombraran profesor de latín del Seminario de Madrid. Ya entonces confiesa en secreto a sus amigos su íntimo deseo de ser jesuita, que no puede realizar por deferencia a don Joaquín.

Capellán de las religiosas Bernardas en la calle Sacramento (su confesonario se conserva en la iglesia del Sacramento, hoy sede de la Vicaría Castrense, entonces parroquia de la Almudena), comienza a extenderse su fama como excelente confesor y por su austeridad y horas de entrega generosa al trabajo, además de catequizar a niñas pobres, sus obras entre los traperos y «golfillos» de Madrid o sus tandas de ejercicios. No sólo les predicaba o les socorría, sino que, adelantándose a su tiempo, buscaba trabajo a los que estaban en paro. Quienes por entonces le veían celebrar misa comentaban: «Parece como si hablara con alguien». Solía acostarse tarde, tras orar en la capilla, y se levantaba antes de amanecer. A veces don Joaquín, con la servilleta puesta, tenía que ir a arrancarle literalmente del confesonario para que no se quedara sin desayunar. Su protector le convenció también de que se doctorara en Derecho Canónico, grado que obtuvo

en Toledo y que se guardó en el bolsillo sin mostrarlo nunca a nadie, si no era para ejercer su oficio de notario en la Vicaría de Madrid.

Ya en estos años era ampliamente conocido en la Villa y Corte, pues durante el estreno de la escandalosa *Electra* de Galdós, a raíz del caso de la señorita Adelaida Ubao³, que despertó las furias anticlericales cuando el público gritó contra el padre Cermeño, incluyó en los insultos al «jesuita Rubio», cuando aún no había ingresado en la Compañía de Jesús. Peregrino a Tierra Santa en 1904, le impresionó sobre todo el Santo Sepulcro y Belén. De esta última visita cuenta: «Me postré en tierra, adoré con profunda reverencia aquel santísimo lugar, pegué mi frente al suelo, besé la estrella, oré unos momentos y mi alma y mi corazón quedaron satisfechos. Yo no tengo palabras para explicar lo que allí se siente».

2. Jesuita por voluntad de Dios

Muerto don Joaquín, a los cuarenta y dos años, se siente libre para realizar su sueño de ingresar en el noviciado de Granada en 1908: «Mi deseo, como sabéis —escribe a su familia—, es santificarme dónde y cómo el Señor disponga, y eso queréis también nuestra madre y vosotros. Por mi parte, estoy dispuesto a lo que Él quiera de mí y nada más. Si me quiere en Madrid, bien; y si me quiere a vuestro lado, muy bien; y si me quisiera de otro modo de vida más perfecto y más seguro, pues muy bien». En otras cartas insiste en esta su obsesión espiritual de cumplir en su vida la voluntad de Dios: «Lo mejor, lo más provechoso, lo más consolador será lo que Dios quiera, y a la hora de la muerte el mayor consuelo vuestro y mío será el pensamiento de haber cumplido la voluntad santísima de Dios». Concluido el noviciado, repasó un año la teología y tuvo una experiencia pastoral en Sevilla (coincidiendo en la residencia con otro jesuita admirable, el misionero Francisco de Paula Tarín). Y tras la tercera probación (1910-1911) en Manresa (Barcelona), cuando los superiores le dicen que su lugar de trabajo apostólico será Madrid, pide por favor que le manden a un sitio donde nadie

3. Adelaida ingresó a la vida religiosa sin permiso de sus padres antes de los 25 años. Esta joven, que vivía a unos pasos de la casa de don José María Rubio, fue obligada a salir por vía judicial por petición de su padre, al no ser mayor de edad. El caso fue aireado por la prensa anticlerical. Pasados unos años, Adelaida Ubao ejercería su libertad, volviendo a ingresar en el convento.

le conozca. Llegado a la capital, su madre acababa de morir: «Me he abrazado con la santísima voluntad de Dios, que así lo ha querido», repite.

3. Magnetismo sobrenatural

Su extraordinaria actividad apostólica desde la residencia jesuítica de la calle de la Flor le hizo enseguida ser buscado y admirado por todo el mundo, a pesar de su sencillez, su aire un poco retraído y de carecer de las cualidades humanas de sus brillantes compañeros, los padres Coloma⁴ y Fita, y el elocuente predicador padre Alfonso Torres, que no acertaba a explicarse el éxito de Rubio. Revestido de sobrepelliz y con el bonete sobre su cabeza ligeramente ladeada, despedía una luz especial, un aura invisible, un magnetismo sobrenatural. Humanamente hablando, su elocuencia era un desastre, pero sus sermones cautivaban a la gente. Y es que vivía cuanto predicaba. Su secreto era la oración continua. El hermano sacristán le sorprendía en la capilla con frecuencia a las cuatro de la mañana. Sus actividades se multiplican: Guardia de Honor, Apotolado de la Oración, Marías de los Sagrarios, escuela, misiones, confesonario, consultas, monasterios, predicación, publicaciones y mil correrías. Dado el carácter piadoso de algunas de estas actividades podría pensarse que José María era un hombre de sacristía. Pero no fue así. Su lugar preferido de apostolado serán siempre las calles y suburbios de Madrid, sus predilectos los más pobres y sus métodos contar también con la eficacia humana. Por ejemplo, atribuía un importante papel a la buena prensa.

Mientras, seguía atendiendo a algunos pueblos pequeños de la provincia de Madrid con sus provechosas misiones. Incorporado definitivamente a la Compañía con sus últimos votos el 2 de febrero de 1917, no obtuvo el grado de «profeso de cuatro votos», el «estado mayor» de los jesuitas, que se suele tradicionalmente conceder a los que destacan intelectual o espiritualmente, sino el de «coadjutor espiritual». No hizo valer que era doctor en Derecho Canónico, ni habló nunca de esta humillación, debida a que no había hecho el examen *ad gradum*, que exigía la orden para pertenecer al grupo selecto de los profesos de cuatro votos.

4. Jesuita preceptor a la sazón del joven Alfonso XIII, que se haría dirigir también por el famoso novelista padre Luis Coloma. La gente, aleccionada por los sectores anticlericales, gritaba: «¡Muera Rubio!, ¡Muera Cermeño!».

Acosado por una temporada de escrúpulos —hasta rezar el breviario se le convirtió en una tortura—, fue tomado a broma por fundar los Discípulos de San Juan e incluso sometido a un registro policial, acusado de crear un nuevo instituto religioso. El caso es que los superiores le prohibieron este ministerio. «No busco más que cumplir la santísima voluntad de Dios», repetía. También le quitaron de director de las Marías de los Sagrarios y de director de un boletín del Sagrado Corazón. «Debo ser tonto. No me cuesta obedecer», añadía. «Con que yo lleve a Dios a los demás —pensaba—, ya Dios tendrá misericordia de mí».

4. Fama de santo

El 30 de mayo de 1919 tuvo una gran satisfacción: asistir a la Consagración al Corazón de Jesús en el Cerro de los Ángeles, pues había contribuido no sólo a su construcción, sino incluso a la celebración del acto mismo, a través de una amiga religiosa salesa, familiar de una de las damas de Alfonso XIII, que convenció al Rey.

La fama del padre Rubio se extendió como una mancha de aceite. Hasta tres horas había de hacer cola el pueblo de Madrid para confesarse con él, que acudía desde muchos kilómetros de distancia. Hacía esperar a las marquesas, si estaba atendiendo a una mujer pobre. Gozaba de dones místicos, de los que nunca habló con nadie, e incluso de capacidades sobrenaturales o insólitas, como bilocación, telepatía, profecía y videncia, de las que abundan curiosos testimonios. A veces pronosticaba el futuro, estaba a la vez, según aseguran algunos testigos, en el confesonario y visitando a un enfermo, o escuchaba una llamada de socorro a distancia⁵ y hasta el aviso de una madre fallecida para ir a atender a su hijo incrédulo.

Teresa, «la costurera», es informada desde el púlpito por el jesuita de que su padre, que era increyente, se estaba muriendo en aquellos instantes

5. Francisco Baselga, que le llevaba alguna vez en su auto para aprovechar el tiempo («oratorio ambulante» llamaba al coche el padre Rubio), le oía de pronto decir: «Manolita me está llamando». Y el conductor se veía obligado a dar la vuelta y llevar al jesuita a casa de esta mujer. Manolita era una enferma muy grave, aquejada de fortísimos dolores, que vivía su sufrimiento desde una dimensión mística y una profunda entrega a Jesucristo. Rubio le obsequió con una inspirada «Hora Santa» escrita de su puño y letra. Un día, sin que se diera cuenta, cambió su rosario por el de la enferma, objeto que llevaría consigo hasta la muerte.

tras recibir todos los sacramentos, un hecho que ya le había profetizado Rubio. Lourdes, la pequeña hija enferma de Filomena Lafitte, recibe la visita y la curación del padre Rubio mientras este escucha a su madre en confesión. Una dama le comunica al jesuita que su hijo está muriéndose. Cuando llega a la casa, se encuentra con un señor que toca el piano. Rubio identifica a aquella señora que le había avisado en la calles con una foto que hay en la habitación. Era la madre muerta del inquilino. El hombre, antes reticente, se decide al instante a arreglar sus asuntos con Dios. Aquella madrugada fue encontrado muerto en la cama.

Se hizo famoso el suceso de un día de carnaval en que, llamado a auxiliar con los últimos sacramentos a un enfermo, un grupo de juerguistas le habían preparado una trampa en una casa de citas. Uno de ellos pretendía en una cama hacer el papel de moribundo para burla y regocijo de los demás y dar ocasión de fotografiar con magnesio al incauto sacerdote. Al entrar José María en el prostíbulo con la intención de atender al enfermo, descubrió que este estaba realmente muerto. El pánico y la impresión fueron tales que dos testigos se hicieron religiosos poco después, uno de ellos era el famoso radiofonista padre Venancio Marcos.

5. Amigo de los más pobres

Sin embargo, su principal labor la ejerció en los suburbios más pobres de Madrid, particularmente en La Ventilla, donde los movimientos revolucionarios encendían ya a la clase obrera. En aquellos años dramáticos de la Historia de España, mientras los políticos fracasaban y perdían prestigio, los militares, tras diversas alternativas, iban alcanzando más y más influjo. En el futuro inmediato el país pasaría por tremendas vicisitudes: nuevos desastres en Marruecos, gobiernos inestables e ineficaces, pistolero barcelonés, huelgas y motines, malestar general y atonía económica, que desembocará en el golpe de Primo de Rivera. El traje político de los españoles se había quedado pequeño y pasado de moda. Iba a nacer un mundo nuevo tras grandes y largos dolores de parto para nuestro país.

Pero de inmediato se prepara una huelga general revolucionaria. Con cascos de botella y una sencilla composición química de clorato potásico, ácido pírlico y azufre, los obreros son aleccionados a fabricarse una simple y eficaz bomba casera. Son los ecos de la Semana Trágica de Barcelona.

España había conseguido a duras penas la neutralidad en la Primera Guerra Mundial. El 20 de agosto de 1914 moría San Pío X y ocupaba la sede de Pedro el cardenal Giacomo Della Chiesa, que en tiempos había sido auditor de la Nunciatura de Madrid, con el nombre de Benedicto XV. Los primeros predicadores protestantes reparten bíblicas y crean escuelas en España.

El padre Rubio realiza su propia revolución: mejorar la vida y la educación en el extrarradio de Madrid. Se rodea de maestros y predica, en medio del barro y las chabolas de La Ventilla, Entrevías y otros barrios, el mensaje del Evangelio. Algunos de sus colaboradores, que sólo habían contribuido a la educación y el desarrollo de España, serán brutalmente asesinados durante la fratricida guerra civil.

Fundó escuelas, predicó la palabra de Dios y fue formador de cristianos comprometidos insertados entre los pobres, que llegarían a morir mártires años después⁶. Fue consejero también de Luz Casanova, fundadora de las Apostólicas de Jesús, empeñadas como él en la solidaridad y evangelización de los más marginados y cuyo proceso de canonización ha sido también incoado. Se hizo famoso, además, el caso de unas niñas cuya desaparición el pueblo, dado el ambiente anticlerical reinante, pretendió atribuir «a los curas». Como el padre Rubio las había preparado para el bautismo fue llamado a declarar. La sencillez y compostura con que dijo: «¿Cómo han interrumpido ustedes mis ejercicios?», desarmó al tribunal, que no siguió interrogándolo.

Pero la salud de José María no había sido nunca buena. Ya de joven esputaba sangre, pero él seguía durmiendo sólo cinco horas y trabajando sin concederse un respiro. Aunque nunca habló de ello, como hemos dicho, no cabe duda de que poseía dones místicos. Lo prueba que defendiera con tanto ahínco al dominico Juan González Arintero, que sostenía la tesis de que es lícito a un cristiano desear la mística. Un día en que, finalmente, se encontraron ambos sacerdotes, Arintero se arrodilló ante Rubio y le pidió su bendición. Por su parte, el jesuita se arrodilló a su vez y le rogó que le permitiera besarle los pies. Esta estampa, que parece arrancada de un viejo

6. Sus maestros Juan y Demetrio, que le ayudaron a crear escuelas en La Ventilla, morirían mártires durante la guerra de 1936. Hoy dos calles recuerdan en ese barrio madrileño estos hechos: calle del P. Rubio y calle de los Mártires de La Ventilla. Entre ambas se halla la primera casita donde empezó todo. Con el tiempo surgirían parroquias y escuelas profesionales en aquel entorno entonces suburbial evangelizado por la palabra y el ejemplo del padre Rubio.

libro de vidas de santos, fue el prólogo de una comunicación epistolar entre ambos religiosos.

Su testamento espiritual fue una charla a las «Marías», en la que les exhortó a realizar una «liga secreta» de personas que buscaran la perfección en medio del mundo, con lo que se adelantaba a su tiempo y a los institutos y movimientos laicales. «Es posible en este destierro comunicarse con el Dios infinito... Yo sé que quien esto no lo creyere no lo verá por experiencia, porque es muy amigo de que no pongan tasa a sus obras». «La verdadera unión se puede muy bien alcanzar con el favor de Nuestro Señor, si nosotros nos esforzamos en procurarla. Con no tener voluntad, sino atada con lo que fuere la voluntad de Dios», añadía. «Contemplad la humanidad santa de Jesucristo y, mediante ella, subid a la divinidad. Meditad las virtudes de Jesucristo y desead practicarlas; y no sólo esto, sino trabajad para conseguirlas. Habréis vaciado primero el corazón y después os habréis llenado de Dios, y Dios obrará en vosotros maravillas». Recomienda además vivir en presencia de Dios continuamente, lo que llamaba vivir «como lámpara encendida».

6. Ahora me voy

Como lámpara encendida vivió toda su vida José María especialmente entregado a un apostolado anónimo de la caridad no sólo en los suburbios y en los más olvidados y miserables entonces pueblos de Madrid, sino allí donde encontrara cualquier otra persona aquejada de pobreza material o espiritual, sin acepción de personas.

Presintió su propia muerte y llegó a despedirse de sus amigos. En la enfermería de los jesuitas, en Aranjuez, tras haber roto en pedazos sus apuntes espirituales por humildad —posiblemente referían sus experiencias místicas—, y después de decir: «si el Señor quiere llevarme ahora, estoy preparado», «abandono, abandono» y «ahora me voy», falleció sentado en una butaca y con los ojos puestos en el cielo el jueves 2 de mayo de 1929.

En todo Madrid se repetía: «¡Ha muerto un santo!». Miles de personas asistieron a su entierro en Aranjuez y ulterior traslado al templo del Sagrado Corazón y San Francisco de Borja, en el claustro donde reposan actualmente sus restos sin que nunca hayan dejado de ser visitados por el pueblo de Madrid, que lo tiene como eficaz intercesor de muchos favores. Treinta y tres testigos oculares dieron testimonio de su heroísmo. Dos curaciones

que datan de 1944 y 1953 fueron oficialmente calificadas de milagros. La de cáncer de María Dolores Torres, de treinta y siete años y natural de Dalías, y la curación instantánea de la niña de Aranjuez María Victoria Guzmán, que se encontraba en coma.

Fue beatificado por Juan Pablo II el 6 de octubre de 1985, quien lo canonizó en Madrid el 6 de mayo de 2003. Para ello, beneficiario del milagro reconocido como tal en el proceso fue un jesuita, el padre José Luis Gómez-Muntán, aquejado de cáncer de pulmón. Tras ser operado el 11 de diciembre de 1987 e intentar disecar el tumor para su extirpación, el cirujano abrió una gran cavidad y consideró el tumor «irreseccable e incurable por métodos quirúrgicos».

Pero, sin duda, lo que define la vida de un hombre es su muerte. La del padre Rubio fue una muerte consciente, que él mismo profetiza, hasta despedirse de sus amigos, en manos de la voluntad de Dios, como vivió toda su vida, reclinando conscientemente su cabeza como Jesús en la cruz y dejando un mensaje de sencillez y esperanza. Este padre Rubio muerto, agotado como auténtico «hombre para los demás» y transparente, convertido en luz, completa su mejor retrato, que es en definitiva el de un místico de la caridad que deja que el fuego de Dios asuma su identidad hasta llegar a vivir y morir «como lámpara encendida».

7. Las fechas de su vida

- 1864 22 de julio. Nace en Dalías (Almería). Mayor de trece hijos del matrimonio de Francisco Rubio y Mercedes Peralta. Infancia campesina. Es un niño estudioso al que le gusta rezar. Su abuelo profetiza que «será grande para Dios».
- 1875 Ingresa a los once años en el Seminario de Almería por sugerencia de un tío canónigo. Tiene dolores de cabeza. Famoso por su buen humor y contar historias. Ya entonces se define «jesuita de afición».
- 1879 Estudios en Granada. Le apadrina y protege el canónigo y luego vicario de Madrid don Joaquín Torres Asensio, del que dependerá, durante 27 años, hasta la muerte de este.
- 1886 Se traslada a Madrid, donde termina sus estudios en el seminario diocesano.

- 1887 El 24 de septiembre se ordena sacerdote. 12 de octubre, día del Pilar; primera misa en el altar de la catedral de San Isidro y en el altar en que San Luis Gonzaga sintió la vocación a la Compañía de Jesús. Nombrado coadjutor de la parroquia de Chinchón (Madrid). Se entrega a los más pobres y necesitados.
- 1889 Destinado al pueblo de Estremera (Madrid) como párroco. Repartía su comida, cuidaba a los niños, nunca tenía dinero. Su protector le obliga a presentarse a una oposición a Canonjía.
- 1890 Profesor de Metafísica y Perfeccionamiento del Latín en el Seminario de Madrid. Primeros contactos con jesuitas. Vómitos de Sangre. Don Joaquín se lo lleva a descansar.
- 1893 Capellán de las religiosas Bernardas en iglesia del Sacramento, entonces parroquia de la Almudena. Comienza a trabajar en los suburbios y con los traperos y «golfos». Su confesonario e intuición comienzan a hacerse famosos. Notario y encargado del registro de la Vicaría.
- 1897 Doctor en Derecho Canónico.
- 1904 Peregrina a Tierra Santa en un viaje que vive con emoción mística. Fallece su padre.
- 1906 Fallece su protector, D. Joaquín Torres Asensio. De su herencia sólo se queda con el breviario y una imagen de la Virgen. 12 de octubre. Finalmente liberado, entra en el noviciado de la Compañía de Jesús en Granada. Tiene 42 años.
- 1909 Residencia de la Compañía de Jesús en Sevilla. Allí conoce a los virtuosos jesuitas Francisco de Paula Tarín y Tiburcio Arnaiz.
- 1910 Tercera Probación en Manresa. Fallece su madre.
- 1911 Destinado a la Casa Profesa de Madrid (calle de La Flor baja), donde pasará el resto de su vida. Confesor lúcido. En la cola algunos llegan a «vender el puesto». Apóstol infatigable de Madrid. Crece su fama de santidad y portentos.
- 1917 2 de febrero. Hace sus últimos votos en el Colegio de Areneros.
- 1919 Alfonso XIII consagra España del Sagrado Corazón en el Cerro de los Ángeles con intervención del P. Rubio.
- 1929 30 de abril. Es trasladado enfermo al noviciado de Aranjuez. 2 de mayo, víspera de un Primer Viernes. Fallece plácidamente sentado

en una modesta butaca de pino a la seis y media de la tarde, con la cabeza apoyada en su mano después de decir: «Ahora me prepararé y luego me voy» «¿A dónde?», le preguntan. «Allá», responde señalando hacia arriba. Había cumplido la máxima de su vida: «Hacer lo que Dios quiere, querer lo que Dios hace».

- 1985 El 6 de octubre es beatificado en Roma por Juan Pablo II.
- 2003 Canonizado en Madrid por Juan Pablo II el 4 de mayo. Sus restos siguen siendo venerados en el claustro del templo del Sagrado Corazón y San Francisco de Borja de Madrid.

Últimos títulos publicados

	EUROS
N.º 83 Problemas nuevos del trabajo (Julio-septiembre 1997).....	9,00
N.º 84 Cáritas en la vida de la Iglesia (Memoria-presencia-profecía). (Actas de las XII Jornadas de Teología) (Octubre-diciembre 1997)	9,00
N.º 85 Preparando el Tercer Milenio. El Espíritu, alma de la pastoral de la Caridad (Enero-marzo 1998).....	9,50
N.º 86 La acción socio-caritativa y el laicado (Abril-junio 1998)	9,50
N.º 87 La enseñanza y la formación en la Doctrina Social de la Iglesia (Seminario de expertos y docentes en la Doctrina Social de la Iglesia (Julio-septiembre 1998).....	9,50
N.º 88 Universalización de los Derechos Humanos. Exigencias desde la caridad (Octubre-diciembre 1998).....	9,50
N.º 89 Preparando el Tercer Milenio: El Padre, fundamento de la Pastoral de la Caridad (Enero-marzo 1999).....	9,60
N.º 90 Hijos de un mismo Padre. Cáritas: Compromiso de Fraternidad en la Comunidad Cristiana (Abril-junio 1999).....	9,60
N.º 91-92 La deuda internacional, responsabilidad de todos. (IX Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia) (Julio-diciembre 1999)	12,00
N.º 93 Comentarios al Documento «Reflexión sobre la identidad de Cáritas» (Enero-marzo 2000).....	9,80
N.º 94 La Trinidad (Abril-junio 2000)	9,91
N.º 95 Cuestiones actuales de Teología de la Caridad (Julio-septiembre 2000).....	9,91
N.º 96 La economía mundial. Desafíos y contribuciones éticas (Octubre-diciembre 2000).....	9,91
N.º 97-98 Por una pastoral de justicia y libertad. VI Congreso Nacional de Pastoral Penitenciaria (Enero-junio 2001).....	13,22
N.º 99 La Acción Caritativa y Social de la Iglesia. Del dicho al hecho (Julio-septiembre 2001).....	10,16
N.º 100 Teología de la caridad: cien números de CORINTIOS XIII (Octubre-diciembre 2001)	10,16
N.º 101 Retos y caminos de actuación ante la problemática social de la España actual. XI Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia (Enero-marzo 2002).....	10,46
N.º 102 Inmigrantes: Vivencias, reflexión y experiencias. XIII Jornadas sobre Teología de la Caridad (Abril-junio 2002)	10,46
N.º 103-104 Migraciones, pluralismo social e interculturalidad. Retos para la Doctrina Social de la Iglesia (Julio-diciembre 2002)	10,46

N.º 105	Coordinación de la acción caritativa y social de la Iglesia. Encuentro Nacional de delegados episcopales y responsables de la acción caritativa y social en la diócesis (Enero-marzo 2003)	10,82
N.º 106	Una nueva imaginación de la caridad (Abril-junio 2003)	10,82
N.º 107-108	Desarrollo de los pueblos y caridad (Julio-diciembre 2003)	14,40
N.º 109	Modelo de vida: consumo, consumismo y caridad (Enero-marzo 2004)	10,82
N.º 110	Cultura de la solidaridad y caridad política (Abril-junio 2004)...	10,82
N.º 111	La Iglesia en Europa desde la Exhortación Apostólica de Juan Pablo II (Julio-septiembre 2004)	10,82
N.º 112-113	¿Hacia dónde va el Estado de Bienestar? Debate sobre el bien común y sus mediaciones. XIII Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia (Octubre 2004-marzo 2005)	10,82
N.º 114-115	Mediación-reconciliación «por una pastoral de justicia penitenciaria» (Abril-septiembre 2005).....	10,82
N.º 116	«La presencia de la Iglesia en una sociedad plural». XIV Curso de formación de Doctrina Social de la Iglesia (Octubre-diciembre 2005)	10,82
N.º 117-118	De Camino hacia «Deus caritas est» (Enero-junio 2006).....	11,50
N.º 119	El compartir fraterno (Julio-septiembre 2006)	11,50
N.º 120	«El amor como propuesta cristiana a la sociedad de hoy». Reflexiones a partir de la Encíclica Deus caritas est. XV Curso de formación de Doctrina Social de la Iglesia (Octubre-diciembre 2006)	11,50
N.º 121	Testigos de la dignidad del pobre en un nuevo mundo (Enero-marzo 2007).....	11,50
N.º 122	La actual situación democrática en España. Su base moral (Abril-junio 2007)	11,50
N.º 123	La caridad crece por el amor (Julio-septiembre 2007).....	11,50
N.º 124	Ecumenismo unidad en la caridad (Octubre 2007)	11,50
N.º 125	Esperanza y Salvación. Lectura de la encíclica <i>Spe Salvi</i> (Enero-marzo 2008)	11,50
N.º 126	El desarrollo de los pueblos (Abril-junio 2008)	11,50
N.º 127-128	V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (Julio-diciembre 2008)	16,00
N.º 129	San Pablo, testigo de la caridad (Enero-marzo 2009)	12,50

