

IGLESIA E IGLESIAS EN LAS CARTAS PAULINAS

por Jorge SÁNCHEZ BOSCH

1. A lo largo de toda la historia, pero de modo acusadísimo durante los últimos veinte años, la Iglesia ha vivido una constante dialéctica entre su unidad y su pluralidad. El Pontificado de Juan XXIII y el Concilio Vaticano II nos hicieron despertar del gran sueño de unidad total (casi uniformidad) en que habíamos estado sumidos durante largos años.

Descubrimos, en primer lugar, que las innumerables comunidades cristianas que estaban separadas de la Sede de Roma eran también Iglesia; que, por tanto, la unidad de la Iglesia era una tarea a realizar más que un dato del que se partía. Y, en el mismo seno de la Iglesia católica-romana, empezamos a descubrir diferencias que nunca habíamos sospechado: diferencias entre el Papa y su propia Curia romana, entre distintas iglesias nacionales, entre Obispos progresistas y tradicionalistas, entre una concepción de la Iglesia centrada en las comunidades de base y otra concepción centrada en las estructuras jerárquicas.

Quien vea en la marcha de la Iglesia y en los textos de los Concilios manifestaciones del Cristo presente en la Iglesia, no podrá menos que seguir con interés todo ese proceso y asimilar todo lo que tiene de enriquecedor, como algo que nos hace buscar toda la unidad que Cristo ha querido, respetando las diversidades que Cristo ha respetado.

En todas las fases de ese proceso, el contacto con la Palabra de Dios, contenida en los Libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, tiene que jugar un papel decisivo. La aportación «profesional» de los exegetas no puede sustituir la obra del Espíritu en la Iglesia pero

puede alimentar la reflexión de los fieles, ayudando a formular y valorar las respuestas que apunta la Escritura a los problemas que nos presenta la Iglesia de nuestros días.

2. Una serie de aproximaciones exegéticas al tema de la unidad y la diversidad de la Iglesia ha partido del estudio de los distintos conceptos de Iglesia presupuestos o mantenidos por los diversos autores del Nuevo Testamento. En algunos casos, ese estudio ha dado resultados bastante descorazonadores¹.

En el presente intentaremos una aproximación de un género distinto: concentraremos la mirada en los escritos que empiezan con la palabra «Paulos» (es decir: las epístolas paulinas tradicionales, excluyendo la Carta a los Hebreos), los cuales mantienen un cierto lenguaje común, aun dentro de sus indudables diversidades². Y en esos escritos no buscaremos tanto el *concepto* que tienen de Iglesia como la *realidad eclesial* que presuponen³. Las consideraciones de tipo lingüístico y la reconstrucción histórica de unos hechos nos darán un marco indispensable para comprender mejor los textos más teológicos de Pablo y nos permitirán incluso reconstruir, más allá de las aportaciones personales de Pablo, una vivencia más generalizada de lo que era la Iglesia de los primeros decenios.

El eje de nuestro estudio lo formará la consideración lingüística de la palabra *ekklesia* con especial referencia al ámbito (doméstico, local o universal) presupuesto por cada uno de los usos del término⁴. Como tela de fondo de la indudable teologización del térmi-

1. El célebre artículo de E. KÄSEMANN, *Einheit und Vielfalt in der ntllichen. Lehre von der Kirche en Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 1965, pp. 262-267. Según él, «die Spannungen zwischen judenchristlicher und hellenistischer Gemeinde, zwischen Paulus und den korinthischen Enthusiasten, zwischen Johannes und dem Frühkatholizismus sind nicht geringer als die unsrigen» (p. 266).

2. Es comúnmente admitida la autenticidad paulina de Rom, 1 y 2Cor, Gal, Flp, 1Tes y Flm. Varios autores, a los que no nos sumamos, ponen en duda la autenticidad de Ef, Col y 2Tes. Bastantes más, y con ellos coincidimos, ponen en duda las Cartas Pastorales: 1 y 2Tim y Tit. Sin énfasis excesivo, el presente estudio tendrá a la vista las coincidencias y divergencias entre dichos tres bloques de Cartas.

3. En la línea del método sociológico, se tratará de evitar la confusión «between Paul's theological thinking and historical facts in the social life of his Churches, resulting in the methodological fallacy of confusing phenomena with interpretations of phenomena» (B. HOLMBERG, *Sociological versus Theological Analysis of the Question Concerning a Pauline Church Order*, en la obra en colaboración preparada por S. PEDERSEN, *Die Paulinische Literatur und Theologie*, Arhus-Göttingen 1980, pp. 187-200; citada p. 196).

4. Como trabajos especialmente centrados en el sentido del término, señalamos: P. BATTIFOL, *L'Église naissante. L'idée d'Église*, en *RB* 5 (1896) 360-380; K. BERGER, *Volksversammlung und Gemeinde Gottes. Zu den Anfängen der christlichen Verwen-*

no, consideraremos, aparte otros textos del Nuevo Testamento, su uso en la Biblia de los Setenta⁵, leída con la simplicidad con que Pablo y los primitivos cristianos pudieron leerla. Aprovecharemos también la aportación de otros escritos más próximos a Pablo por su fecha de composición⁶. Pero está claro que ninguno gozó para los cristianos de la autoridad de que gozó la Biblia —como demuestra la multitud de citas y alusiones a ella.

Después de una primera visión de carácter global expondremos el tema de forma escalonada, empezando por los núcleos eclesiales menores y terminando por las implicaciones concretas del uso universal de la palabra *Ekklesia*.

3. Una primera observación de los cincuenta y nueve textos en que aparece la palabra ἐκκλησία en Pablo nos obliga a dar un especial relieve a la iglesia local, la que reúne a todos los cristianos de una misma ciudad: dos tercios de los textos (según nuestros cálculos —cf. § 19—, 41) se refieren a ella. El otro tercio se reparte

dung von 'Ekklesia', en *ZTK* 73 (1976) 167-207; E. F. BISHOP, 'Church' in the New Testament, en *PalExQuart* 85 (1953) 66-68; J. Y. CAMPBELL, *The Origin and Meaning of the Christian Use of the Word 'Ekklesia'*, en *JThSt* 49 (1948) 130-142; J. M. CASCIARO, *El concepto de 'ekklesia' en el Antiguo Testamento*, en *EstBi* 25 (1966) 317-348 y 26 (1967) 5-38; L. CERFAUX, *La Théologie de l'Église suivant Saint Paul*, París 1965, esp. pp. 85-100 y 163-177; E. von DOBSCHÜTZ, *Die Kirche im Urchristentum*, en *ZNTW* 28 (1929) 107-118; J. HAINZ, *Ekklesia*, Regensburg 1972, esp. pp. 229-255; en algún sentido, K. HOLL, *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde*, en *Das Paulusbild der neuen deutschen Forschung*, Darmstadt 1969, pp. 144-178; W. KÖSTER, *Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus*, Münster 1928, esp. pp. 1-8; W. G. KÜMMEL, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus*, Göttingen 1968; M. LEGIDO, *La Iglesia del Señor*, Salamanca 1978, esp. pp. 21-26; H. MERKLEIN, *Die Ekklesia Gottes. Der Kirchenbegriff bei Paulus und in Jerusalem*, en *BZ* 23 (1979) 48-70; L. MURPHY, 'Ekklesia' and the Septuagint, en *AmEcR* 139 (1958) 381-390; *Use of 'Ekklesia' in the New Testament*, *ib.* 140 (1959) 250-259, 325-332; L. ROST, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament*, Stuttgart 1938; K. L. SCHMIDT, *Die Kirche des Urchristentums*, en Fs. A. Deissmann (Tübingen 1927), pp. 258-319; esp. pp. 258-290; *Ekklesia*, en *ThWbNT* III 502-539; W. SCHRAGE, 'Ekklesia' und 'Synagoge', en *ZTK* 60 (1963) 178-202; J. STEPIEN, *L'Église et les églises dans la doctrine de St. Paul*, en *Studia Evangelica* V, Berlín 1968, pp. 129-140; P. TENA, *La palabra 'Ekklesia'. Estudio histórico-teológico*, Barcelona 1958.

5. Hay acuerdo casi total en la clasificación de los textos de los LXX, que esbozamos en las páginas siguientes: tanto el art. del *ThWbNT* III 530-532, el de BERGER, *Volksversammlung* 171-177, y el de MURPHY, 'Ekklesia', como las obras de KÖSTER, *Die Idee der Kirche* 2s, ROST, *Die Vorstufen* 107-138, y TENA, *La palabra 'Ekklesia'* 15-77. El trasfondo hebreo del término es estudiado por ROST, *Die Vorstufen* 4-91, y en CASCIARO, *El concepto de 'ekklesia'*.

6. En § 15 resumimos la aportación de la literatura intertestamentaria en lengua griega, a la que dedica varias páginas (171-177) el art. cit. de BERGER. Por su parte, ROST, *Die Vorstufen* 95-107, 138-147, concentra su atención en la literatura rabínica de la época.

de modo desigual entre textos que se refieren a la Iglesia universal (14, según intentaremos mostrar en un próximo artículo) y textos que se refieren a la «iglesia» doméstica, o grupo eclesial que coexiste con otros grupos dentro de la misma ciudad (los restantes cuatro textos)⁷.

El peso específico de la iglesia local queda reafirmado por el hecho que veinte de los cuarenta y un textos que se refieren a ella estén en plural. Es decir: que la connotación «ciudad» en el sentido mayoritario de la palabra «iglesia» es suficientemente fuerte como para que no pueda decirse: «la iglesia de Judea» o «la iglesia de Macedonia» con la misma naturalidad que se dice: «la iglesia de Jerusalén» o «la iglesia de Tesalónica», sino que hay que decir: «las iglesias de Judea» o «las iglesias de Macedonia». Por otra parte, nunca se habla en plural de las iglesias domésticas (nunca se dice, por ejemplo: «las iglesias de Corinto» o «... de Roma»), sencillamente porque el concepto de iglesia local prevalece siempre sobre el de iglesia doméstica.

4. En contra de lo que nos haría suponer la etimología de la palabra (ἐκκαλέω significa «convocar») y su uso normal en el Antiguo Testamento, entendemos que en Pablo ἐκκλησία no denota normalmente la «asamblea reunida» sino el «conjunto de los fieles», sólo potencialmente reunido en el caso de la iglesia local y la iglesia doméstica, irremisiblemente disperso (aparte su unión espiritual) en el caso de la Iglesia universal. Sólo en nueve textos de la Primera a los Corintios⁸, referidos todos a la iglesia local, el componente «comunidad reunida» forma parte del sentido del término. En uno de ellos (1Cor 14,34), la palabra *ekklesia* se encuentra en plural, no en el sentido de: «las distintas iglesias locales que se reúnen», sino de: «las distintas reuniones de la iglesia local». Con ello se subraya la fuerza del componente «reunida» en aquellos nueve textos.

5. La coherencia del sentido que se da a *ekklesia*, cuando se aplica a la iglesia local y cuando se aplica a la iglesia universal, está asegurada por el determinativo «de Dios» (ἐκκλησία θεοῦ) que se aplica casi proporcionalmente a ambas: seis veces a la iglesia local,

7. Concretamente: Rom 16,5; 1Cor 16,19; Col 4,15 y Flm 2.

8. Concretamente: 1Cor 11,18; 14,4.5.12.19.23.28.34.35, citados *infra*, § 19, d.

cuatro veces a la Iglesia universal⁹. Razón de más para que pueda hablarse de una *teología* de la iglesia local junto a la teología de la Iglesia universal. En cambio, el carácter sagrado de la iglesia doméstica deberá deducirse de modo más indirecto.

Esa determinación «de Dios» hace también obligatoria la confrontación de nuestros textos con el uso del término en los Setenta¹⁰. Allí encontramos sólo una vez la fórmula «Iglesia de Dios» (ἐκκλησία Θεοῦ, Neh 13,1), pero siete veces la fórmula «Iglesia del Señor» (ἐκκλησία κυρίου, Dt 23,1.2.3.8; 1Cr 28,8; 29,20; Mq 2,5), más una vez «tu Iglesia», referido a un «Señor» precedente (Lam 1,10, coll. v. 9). También una vez «Iglesia del Altísimo» (ἐκκλησία ὑψίστου, Sir 24,2) y otra vez: «Iglesia del pueblo de Dios» (ἐκκλησία τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ, Jdt 20,2).

También en Pablo la idea de Iglesia está lo suficientemente unida a la de «Pueblo de Dios» como para que quede confirmada su dependencia, o la de las tradiciones que le precedieron, respecto de los textos bíblicos. De todos modos, las diferencias entre los dos bloques de textos son aparentemente mayores que sus coincidencias: a) como apuntábamos, Pablo usa exclusivamente la determinación «de Dios», mientras que los Setenta prefieren la determinación «del Señor»; b) aparte ciertos usos cuasi-profanos de la palabra (en Sir, Prov y Ez)¹¹, sólo el libro de Judit presenta, con cierta carga teológica, un posible precedente de la iglesia local (6,16.21; 7,29; cf. esp. 14,6: ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ λαοῦ); en los demás textos (según mis cálculos, 78)¹², *ekklesia* implica la totalidad, real o virtual, del

9. Referido a la iglesia local: 1Cor 1,1; 11,22; 2Cor 1,1; 1Tes 2,14; de modo equivalente: 1Tes 1,1 y 2Tes 1,1 (ἐκκλησία ἐν θεῷ πατρὶ). Referido —según confirmaremos en un próximo artículo— a la Iglesia universal: 1Cor 10,32; 15,9; Gal 1,13; Flp 3,6 y, en cierto sentido, 1Tim 3,5.

10. De entre los autores citados en n. 4, sólo CAMPBELL y SCHRAGE (a los que aludimos en n. 32) desvinculan el uso neotestamentario de *ekklesia* del uso de los LXX.

11. Ez 32,3.23; Prov 5,14; Sir 15,5; 21,17; 23,24; 26,5; 30,27 (33,18); 34(31),11; 38,33. Incluiríamos también 1Re 19,20, sobre la *ekklesia* (reunión) de los profetas y Sal 25,5 sobre la *ekklesia* de los malos.

12. Dt 4,10; 9,10; 18,16; 23,2.3.4.9; 31,30; Jos 9,2 (8,35); Jue 20,2; 21,5.8; 1Re 17,47; 3Re 8,14.22.55.65; 12,3; 1Cr 13,2.4; 28,2.8; 29,1.10.20 (*bis*); 2Cr 1,3.5; 6,3 (*bis*); 7,18; 10,3; 20,5.14; 23,3; 28,14; 29,23.28.31.32; 30,2.4.13.17.23.24.25; 2Esd 2,64; 10,1.8.12.14; Neh 5,7.13; 7,66; 8,2.17; 13,1; Job 30,28; Sal 21,22.25; 25,12; 34,18; 39,9; 67,26; 88,5; 106,32; 149,1; Sir 24,2; 39,10; 44,15; 50,13.20; Mq 2,5; Jl 2,5(16); Lam 1,10. Aparte las referencias a Dios, o al pueblo de Dios, ya apuntadas, la referencia a Israel es explícita en Dt 31,30; 3Re 8,14.22.55.65; 12,3; 1Cr 13,2; 2Cr 1,3 coll. v. 2; 6,3; 7,8; 10,3; 30,2 coll. v. 1; 2Esd 10,1 coll. v. 5; Sal 149,1 coll. v. 2; Sir 50,13.20. Por otra parte, en algunos textos de 2Cr (20,5; 23,3; 30,25) aparece Judá que, según la teología del Libro, representa la parte sana del pueblo de Dios.

pueblo de Israel, mientras que en Pablo, como dijimos, dos tercios de los textos se refieren a la iglesia local; c) consecuentemente, la abundancia del uso en plural, que aparecía en Pablo (20 textos), no aparece en los Setenta: sólo dos textos de Salmos (26 [25 LXX], 12 y 68 [67LXX], 26) hablan de ἐκκλησίαι, pero en sentido de: distintas reuniones de la misma Asamblea; d) también a diferencia de Pablo, *ekklesia* en los Setenta suele significar la comunidad reunida, mientras que en Pablo suele significar la comunidad como tal: los Setenta dejarían de connotar la reunión actual sólo en Dt 23,2-9 y otros seis textos (entre 78)¹³, mientras que Pablo, como dijimos, da sentido actual a sólo nueve textos (entre 59).

Todo ello nos dará pie a formular una cierta hipótesis sobre la formación del concepto de iglesia local, como una importante creación teológica de la Iglesia primitiva, que configura la eclesiología cristiana como algo esencialmente distinto de la eclesiología del Antiguo Testamento. Pero, antes de formular dicha hipótesis, debemos recoger una serie de datos en torno a una ulterior subdivisión de la Iglesia: la llamada «iglesia» doméstica.

I. LA «IGLESIA» DOMÉSTICA

6. La «iglesia» doméstica, recordemos, es destinataria de una de las cartas de Pablo: la carta a Filemón. Además de ese «amigo y colaborador nuestro» (v. 1), la carta va dirigida a «Apia, la hermana» (v. 2) —probablemente, la esposa de Filemón—, «a Arquipo, nuestro compañero de armas» (*ib.*) —probablemente un hijo de ambos, al

13. 2Esd 2,64; 10,8; 17,66; 23,1 y Miq 2,5; Lam 1,10. No falta, de todos modos, en esos textos la referencia a la capacidad de reunirse en asamblea santa. - MERKLEIN, *Die Ekklesia Gottes* 60s, ve en la fórmula: πάντα ἐκκλησία Ἰσραήλ (Dt 31,30; 2Re 8,14.22.55; 12,3 [A]; 2Cr 6,3.12.13; 10,3; Sir 50,13; 1Mac 4,59; cf. Jos 9,2; Sir 50,20) el paso entre el sentido «acto» (asamblea) y el sentido «grupo» (reunible): «als semantisches Basismaterial noch deutlich 'Versammlung' erkennbar, πᾶς stellt jedoch sicher, dass *ekklesia* nicht primär als Akt (des Versammelns), sondern als Konkretum (versammelte Gemeinde) zu verstehen ist» (p. 60). Esa tendencia culminaría en Dt 23, «wo jeweils nationale oder religiöse Gruppierungen genannt werden, die von dieser 'Ekklesia' ausgeschlossen sind, bzw. zu ihr Zugang haben» (p. 61). Y es precisamente esa la línea privilegiada por Filón y la Misná: «die Frage nach dem *qahal Yhwh*, nach der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ. Wer gehört dazu? Unter Berufung auf Dt 23 wird diese Frage zu lösen versucht» (ROST, *Die Vorstufen* 151). Cf. también, BERGER, *Volksversammlung* 187-198: «Auf dem Wege zur Gruppenbezeichnung».

que fue confiado un «ministerio» (Col 4,17)— y «a la iglesia que se reúne en su casa» (*ib.*)¹⁴.

Esa «iglesia» no es la única que se reúne en la ciudad de Colosas: también en casa de Nimfa se reúne otro grupo eclesial (Col 4,15)¹⁵. Dada la simultaneidad de las Cartas a los Colosenses y a Filemón, me parece excluido que se trate simplemente de casas distintas en las que se reúne la misma asamblea local.

De modo parecido, en Roma (o, según una opinión conocida, en Efeso), junto a la «iglesia que se reúne en casa» de Prisca y Aquila (Rom 16,3-5)¹⁶ se encuentran otros grupos eclesiales: a) el grupo de Aristóbulo y el grupo de Narciso (literalmente, «los de los de» —*τοὺς ἐκ τῶν*: vv. 10s)¹⁷; b) los «hermanos» que se reúnen «con Asíncrito, Flegón, Hermes, Pátrobas y Herma» (v. 14); c) los «santos» que se reúnen «con Filólogo y Julia, Nerea y su hermana y Olimpia» (v. 15). También es posible que estén relacionados con

14. La «iglesia doméstica», como subdivisión oficialmente reconocida de la iglesia local, no encuentra excesivas resonancias en la exégesis profesional. Entre otras cosas porque (probablemente a la luz de textos como Hch 2,46; 5,42; 20,20) la misma iglesia local es imaginada en términos de máxima «familiaridad». Así, prácticamente, LOHMEYER y ERNST (*in Philem* 2) confunden los dos planos, mientras que FRIEDRICH (*in id.*) no va más allá de la simple reunión familiar. R. BANKS, *Paul's idea of Community*, Exeter 1980, p. 42, considera taxativamente «unlikely that a meeting of the 'whole church' could have exceeded forty to forty-five people». En n. 55 damos un cálculo algo más generoso sobre el tamaño de los distintos grupos.

15. ERNST (*in h. l.*) reconoce aquí la existencia de una «Hausgemeinde» y ve en ello un «interessanter Einblick in die Formen des frühen Gemeindelebens». LOHMEYER (*in id.*) ve en ello una excepción: «Sein 'Haus' lag vielleicht abseits von den anderen Brüdern». La lectura *αὐτῆς*, que conduce al femenino *Nimfa* es *lectio difficilior* respecto de *αὐτοῦ*, que conduce al masculino *Nimfas*. Según vemos a continuación, en la iglesia doméstica las mujeres «trabajaban» como los hombres.

16. Si, como SCHMIDT *in h. l.*, entendemos que la iglesia doméstica consta «aus den Hausgenossen und den Freunden des Hauses», será difícil imaginar que Aquila y Prisca trasladaron sus relaciones familiares de Efeso (según 1Cor 16,19) a Roma. Pero existe otra solución: entender (con LAGRANGE, LIETZMANN, BARRETT, CRANFIELD, SCHLIER y WILCKENS *in h. l.*) que Rom 16 está realmente dirigido a los romanos y deducir, en consecuencia, que la «casa» de Aquila y Prisca es una auténtica institución eclesial.

17. No es imposible que se trate de grupos estrictamente familiares (como suponen LAGRANGE y ROBERTSON-PLUMMER *in h. l.*), pero la expresión algo forzada (*τοὺς ἐκ τῶν*... en vez de *τοὺς Ἀριστοβόλου, τοὺς Ναρκίσσου*) habla en contra de esa dependencia directa. En vv. 14 y 15, por la acumulación de nombres y porque se les llama «santos» y «hermanos», se deduce con más claridad que se trata de comunidades eclesiales (Cf. LEENHARDT *ad v. 14*: «les saints qui sont avec eux seraient l'Église qui se réunissent chez eux»; sim. ROBERTSON-PLUMMER *ad v. 14*, LIETZMANN *ad vv. 14s*).- BANKS, *Paul's idea* 39, combina los dos sentidos: «The groups of people addressed, belonging as they did to households and guilds and living and working in close proximity with one another, probably worshipped together as they had opportunity».

grupos distintos: *d*) María, la que mucho «trabajó» por vosotros (v. 6), Trifena y Trifosa, que «trabajaron» en el Señor (v. 12), Persis, que «trabajó» mucho en el Señor (*ib.*), teniendo en cuenta que κοπιῶ (trabajar, fatigarse)¹⁸ es una especie de sigla del trabajo apostólico; *e*) Andrónico y Junias, paisanos y compañeros de cárcel, «notables ante los apóstoles que lo fueron antes que yo» (v. 7)¹⁹, y también, *f*) Urbano, «colaborador nuestro en Cristo» (v. 9), por mencionar sólo aquellos a quienes se atribuye un trabajo apostólico.

La existencia de esos grupos eclesiales queda confirmada por el v. 23, donde se saluda a Gayo, «que me hospedó a mí y a toda la Iglesia (sc. local: ὅλης τῆς ἐκκλησίας; cf. 1Cor 14,23). Señal de que en otras casas se reúnen grupos menores²⁰.

7. Para tener una idea algo concreta de la vida y la significación de esos grupos eclesiales —o «iglesias domésticas»— tenemos que recurrir a una fuente que apenas los menciona: la Carta primera a los Corintios²¹.

Aparte los saludos de Aquila y Prisca, junto con «la iglesia que se reúne en su casa» (1Cor 16,19), la Carta habla —en 16,15— de «la casa de Estéfanos, primicia de la Acaya (bautizada por Pablo, según 1,16), que se ha entregado al servicio de los santos». El texto añade —v. 17— que conviene «someterse» (ὑποτάσσηθε) a los que son como ellos, así como a todo aquel que «colabora» y «trabaja». Según veremos (§§ 25s), todos esos «colaboradores» apenas pueden considerarse responsables de la iglesia local en su conjunto; entendemos, por tanto, que fundamentalmente «trabajan» en la iglesia doméstica. De hecho, los términos «colaborador» y «trabajar» se han ido repitiendo en los textos que hemos examinado hasta ahora (συνεργός en Flm 1 y Rom 16,3.9; κοπιῶ en Rom 16,6.12).

En todos esos contextos aparecen varias mujeres: Prisca (Rom 16,3 y 1Cor 16,19), Apia (Flm 2), Nimfa (Col 4,15), las que «traba-

18. Aparte los textos citados (Rom 16,6.12), κοπιῶ en el corpus paulino se utiliza exclusivamente para designar el trabajo ministerial de Pablo (1Cor 4,12; 15,10; Gal 4,11; Flp 2,16; Col 1,2-9; 1Tim 4,10) o el de sus colaboradores (1Tes 5,12; 1Cor 16,16; 1Tim 5,17; 2Tim 2,6). Cf. HAUCK, Κόπος, κοπιῶ, en *ThWbNT* III 828s.

19. En un próximo artículo discutiremos los problemas planteados por el texto. 20. Así lo entiende, por lo menos, G. THEISSEN, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen 1979, p. 228: «... woraus man indirekt erschliessen kann, dass es anderswo Häuser gab, in denen nur ein Teil der Gemeinde zusammen kam».

21. Especialmente sobre el tema, dentro de un planteamiento sociológico: A. SCHREIBER, *Die Gemeinde in Korinth*, Münster 1977, pp. 130-134.

jaron» en el Señor, según Rom 16,6.12, y, supuestamente, la mujer de Estéfanos, puesto que tanto en 1Cor 1,16 como en 16,19 se habla de la «casa» de Estéfanos. Ese papel activo de la mujer nos remite también, hablando históricamente, al ámbito de la iglesia doméstica, puesto que en las ἐκκλησίαι propiamente dichas (según veremos²², las asambleas de la iglesia local) las mujeres deben callar (1Cor 14,34), en cambio hay otros ambientes en los que la mujer pronuncia profecías y oraciones, si bien con la cabeza cubierta (1Cor 11,5). Ese ambiente, repetimos, es el de la «iglesia» doméstica.

8. Función específica de las «iglesias» domésticas debió de ser todo lo que se refiere a la catequesis y a la pastoral individual y familiar. En ellas debían resonar con especial propiedad las palabras de Pablo a los Gálatas (6,6): «que aquel que es catequizado compartita toda clase de bienes con aquel que le catequiza». En ese ambiente deberían moverse aquellos que, según 1Tes 5,12, «trabajan (κοπιῶντες) entre vosotros y tienen cuidado de vosotros (προϊστάμενοι) en el Señor y os exhortan»²³.

La función de esos colaboradores, idénticos a los de 1Cor 16,16, aparece en lugar no muy prominente en las listas de carismas (ὁ προϊστάμενος en sexto lugar en la lista de Rom 12,6-8; las κυβερνήσεις en séptimo lugar en la de 1Cor 12,28), pero Pablo habla con énfasis extraordinario del respeto («reconoced» —οἴδατε— en 1Cor 16,15; «reconocer» —εἰδέναι— en 1Tes 5,12; «consideradlos de modo extraordinario y con amor, por el trabajo que realizan», v. 13) y de la obediencia («someteos a ellos», 1Cor 16,16) que se les debe. Pablo mostrará personalmente el respeto que le merece esa función, dejando a grandes amigos suyos —como Aquila y Prisca, la casa de Estéfanos y Filemón (cf. también el término ἀγαπητός en Rom 16,5.8.9)— al frente de aquel trabajo. Al fin y al cabo, en el seno de esas iglesias domésticas se realiza algo que él considera esencial en su propia misión: el ser «padre» y «madre» de los fieles (cf. 1Tes 2,7s.11s; 1Cor 4,14s; Gal 4,19; Flm 10), el hacerse presente, con zozobra maternal, en cada una de las incidencias de la vida de los cristianos (2Cor 11,28s).

En ese sentido podemos suponer que los casos de «distancia»

22. *Infra*, §§ 21s, esp. n. 51.

23. Cf. J. SÁNCHEZ BOSCH, *Le charisme des Pasteurs dans le Corpus paulinien*, en *Paul de Tarse, Apôtre du notre temps*, Roma 1979, pp. 363-397; esp. 374-382.

entre cristianos, que nos denuncia 1Cor, se producirían fuera del ámbito de la «iglesia» doméstica. Así, las mesas separadas de 11,18ss, el que uno tenga hambre y otro se emborrache (v. 21), resulta sencillamente inconcebible en un grupo reducido de creyentes y orantes²⁴; igualmente, el que uno lleve a otro a los tribunales (6,1) e incluso el que un incestuoso asista a esas reuniones más íntimas sin que nadie trate de su caso (5,1s). Todo ello es posible, en cambio, en la asamblea de la iglesia local, en la que muchos cristianos apenas se conocen y donde, por otra parte, tienen cabida incluso los no cristianos (1Cor 14,23ss).

La «iglesia» doméstica, por otra parte, favorecería la creación de aquellos «cismas» que Pablo reprueba por tres veces en la misma carta (1,10; 11,18; 12,25)²⁵. La pequeña comunidad aglutinaría y contribuiría a crear puntos de vista distintos en la interpretación del cristianismo. Los amigos de Pablo formarían gente que, ante cualquier discusión en común, se pondrían de parte del fundador de la comunidad. Los judíos y algunos ex-prosélitos tenderían a decir: «Yo soy de Pedro». Otros grupos verían en la predicación de Apolo un cristianismo más atractivo para los gentiles que el del mismo Pablo.

Pablo había confiado a las «iglesias» domésticas una parte importante de la misión cristiana en cuanto tal (el oficio del buen pastor): no podía estar en contra de ellas. Y es inevitable que la mera existencia de los grupos comportara una diversificación de tendencias, a menos que se les quiera condenar a una uniformidad artificial.

De todos modos para Pablo es cuestión de vida o muerte el que se mantenga la unidad en medio de la diversidad: que nadie considere su pertenencia al grupo como expresión completa de su cristianismo, como si alguien distinto hubiera muerto por ellos o hubieran sido bautizados en nombre de alguien distinto (1,13) o hubieran recibido «espíritus» distintos, dispuestos a luchar entre sí (14,32s). Si los

24. Refiriéndose a nuestro contexto, escribe THEISSEN, *Studien* 293: «Paulus redet nicht nur von einzelnen Christen, er spricht von οἰκίσματα und αἰρέσεις und das klingt so, als setze er nicht ein Nebeneinander von Individualisten, sondern Gruppenbildungen voraus».

25. Sobre el tema de los cismas en Corinto, puede verse J. DUPONT, *Réflexions de saint Paul a l'adresse d'une Eglise divisée, en Paolo a una Chiesa divisa*, Roma 1980, pp. 219-231, junto con la bibliografía allí citada.- Desde un punto de vista sociológico, cf. SCHREIBER, *Die Gemeinde* 154-160 y THEISSEN, *Studien* 226-229.

distintos grupos mantienen una unidad profunda, las reuniones de la Asamblea serán para bien y no para mal (11,17); cada parte reconocerá su complementariedad respecto de las otras, de modo que no haya divisiones (12,24s).

9. En el capítulo siguiente (*infra*, §§ 21s) confirmaremos con algunos datos que la reunión eucarística (11,17ss) y las reuniones carismáticas del c. 14 son asambleas de toda la iglesia local. Pero nos queda la pregunta de si también la «iglesia» doméstica tiene una cierta consistencia litúrgica. A la luz de 1Cor 11,2-16, la respuesta es afirmativa. Según v. 5, allí se da la profecía y la προσευχή —oración pública— en presencia de los hombres (v. 5) y de los ángeles (v. 10). Sea cual fuere el sentido que se da a esa última presencia, el caso es que hace crecer enormemente la tensión cultural en esas reuniones de la pequeña comunidad.

La insistencia de Pablo en enumerar a los que él había bautizado para que nadie dijera que había sido bautizado en su nombre (1,14s), plantea la cuestión de si el bautismo fue administrado en el seno de la comunidad doméstica —de modo que unos dijeran: «Yo soy de Pablo, porque me bautizó... Estéfanos», y otros: «Yo soy de Pedro, porque me bautizó... Matatías». Entiendo que, aparte la teología, que une espontáneamente los dos sacramentos de la iniciación cristiana, incluso la realización material del bautismo por inmersión lo coloca por encima del nivel de la comunidad doméstica (¿Qué iban a decir los vecinos?). Podía ocurrir, de todos modos, que en una reunión de la iglesia local, el acto del bautismo quedara confiado a personas que habían contribuido a la preparación del neófito —de donde se podía derivar la «cismatización» que Pablo combate.

10. Generalizando al máximo la cuestión de cuál es el peso específico de la «iglesia» doméstica frente a la iglesia local o a la iglesia universal, podemos aportar las siguientes consideraciones de carácter lingüístico o estilístico.

a) La iglesia «doméstica» es llamada sólo cuatro veces *ekklesia* en un total de cincuenta y nueve usos del término. En otros casos se la designa por medio de preposiciones y artículos (τοὺς ἐκ τῶν..., Rom 16,10s; τοὺς σὺν αὐτοῖς, vv. 14s), como quien no dispone de un sustantivo adecuado. En otros, si valen nuestras composiciones de lugar, se habla de hechos íntimamente relacionados con la existencia de los grupos (p. ej., los σχίσματα de 1,10; 11,18; 12,25 y la ἀκαταστασία de 14,33), sin mencionarlos explícitamente.

b) También puede tener algún significado el hecho que la «iglesia» doméstica nunca es *ekklesia* a secas, sino ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία, en vez de un posible: ἡ ἐκκλησία ἡ κατ' οἶκον, de modo que, ni por un instante, la «iglesia» doméstica sea iglesia a secas²⁶. Consecuentemente, las distintas iglesias domésticas (supongamos: de Corinto) no forman nunca un plural, sino un singular: la iglesia de Corinto²⁷.

c) También es digno de notar que las distintas comunidades domésticas no reciben nunca el nombre de «iglesia de Dios». Podría incluso sospecharse que el nombre *ekklesia* tiene ahí el sentido profano de «asamblea», «reunión»²⁸. De todos modos, si vale nuestra adscripción de 1Cor 11,2-16 al ambiente de la «iglesia» doméstica, deberemos decir que, por la profecía y la oración pública (προσευχή), por la presencia de los ángeles y el velo de las mujeres, la «iglesia» doméstica debe considerarse como una realización menor, pero real, de la iglesia que celebra la Eucaristía.

d) Como ámbito en el que se llega a lo íntimo de las personas, la iglesia doméstica es el medio en el que se puede vivir una íntima comunidad de fe y amor; en ella se asimila la Palabra y se profundiza en ella por los dones de la sabiduría (σοφία) y el conocimiento (γνώσις). Por eso mismo las iglesias domésticas pueden tener carácter de *haireseis* (agrupaciones, escuelas) lícitas y convenientes. Con toda su virtualidad de acercamiento creativo al mensaje y de respeto a las peculiaridades de cada grupo, pero también con un gran peligro de fomentar las divisiones (σχίσματα) y caer en lo que, en escritos posteriores, se llama herejía.

11. Por todas partes, pues, la «iglesia» doméstica aparece como una realidad eminentemente incompleta: como un conjunto orgánico

26. Sólo R. SOHM, *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, Leipzig-Berlin 1912, p. 32, da pleno valor eclesial a la iglesia doméstica, por más que trascendiendo el uso lingüístico de Pablo: «Die Christenheit eines Hauses ist geadesogut Kirche Gottes wie die Christenheit der ganzen Stadt... Darum gibt es auch an den einzelnen Orten viele Ekklesien (ἐκκλησία κατ' οἶκον), nicht bloss eine *ekklesia*».

27. «Les divers *collegia* de chrétiens d'une même ville ne sont point indépendants, il existe entre eux une cohésion de fait... toutes ces églises domestiques ne forment qu'une *église locale*» (BATTIFOL, *L'Église* 376).

28. No es fácil que lo tenga, puesto que el grupo religioso tiene multitud de nombres en griego profano (θίασος, ἔρανος, κοινόν, σύνοδος, σύλλογος), mientras que *ekklesia* significa la Asamblea representativa de la ciudad: «Gerade im profanen, weltlichen Ausdruck, der ja *ekklesia* von Haus aus ist, lag der grösste Anspruch gegenüber der Welt» (SCHMIDT, *Die Kirche* 266).

con grandes capacidades de desarrollo, pero que sólo puede vivir integrándose en un cuerpo mayor.

II. LA IGLESIA LOCAL

12. Hablamos de iglesia local, no por la mera existencia de cristianos en localidades distintas, sino por el hecho que la comunidad de una ciudad pueda referirse a la de otra ciudad como a «otra iglesia».

En ese sentido podemos afirmar que la gran masa de los textos del Antiguo Testamento, según los leemos en los Setenta, no dan pie a la idea de una iglesia local: *ekklesia* es todo el pueblo —todo Israel o todo Judá— reunido real o virtualmente, sobre todo en los grandes momentos de su historia: el Sinaí, la Dedicación del Templo, las distintas renovaciones de la Alianza²⁹.

Por eso, el plural «iglesias de Dios», aplicado a distintas comunidades, es una creación cristiana, que consideramos esencial para la eclesiología del Nuevo Testamento³⁰. Debemos empezar, pues, preguntando por el origen de esa «pluralificación» del término *ekklesia*.

13. Desde hace bastantes decenios, la exégesis de los Hechos de los Apóstoles ha visto en la formación del grupo de Esteban (Hch 6,1ss), que desemboca en la creación de la comunidad de Antioquía (11,19-26)³¹, el origen de la primera división de la Iglesia. Pero ese proceso, que continúa con la aparición del fenómeno Pablo, no nos lleva a la idea de que cada ciudad cuente con una «iglesia» distinta de las demás ciudades, sino más bien a la idea de ciertas «unidades

29. Exposición reposada del tema (coincidente con lo apuntado en § 5), en la obra de TENA, *La palabra 'Ekklesia'* 19-52. En pocas palabras, MURPHY, '*Ekklesia*' 389: «The Septuagint reflects a religious note... There is moreover a note of universality: the whole nation, called by God, set apart from others; hence a note of exclusiveness as well».

30. La existencia del fenómeno lingüístico llamado «iglesia local» no es puesto en duda por ninguno de los autores consultados.

31. Véase el capítulo «Stephanus der Vorgänger des Paulus» en F. Ch. BAUR, *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, Stuttgart 1845, pp. 41-59. Sim., M. FRIEDLÄNDER, *Synagoge und Kirche in ihren Anfängen*, Berlin 1908, pp. 185-194; A. HARNACK, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, Leipzig 1910, pp. 22-24; W. SCHMITHALS, *Paulus und Jakobus*, Göttingen 1963, pp. 9-29; J. WEISS, *Das Urchristentum*, Göttingen 1914, pp. 119-130; C. WEIZSÄCKER, *Das apostolische Zeitalter der urchristlichen Kirche*, Tübingen-Leipzig, 1902, pp. 50-59.

intermedias» entre la Iglesia universal y la iglesia local, de las que hablamos en el capítulo siguiente.

14. Podríamos intentar la explicación de ese fenómeno como una especie de «calco» de lo que ocurre con el término συναγωγή³², que, en los Setenta, tiene una semántica muy parecida a la del término *ekklesia*: también se habla de συναγωγή Ἰσραήλ y de συναγωγή κυρίου y también se usa el término casi exclusivamente en singular³³. En cambio, en el Nuevo Testamento, sin ir más lejos, lo encontramos como veinticuatro veces en plural³⁴. De todos modos, es difícil hablar de calco, sencillamente porque συναγωγή es el local más que la comunidad (como con el tiempo, la palabra «iglesia»). Consiguientemente, no hay la dialéctica entre sinagoga local y sinagoga universal, que encontramos en Pablo, ni nos consta que —en esa época posterior— se llame συναγωγή κυρίου o συναγωγή θεοῦ a ninguna de las comunidades locales³⁵.

15. Algún acercamiento a esa evolución semántica nos lo da la literatura intertestamentaria en lengua griega, en la cual son tan vivos el sentido de «asamblea concreta» (reforzado por el significado del término griego) como la referencia a la totalidad del pueblo (subrayada por los textos del Antiguo Testamento).

La aportación más significativa nos la da *Filón de Alejandría*

32. Para algunos autores, *ekklesia* es sustitutivo de συναγωγή, sin más complicaciones teológicas. Así, CAMPBELL, *The Origin* 138. También SCHRAGE 'Ekklesia' 202: «Die... Entscheidung... war in vorzüglicher Weise geeignet, sowohl das nomistische als auch das vereinsmässige Missverständnis der Kirche zu vermeiden».

33. Sobre todo en Ex, Lev y Num, donde no aparece la palabra *ekklesia*. Así, leemos: συναγωγή Κυρίου en Ex 38,22(2); Num 16,3; 20,4; 27,17; 31,16; Jos 22,16-17; —Κυρίω en Num 15,14; —Ἰσραήλ en Lev 4,13; 22,18; 24,16; Num 1,2; 16,9; Jos 22,20,30; 3Re 8,5; 12,21; 2Cr 5,6; —νίων Ἰσραήλ en Ex 12,3.6.19.47; 16,1.2.6.9.10; 17,1; 35,1.4.20; Lev 16,5.17; 19,2; Num 8,9.20; 13,27; 14,5.7; 15,25.33; 19,9; 25,6; 26,2; Jos 18,1; πάσα συναγωγή Ἰσραήλ en Sal 61(62),8; equivalente a υἱοὶ Ἰσραήλ en Num 20,1.22.- En cambio, en Dt y Sir 24,23 se dice que la Ley es herencia «para las sinagogas» (συναγωγαῖς en plural) de Jacob.

34. En Mt 4,23; 6,2.5; 9,35; 10,17; 23,6.34; Mc 1,29; 12,39; Lc 4,15.44; 11,43; 12,11; 13,10; 20,46; 21,12; Hch 9,2.20; 13,5; 15,21; 22,19; 24,12; 26,11. Especialmente interesante, Hch 9,2.20, donde se habla de las *sinagogas* de Damasco, mientras que *ekklesia* se mantiene siempre en singular, cuando va unida al nombre de una ciudad. Curiosamente, la única vez que Filón usa el término συναγωγή se refiere explícitamente al local de culto: «... lugares sagrados, que se llaman Sinagogas» (*Prob lib* 81).

35. A la luz del judaísmo intertestamentario, ROST, *Die Vorstufen*, demuestra cómo *qahal-ekklesia* representa el ideal del Pueblo de Dios, que ya no se da en la realidad, mientras que 'edá- συναγωγή representa la realidad del judaísmo contemporáneo. (Cf. p. 103: «Der *qahal* ist etwas Fremdes, nicht übersetzbares, mit keiner zeitgenössischen Einrichtung vergleichbares».) En esa época, pues, resulta especialmente difícil el trasvase de la línea συναγωγή a la línea *ekklesia*.

quien, de una parte, entiende *ekklesia* preferentemente a la luz de Dt 23³⁶, con lo cual la hace equivalente a «pueblo de Dios» y, al mismo tiempo, entiende *ekklesia* como la reunión concreta de la Comunidad (como sinónimo de σύλλογος, reunión)³⁷. Aun así, Filón mantiene el singular cuando habla de *ekklesia* en sentido no profano. Sólo en *Spec Leg* I 325 usa «reuniones distintas de una misma comunidad».

Tampoco nos costará encontrar en Filón paralelismos entre la gran Asamblea (*ekklesia*) del Sinaí³⁸ y las reuniones concretas de la comunidad: todo son momentos en que el hombre oye la palabra de Dios, trascendiendo el sonido físico de la palabra. Sin embargo, para entendernos, hay más tendencia a confundir todos los Sinaís en uno sólo (a decir que el conjunto de reuniones forman una sola Asamblea) que a ver un Sinaí distinto, o un pueblo de Dios distinto, en cada ciudad.

De modo parecido, en *Flavio Josefo* es tan viva la correlación entre *ekklesia* y una reunión concreta, como su correlación con la totalidad del pueblo de Israel³⁹, por más que, dada la tendencia del autor a expresarse en lenguaje profano, el primer componente priva claramente sobre el segundo.

En el resto de la *literatura apócrifa* (o pseudoepigráfica) en lengua griega, la palabra *ekklesia* juega un papel extremadamente modesto⁴⁰,

36. La referencia es explícita en *Leg Alleg* III 8.81; *Post Cain* 177; *Immut* 111; *Ebr* 213; *Conf ling* 144; *Migr Abr* 69; *Mut nom* 204; *Somn* 184; *Spec leg* I 325.344; *Virt* 108. A este propósito, escribe BERGER, *Volksversammlung* 190: «Typisch ist das Fehlen der πίστις bei denen die nicht zur Ekklesia gehören... Der entscheidende Schritt ist damit getan, dass nach Philo (*Virt* 108) das Hineinrufen des Proselyten in die Ekklesia sein Überwechseln in das πολίτευμα τοῦ Ἰσραήλ anzeigt».

37. Cinco de los textos citados en la n. ant. (*Leg Alleg* III 81; *Post Cain* 177; *Immut* 111; *Somn* II 184; *Spec Leg* I 325) contienen el paralelismo σύλλογος-*ekklesia*. Además, en *Spec leg* I 344, σύλλογος sustituye a *ekklesia* en la cita de Dt 23. Pero, al mismo tiempo, σύλλογος es la reunión semanal, que se tiene en la sinagoga (*Vit cont* 30s; cf. *Prob lib* 81).

38. Mentada en *Rer div her* 251; *Decal* 32.45; *Somn* II 187.

39. De acuerdo con la Concordancia de Rengstorf, en un total de cuarenta y ocho apariciones, *ekklesia* va unida a συνάγω en B 1, 666; A 3, 188; 4, 63.142.176. 309; 5, 72.93; 8, 368; 9, 8; 11, 228; 13, 114; 16, 62; a συνέρχομαι en B 4, 162; A 4, 35; 9, 250; a συγκαλέω en A 3, 84; 17, 370; 12, 164 (cf. καλέω, en A 13, 216); a συλλέγω en A 4, 22; 5, 105; a συλλογή en A 3, 292; a συντρέχω en A 3, 307; a συμβαίνω en A 4, 36.- Por otra parte, va unida a πλήθος en B 4, 162; A 3, 84.188.292; 8, 368; 12, 164; 13, 216; 19, 332; a οἱ Ἰουδαῖοι en B 7, 412; A 1, 228; a Ἐβραῖοι en A 6, 86; 7, 370; a Ἰσραηλίται en A 250; a λαός en A 5, 72; a δῆμος, en A 9, 8. En A 16, 62, por fin, encontramos la frase: ἐκκλησία πάνδημος.

40. No aparece ni en los Testamentos de los Doce Patriarcas, ni en la Carta de Aristeeas, ni en el Henoc griego, ni en el Apocalipsis de Moisés, ni en los Paralipómenos de Jeremías, ni en el Testamento de Abraham, ni en el de Salomón, ni en el Apocalipsis de Esdras.

pero significativo⁴¹. Como en Filón y en Flavio Josefo, se combinan los dos sentidos tradicionales del término («reunión concreta» — «pertenencia al Pueblo de Dios») en forma especialmente adaptada al ambiente de diáspora: pertenecen al *verdadero pueblo* de Dios aquellos que asisten a las *reuniones* sinagogaes. También ahí se expresan en plural las reuniones, pero no los «pueblos» reunidos.

16. Propiamente, pues, la multiplicación de la única «Iglesia de Dios» en «iglesias de Dios» no tiene precedentes precristianos. Debemos preguntarnos si tiene precedentes en el cristianismo anterior a Pablo.

Una cierta tradición exegética entiende que ἐκκλησία τοῦ θεοῦ fue originariamente una auto-designación de la Comunidad de Jerusalén. Las demás comunidades podían aspirar sólo a ser «Iglesia de Dios por participación», en cuanto que unidas a la Iglesia de Jerusalén. Pablo, entonces, habría demostrado su sentido de independencia, sin romper con ello la comunión, llamando «iglesias de Dios» a cada una de las comunidades locales⁴².

Lo único que, a mi modo de ver, podría dar base objetiva a dicha interpretación serían aquellos textos en que Pablo dice: «Perseguí la Iglesia de Dios» (1Cor 15,9; Gal 1,13; Flp 3,6), si se pudiera demostrar que con aquella fórmula se designa la comunidad jerosolimitana. Lo malo es que, si partimos de las Cartas, no consta siquiera que Pablo haya perseguido a los cristianos de la Ciudad

41. Encontramos el término en los Salmos de Salomón, 10,6: «los piadosos te confesarán en la Asamblea (*ekklesia*) del pueblo, Dios tendrá misericordia de los pobres en la fiesta (εὐφοροσύνη) de Israel»; en el Apocalipsis de Baruc, hablando de los impíos: «no sabemos que hayan entrado nunca en la Asamblea (*ekklesia*), ni hayan ido a los Padres espirituales, ni a nada bueno» (13,4); «despreciadores de mis mandamientos y de mis Asambleas» (ἐκκλησιῶν, 16,4); también sobre los impíos, el Apocalipsis de Sídraz (11,10): «no oran en mis actos de culto (λειτουργίας) ni participan en mis asambleas (ἐκκλησιαίς)». Por fin, un texto del Testamento de Job (32,8): «Tú que tienes el incensario del perfume de la Asamblea (ἐκκλησίας) ahora estás dando mal olor».

42. La teoría es expresada con toda radicalidad en HOLL, *Der Kirchenbegriff*. (Cf. p. 162: «Durch diese über Jerusalem hinaus sich erstreckende Tätigkeit entstehen nach der Vorstellung der Urgemeinde nicht... neue selbständige Mittelpunkte, sondern nur Ableger der einen Gemeinde, die in Jerusalem ihren eigentlichen Sitz hat».) Le sigue HAINZ, *Ekklesia* 232-236, y, en cierto sentido, CERFAUX, *La Théologie* 90-97. Esa posición es criticada con fuerza por STEPIEN, *L'Église* 136s.- MERKLEIN, *Die Ekklesia Gottes* 56, por su parte, considera «strikt abzulehnen» la idea de Jerusalén como única comunidad válida, pero sigue atribuyendo a Pablo la plurificación del término *ekklesia*: «Brachte Jerusalem mit 'Ekklesia Gottes' die Idee des einen (eschatologischen) Gottesvolkes zum Ausdruck, so betonte Paulus, dass bereits jede einzelne Gemeinde im vollen Sinn 'Ekklesia Gottes' zu nennen ist» (p. 68).

santa. Ciertamente es que persiguió a los de Damasco (según Gal 1,17: «volví a Damasco»). Si en el v. 22, dice que «las iglesias de Judea en Cristo Jesús», ante las cuales es desconocido (*ib.*), andan diciendo: «nos perseguía», la frase puede entenderse perfectamente de «la fe que antes castigaba» (v. 23). Por esa y por otras razones, que expondremos en un próximo artículo, entendemos que ἐκκλησία τοῦ θεοῦ en aquellos textos debe tener sentido supra-local.

Con lo cual nos evitamos la necesidad de atribuir a la primitiva comunidad de Jerusalén un sentido tan complicado de *ekklesia*: universal (*es* el verdadero pueblo de Dios) y particular (*es* la comunidad de Jerusalén), exclusivo (las demás comunidades *propriamente* no son Iglesia de Dios) e inclusivo (pero pueden serlo por participación) al mismo tiempo.

17. Personalmente, la idea de la iglesia local no me parece una creación paulina, visto que a los textos en que *ekklesia* es la comunidad local, aunque mucho más abundantes, no se les puede atribuir una especial carga teológica o emotiva. Esa carga parece reservada a textos sobre la Iglesia universal (como 1Cor 10,32; 12,28; 15,9) o a los textos sobre la iglesia como comunidad reunida (11,18; 14,4.5.12.19.23.28.34.35).

La afirmación de que la iglesia local es «iglesia de Dios», recogida ampliamente por Pablo, podría provenir también de las comunidades judeo-cristianas. En realidad conocen el sentido local tanto Mateo (18,18), como los Hechos (cf. esp. Hch 11,22; 14,23; 20,17), Santiago (5,14), la Tercera de Juan (vv. 6.9.10), el Apocalipsis (cf. esp. 1,4.11.20), los Padres Apostólicos⁴³. En cuanto a Pablo, contamos con una frase que nos invita a remontar el curso de la tradición en la dirección indicada. Se trata de 1Tes 2,14; concretamente la frase:

43. En sentido de «asamblea local reunida», en *Didakhé* 4,14 y en la Carta de Bernabé (6,16). En la Introducción a las cartas, respectivamente, de Clemente, Ignacio y Policarpo aparece la «iglesia de tal ciudad», en total paralelismo con las Cartas de Pablo (Cf. 1Clem Intr: «La iglesia de Dios que reside [παροικοῦσα] en Roma a la iglesia de Dios que reside [*id.*] en Corinto». Entre los textos no impugnados (cf. n. 75) de Ignacio, figuran ITral 12,1 («Os saludo desde Esmirna, junto con las iglesias de Dios que están conmigo»), IRom 4,1 («Yo escribo a las iglesias y les insisto...») y 9,3 («el amor de las iglesias que me han acogido»).- En el Pastor de Hermas, junto a una serie de textos sobre la Iglesia universal (cf. *intra*, n. 108), uno (*Vis* III 9,7) se refiere probablemente a la iglesia local: «Ahora os digo a vosotros, los dirigentes (προηγούμενοι) y presidentes (προτοκαθεδρῆταις) de la iglesia». - En la Carta a Diogneto, aparece *ekklesia*, tanto en singular (11,5) como en plural (11,6), lo cual nos hace suponer un uso paralelo al de Pablo.

«las iglesias de Dios que hay en Judea en Cristo Jesús», una frase demasiado recargada como para ser designación espontánea de unas comunidades. Su primera parte («las iglesias de Dios que hay en Judea») podría provenir de una tradición anterior; «en Cristo Jesús» podría ser añadido paulino, por si no había quedado claro que se trataba de iglesias cristianas —con lo cual Pablo volvería a demostrar que no se trata de una creación propia.

Otro indicio del origen pre-paulino de la fórmula puede ser la determinación «iglesias de Dios», en vez de «iglesias del Señor», a pesar de ser esta última la fórmula habitual en los Setenta. Dada la carga cristológica de toda la eclesiología, Pablo hubiera pasado espontáneamente del Κύριος veterotestamentario (sustitutivo de *Yahvé*) al Κύριος neotestamentario (Cristo), como lo hace en Rom 10,13 (cf. v. 10), citando a Jl 2,32⁴⁴. En cambio, en ambiente judío más tradicional, esa transposición no se da y, por tanto, la traducción de un sustitutivo del nombre de Dios, puede seguir siendo θεός⁴⁵.

De ello se sigue que las comunidades de Lidda, Jafa y Cesarea (por nombrar las que se citan en Hch) no formarían «la iglesia de Dios que hay en Judea», sino «las iglesias de Dios que hay en Judea». No porque tuvieran una personalidad —teológica u organizativa— especialmente acusada (uno supondría más bien lo contrario), sino por razones teológicas de otro tipo.

18. La única explicación posible, a mi modo de ver, es un sentido enormemente realista de la Eucaristía como «Nuevo Testamento». En cada una de las comunidades cristianas de Judea (y luego del mundo) se pronunciarían las palabras: «Esa copa es la Nueva Alianza sellada con mi sangre» (según 1Cor 11,25 y Lc 22,20, atendida la especial dureza «semítica» de la frase)⁴⁶. Pues bien: el

44. Aunque llevando el agua a otro molino (*supra*, n. 32), CAMPBELL *The Origin* 141, coincide con lo dicho: «If St. Paul borrowed that phrase, he would, I feel sure, have taken it (ἐκκλησία Κυρίου) as it stood, and he would boldly have transferred the title 'Lord' to Christ». Sim. SCHRAGE, 'Ekklesia' 187.

45. «Die Formulierung τοῦ Θεοῦ (im Gegensatz zum τοῦ Κυρίου der LXX) ist, nach dem Ausweis von Philo und Qumran, für die damalige Zeit nichts ungewöhnliches» (MERKLEIN, *Die Ekklesia Gottes* 63).

46. El perfecto paralelismo: «Este es mi Cuerpo» — «Esta es mi Sangre» que encontramos en Mt 26,26.28 y Mc 14,22s, correspondería a un ajuste posterior de la frase. Esa es, por lo menos, la opinión de ALLO, BARRETT, ZONZELMANN, ROBERSTON-PLUMMER, WEISS y WENDLAND. in 1Cor 11,25, así como de H. SCHÜRMAN, *Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19-20*, Münster 1970, pp. 94-113 y J. COPPENS, *L'Eucharistie, sacrement et sacrifice de la Nouvelle Alliance*, en *Aux origines de l'Église*, Tournai 1965, pp. 126-146.- Por su parte, J. JEREMIAS en la última edición de *Die*

momento en que se pronunciaban aquellas palabras era verdadera ἡμέρα ἐκκλησίας como el día del Sinaí (Dt 4,10; 9,10; 18,16; cf. διαθήκη en esos mismos contextos: 4,13.23; 9,5.9.11). La comunidad que celebraba la Eucaristía era, por tanto, verdadera ἐκκλησία θεοῦ.

Junto con el mandato de ir repitiendo en el tiempo la Cena del Señor, la Iglesia primitiva sintió el mandato de repetirla en todos los lugares donde se concentraban los discípulos. El impacto teológico sentido ante esa multiplicación de las Asambleas de la Nueva Alianza pudo quedar reflejado en una fórmula que rápidamente se incorporó al lenguaje cristiano: «las iglesias de Dios que hay en... Judea».

Esa concepción implica, al mismo tiempo, la renuncia al sueño veterotestamentario (en realidad no era más que un sueño) de formar la *ekklesia* a base de reunir físicamente a los creyentes. En los capítulos siguientes hablaremos de los vínculos que subsisten entre las distintas iglesias, pero podemos afirmar desde ahora que en la Iglesia primitiva no existe el más mínimo impulso de reunir una asamblea general de toda la cristiandad y ni siquiera un sentido de la peregrinación, por el que el pueblo se reúne virtualmente con motivo de las grandes festividades.

Con ello las iglesias pueden llenar el mundo, superando lo que —según los parámetros de la época, pero también según nuestros parámetros— puede llamarse «asamblea reunible». La unidad profunda de las iglesias se encuentra entonces en algo supra-sensorial: que cuando son bautizados, se incorporan al mismo Cristo, muerto y resucitado; que, cuando comen el Cuerpo y beben la Sangre de Cristo, se asimilan a ese mismo Señor y forman un solo cuerpo con él.

Parece mentira que conceptos tan paulinos puedan ser atribuidos a las iglesias de Judea. Pero —repito—, si la iglesia local fuera un descubrimiento teológico de Pablo, creo que el Apóstol habría hablado de él con muchísimo más énfasis.

Abendmahlsworte Jesu, Göttingen 1960, pp. 186-188, aun dando prioridad a la redacción marcana de las palabras de la Institución, considera primitiva (como coherente con la lengua semítica y con el pensamiento del Documento de Damasco) la fórmula: «sangre de mi Alianza» (hebr. *dam berithi*, aram. *adham gejami*). A la misma conclusión había llegado W. BERNING, *Die Entstehung der heiligen Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form*, Münster 1901, pp. 206s, por el paralelismo con Ex 24,8: *dam ha-berit*. Esas dos últimas reconstrucciones hacen también posible la interpretación de la Eucaristía como un nuevo Sinaí.

19. El caso es que Pablo habla de las iglesias locales de un modo consecuentísimo:

a) *Iglesias de ciudades* (siempre en singular): «la iglesia que hay en Cencreas» (Rom 16,1); «la iglesia de Dios que hay en Corinto» (1Cor 1,1; 2Cor 1,1); «la iglesia de los Tesalonicenses en Dios Padre y el Señor Jesucristo» (1Tes 1,1; 2Tes 1,1); «la iglesia de los Laodicenses» (Col 4,16).

b) *Iglesias de regiones* (siempre en plural): «... tal como ordené a las iglesias de Galacia» (1Cor 16,1); «os saludan las iglesias de Asia» (v. 19); «a las iglesias de Macedonia» (2Cor 8,18); «a las iglesias de Galacia» (Gal 1,2); «desconocido a las iglesias de Judea» (Gal 1,22); «las iglesias de Dios que hay en Judea en Cristo Jesús» (1Tes 2,14).

c) Textos que, con toda probabilidad, implican toda *la comunidad de una ciudad* (en singular): «me ha hospedado a mí y a toda la iglesia» (ὅλης τῆς ἐκκλησίας, Rom 16,23); «los más despreciables de la iglesia» (1Cor 6,4); «¿Es que menospreciáis a la iglesia de Dios...?» (11,22); «¿Cómo podrá cuidarse de la iglesia de Dios?» (1Tim 3,5); «que no sea una carga para la iglesia» (5,16).

d) Textos en que *ekklesia* significa la *reunión* de la iglesia local. En singular: 1Cor 11,18; 14,4.5.12.19.23.28.35. En plural: 1Cor 14, 34, pero, como ya apuntamos, no en sentido de «distintos grupos», sino de «distintas reuniones del mismo grupo».

e) Textos que, con absoluta probabilidad, se refieren a *las comunidades de distintas ciudades* (en plural, por lo menos semántico): «todas las iglesias de los gentiles» (Rom 16,4); «os saludan todas las iglesias de Cristo» (v. 16); «tal como siempre enseñé en cada iglesia» (ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ, 1Cor 4,17); «no tenemos esa costumbre, ni nosotros ni las iglesias de Dios» (11,16); «como en todas las iglesias de los santos» (14,33); «cuya alabanza corre por todas las iglesias» (2Cor 8,18); «comisionado por las iglesias» (8,29); «hermanos nuestros, enviados de las iglesias» (v. 23); «mostradlo a la faz de las iglesias» (v. 24); «saqué a otras iglesias» (11,8); «el cuidado de todas las iglesias» (v. 28); «¿En qué quedáis por debajo de las demás iglesias?» (12,13); «ninguna iglesia participó» (Flp 4,15); «me glorí ante las iglesias de Dios» (2Tes 1,4).

La separación lingüística de las distintas iglesias locales no puede ser más escrupulosa, pero basta una lectura superficial de los textos para descubrir en ellos una gran voluntad de unir esas iglesias

distintas. Por eso nuestro estudio no podrá terminar en la consideración de la iglesia local.

20. Hemos subrayado ya que las iglesias locales también se llaman iglesias de Dios. Eso ocurre en 1Cor 1,2; 11,16.22; 2Cor 1,1; 1Tes 2,14; 2Tes 1,4; 1Tim 3,5. Aparte esa determinación, encontramos también las siguientes: «iglesias de Cristo» en Rom 16,23; «iglesias de los santos» en 1Cor 14,33; «iglesia... en Dios Padre y el Señor Jesucristo» en 1Tes 1,1 y 2Tes 1,1. Por su parte, 1Tes 2,14, como ya notamos, añade «en Cristo Jesús» a «iglesias de Dios».

Que la iglesia sea «de Dios» representa el entronque de la eclesiología cristiana con la del Antiguo Testamento. Pues, también según los profetas, es propio de la Nueva Alianza el que se cumpla la frase: «Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Jer 31,33, coll. vv. 31s; Ez 37,23, coll. v. 26)⁴⁷.

Que se llame «iglesia de Cristo» (Rom 16,23) puede ser consecuencia de la frase del mismo Cristo: «sobre esta Piedra edificaré mi iglesia» (Mt 16,18)⁴⁸. Aparte el uso de los nombres Πέτρος (Gal 2,7s) y Κηφᾶς (1Cor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Gal 1,18; 2,9.11.14), Pablo parece apoyarse en esa misma frase cuando habla de «edificar la Iglesia» (1Cor 14,4.5.12; cf. Ef 4,12 —εἰς οἰκοδομήν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ— y 16) o simplemente de «edificar» o «edificación» en contexto claramente eclesial (Rom 15,20; 1Cor 3,9; 2Cor 10,8; 13,10).

Que se hable de iglesia «en Cristo Jesús» (1Tes 1,1; 2,14; 2Tes 1,1) nos recuerda la frase de Rom 12,5: «somos un cuerpo en Cristo»: subraya la raíz cristológico-sacramental de la eclesiología

47. La expresión es recogida también por el judaísmo helenístico. Filón (cf. *supra*, §15) habla de ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ en *Leg Alleg* III 8 y *Ebr* 215, ἐκκλησία Κυρίου en *Virt* 108, ἐκκλησία τοῦ πανηγυρέοντος en *Mut Nom* 204, θεῖος ἐκκλησία en *Post Cain* 177 y *Conf ling* 144.

48. ROST, *Die Vorstufen* 151-153, entiende que el uso neotestamentario de *ekklesia* proviene de Jesús, quien dijo: «fundaré mi Iglesia» (*qahalati*) en sentido de «el verdadero Israel» o «la nueva Alianza». Sim. TENA, *La palabra 'Ekklesia'* 59-112.- SCHMIDT, *Die Kirche* 281-302, da una importancia semejante al *logion*, aun entendiendo que Cristo no dijo *qahala*, sino *qenishtha* (mi comunidad), con lo cual el *logion* no habría tenido desde el principio toda su plenitud de sentido. (Sim. BISHOP, 'Church').- KÜMMEL, *Kirchenbegriff* 20-22, entiende que «mi Iglesia» sobrepasa los horizontes del Jesús histórico, pero atribuye al *logion* el mismo valor fundamental en la eclesiología post-pascual. Como colocándose entre las dos posiciones, A. LEGAULT, *L'authenticité de Mt 16,17-19 et le silence de Marc et de Luc*, en *L'Église dans la Bible*, Tournai 1962, pp. 35-52, atribuye el *logion* a Cristo resucitado. En un próximo artículo volveremos sobre el texto, a propósito del carisma de Pedro.

cristiana, especialmente sentida por los gentiles: somos iglesia de Dios por cuanto que nos incorporamos a Cristo por el bautismo y la Eucaristía.

En cambio, la fórmula: «iglesia *en* Dios Padre» nos resulta mucho más difícil de comprender. Pues en ningún otro texto aparece ἐν (τῷ) θεῷ (πατρὶ) en forma de complemento prescindible: sólo en cinco casos (Rom 2,17; 5,11; Ef 3,9; Col 3,3; 1Tes 2,2) encontramos ἐν (τῷ θεῷ como complemento exigido por el verbo. Salvo opinión mejor, diría que la fórmula es simple variación estilística (asimilación al complemento siguiente) de lo que hubiera sido una formulación normal: «Iglesia de Dios *en* Cristo Jesús».

La fórmula «iglesia de los santos» (1Cor 14,33)⁴⁹ nos evoca toda la teología del pueblo de Dios, que es el pueblo de los santos (véase, en contexto apocalíptico especialmente vivo para la comunidad cristiana, Dan 7,27). No será ocioso recordar que la fórmula completa ἐκκλησία τῶν ἁγίων aparece sólo en Sal 89 (87 LXX), 5: «Los cielos confesarán tus maravillas y tu verdad en (podían interpretar: «por medio de») la iglesia de los santos». Con ello se subrayaría el contexto cultural del término *ekklesia* y una cierta proyección cósmica del culto cristiano.

Esos indicios, dispersos en los distintos textos paulinos, no hacen más que confirmar nuestra primera hipótesis: que el contenido propio y la función específica de la iglesia local es la celebración de la Eucaristía (y, suponemos, del Bautismo). Por eso sólo la iglesia local, aunque sea tan insignificante como aquellos cuyo nombre ni siquiera conocemos, puede ser designada con títulos que *a priori* podríamos atribuir sólo a la Iglesia universal.

21. Veamos ahora los textos en que aparece esa reunión plenaria de toda la comunidad. Su designación más técnica aparece en 1Cor 14,23: «cuando se reúne toda la iglesia en unidad» (ἐὰν οὖν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτό). La última frase (literalmente: «para lo mismo») señala el carácter especialmente profundo (cf. 1Cor 7,5) y, al mismo tiempo, sagrado (cf. Hch 2,1.44.47) de la reunión⁵⁰. El

49. También Filón, comentando Dt 23, habla de la *ekklesia* como sagrada (ἱερά) *Immut* 111 y *Somn* II 184.187.

50. Véase TENA, *La palabra 'Ekklesia'* 156-159, donde se citan cinco textos de Ignacio, especialmente interesantes para el tema. El *Wörterbuch* de W. BAUER añade citas de Henoc (100,2), de Fl. Josefo (B 2, 346) y del Testamento de los Doce Patriarcas (Nest 6,6) en el mismo sentido.

resto de la expresión (ἡ ἐκκλησία ὅλη, como en Rom 16,23) parece la forma más indicada para distinguir esa reunión de una simple «iglesia» doméstica (κατ' οἶκον ἐκκλησία).

Esa reunión está abierta a los de fuera (1Cor 14,23-25) y, quizás por eso —a diferencia de lo que se refiere en 11,5—, se hacía necesario el silencio de las mujeres, aun a sabiendas de que también a ellas llega la palabra de Dios (14,36, coll. 11,5)⁵¹.

22. En esas mismas reuniones (o en otras reuniones de la iglesia local, a las que no asistieran los de fuera)⁵² se celebraba, probablemente sólo los domingos⁵³, la Cena del Señor.

Para nosotros, como hemos dicho, la celebración de la Eucaristía es la explicación más plausible del hecho que la comunidad local pueda llamarse «iglesia de Dios». Los textos de 1Cor parecen confirmar nuestra hipótesis.

51. BARRETT, CONZELMANN y LIETZMANN (*in* 1Cor 14,35) consideran interpolado el texto sobre el silencio de las mujeres, pues entienden que también en 11,5 se habla de la iglesia local (LIETZMANN, sin embargo, reconoce que en 11,2-16 falta la expresión ἐν ἐκκλησίᾳ). Todo lo que hemos dicho sobre la iglesia doméstica (§§ 6-10) nos lleva a pensar que en ella es donde encaja sin problemas la oración y la profecía (ambas en voz alta) de las mujeres, mientras que la norma del silencio encajaría con las otras que da Pablo en el c. 14: que sólo «dos o, a lo más, tres» hablen en lenguas (v. 27) y que se acepten sólo «dos o tres profetas» (v. 29), en una reunión —suponemos (cf. *infra*, n. 55) de más de cien personas.— Un texto de Filón puede ilustrar una visión histórica del tema: en su *De vita contemplativa* 30ss dice que los monjes, después de haber «filosofado» toda la semana, el sábado se reúnen (συνέχονται καθόπερ εἰς κοινὸν σύλλογον) para oír en silencio las palabras del más anciano, asintiendo sólo con la mirada o con la cabeza (n.º 31). Las mujeres participan con gran celo, escuchando con atención... desde otra sala (n.º 32).

52. WEIZSÄCKER, *Das apostolische Zeitalter* 546-583, dedica amplio espacio a las Asambleas cristianas: insiste en que es toda la Comunidad local la que se reúne para la Eucaristía (p. 579), pero también en que los no-cristianos debían ser excluidos de la reunión eucarística: «An dem Mahle können sie nach 10,16ff, 11,20f unmöglich teilnehmen, und Zuschauer gab es dabei sicherlich nicht» (p. 550). No es imposible que hubiera duplicidad de reuniones o, como en siglos posteriores, duplicidad de momentos en la misma reunión; de todos modos, si, según 11,28, un cristiano podía dejar de comulgar por no sentirse preparado, también es posible que, en algún momento, el no-cristiano asistiera sin comulgar.

53. Si el «día del Señor» pasó de ser el día del Juicio (1Cor 1,8; 5,5; 2Cor 1,14; 1Tes 5,2; 2Tes 2,2) a ser el primer día de la Semana (κυριακή ἡμέρα: Apoc 1,10), puede ser debido a que en ese día se celebraba la «Cena del Señor» (κυριακὸν δεῖπνον: 1Cor 11,20). Ese día aparece en 1Cor 16,2 (en un griego imposible: μία σαββάτου) como el día en que previsiblemente se reunirán todos los cristianos y en Hch 20,7 como un día en que Pablo celebró la Eucaristía. Cf. A. GONZÁLEZ GALINDO, *Día del Señor y celebración del Misterio Eucarístico*, Vitoria 1974, esp. pp. 1-42.-BANKS, *Paul's idea* 40, entiende que la colecta del Domingo (a que alude 1Cor 16,2) debía ser «an individual rather than a communal gathering, as the words 'and store it up' indicate». El argumento no vale: la colecta se puede repetir semanalmente, con ocasión de la Asamblea, y luego guardar el dinero... porque así no lo gastan.

Aparte que «os reunís» (el término con que por tres veces se alude a la asamblea eucarística: 11,17.32.34) parece referirse a todos los lectores de la carta (la iglesia de Corinto), observamos que la reunión eucarística se designa en términos totalmente paralelos a los del c. 14:

—«os reunís en iglesia» (συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ, 11,18)

—«os reunís en unidad» (συνερχομένων ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτό, v. 20) paralelo a:

—«cuando se reúne toda la Iglesia en unidad» (συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτό, 14,23)

—«cuando os reunís» (συνέρχησθε, v. 26)

—«en las iglesias» (ἐν ταῖς ἐκκλησίαις, v. 34)

—«en iglesia» (ἐν ἐκκλησίᾳ, v. 35).

En 11,22 —añadimos— se dice: «menospreciáis la iglesia de Dios, designación que, según hemos visto, sólo se aplica a la iglesia local —o a la iglesia universal. Por otra parte, según observábamos en el capítulo anterior, las divisiones que se manifiestan en las asambleas eucarísticas (σχίσματα 11,18) tienen algo que ver con las disensiones de 1,10ss (también σχίσματα), es decir, con un cierto choque entre distintas «iglesias» domésticas.

El mismo sentido de la grandeza de la eucaristía debió contribuir a darle la máxima categoría comunitaria posible. Además de la función cósmica de proclamar las maravillas y la verdad de Dios (según la posible incorporación del Sal 89,5 —citado), la asamblea eucarística tiene la función cósmica de ser lazo de unión entre la muerte del Señor y su segunda venida: «estáis anunciando la muerte del Señor hasta que venga» (1Cor 11,26)⁵⁴. Los vv. 27-34 nos muestran cómo esa Nueva Alianza es presencia del «mysterium tremendum» de Dios, no menos que el día de la Asamblea (ἡμέρα ἐκκλησίας) del Sinaí. Los que comen y beben indignamente son «reos del Cuerpo y la Sangre del Señor» (v. 27) y por eso «muchos están débiles y enfermos y no pocos mueren» (v. 30), como moría todo aquel que tocaba la montaña del Sinaí (Ex 19,12s). El que se examina a sí

54. «Hoc mysterium duo tempora extrema coniungit» (BENGEL, citado por ROBERTSON-PLUMMER *in h. l.*); «Die Verkündigung geschieht nicht mit Worten, sondern durch die gesammte Handlung; es ist ein δρώμενον im Sinne der alten Mysterienkulte» (WEISS, citado por LIETZMANN *in id.*); «On 'proclame' ou 'annonce' la mort du Seigneur, comme si elle se produisait à ce moment» (ALLO *in id.*).

mismo (v. 28) y se deja corregir por el Señor (v. 31) se hace semejante a Moisés y Aarón, que pueden subir a la montaña, pero con plena conciencia del misterio en el que penetran.

De ahí que la asamblea que celebra la Eucaristía tenga que ser también una «ecclesia magna» (cf. ἐκκλησία μεγάλη en Sal 22 [LXX 21],25; 40 [39 LXX],9)⁵⁵: tan grande como puede ser una asamblea en la que participan *todos* los fieles, sea cual fuere su edad, su sexo y su clase social. Para las posibilidades de la época esa es la asamblea que reúne a todos los fieles de una misma ciudad.

23. Los problemas de la iglesia de Corinto nos muestran precisamente cómo *era necesario* mantener el «sacramento de la unidad» en orden a que la iglesia no quedara irreconciliablemente disgregada. «Puesto que el pan es uno —leemos en 1Cor 10,7— un solo cuerpo formamos todos los que participamos de ese único pan». A la vista de la iglesia local, Pablo hubiera afirmado también la inversa: «Puesto que somos un solo cuerpo, tenemos que participar —incluso físicamente— del mismo pan todos los que decimos formar parte de ese cuerpo».

A propósito de la elección de Esteban y los otros «diáconos» (Hch 6,1ss), la exégesis suele hablar de la creación de una comunidad cristiano-helenista, separada de la comunidad cristiano-hebrea⁵⁶. Esa división facilitó —según suele deducirse de Hch 8,1— que la persecución iniciada con el martirio de Esteban se concentrara en los cristiano-helenistas y respetara a los cristiano-hebreos.

Resulta tan difícil afirmar como negar la total separación de esas dos comunidades en cuanto a la mesa eucarística (personalmente *no creo* que los cristiano-helenistas quedaran definitivamente apartados de la mesa de los Apóstoles)⁵⁷. En cualquier caso, al cabo de pocos

55. A la hora de imaginar las dimensiones de una comunidad local, no nos valen las cifras de los Hechos de los Apóstoles (2,41: «tres mil»; 4,4: «cinco mil»; 21,20: «decenas de miles»), pero puede valer la teoría de que la Comunidad de Jerusalén empezó con más de quinientas personas: las mencionadas en 1Cor 15,6, de las que «la mayor parte todavía vive». Según HOLL, *Der Kirchenbegriff* 148: «Die Bestimmtheit mit der diese Behauptung aufgestellt wird, setzt doch voraus, dass die Mehr-als-Fünfhundert sich an einem Ort befinden, wo man sie alle kennt und jederzeit leicht wieder auffinden kann». Por otra parte, si la medida de la iglesia doméstica es la medida del diálogo provechoso (hasta alguna decena de personas), la multiplicidad de iglesias domésticas nos lleva a superar fácilmente el centenar.

56. Bibliografía citada en n. 31.

57. Entre los autores existe la tendencia a subrayar la separación: FRIEDLÄNDER, *Synagoge* 191, habla de «heftiger Streit»; HARNACK, *Entstehung* 23, dice que los Siete fueron «Rivalen der Zwölfe... die die Autorität der Zwölfe nicht erschüttert, aber die

años, ese no fue un precedente digno de ser tenido en cuenta por Pablo.

En Antioquía, donde estaban comiendo juntos judíos y gentiles, llegó, precisamente de Jerusalén, la sugerencia de separar las comunidades en orden a evitar la persecución. Pedro y Bernabé consintieron en la separación, pero Pablo replicó que, separando las mesas, se era infiel a la «verdad del Evangelio» (Gal 2,11-14).

Y no sólo Pablo sentía esa exigencia de unidad. Se supone que los gentiles de Antioquía hubieran estado dispuestos a aceptar las prácticas judías antes que verse privados de la comunidad de mesa con los Apóstoles. Por eso Pablo acusa a Pedro de obligar a los gentiles a judaizarse (τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν, v. 14)⁵⁸ por el mero hecho de haberse apartado de ellos (v. 12). Como quien dice: ¿No ves que van a preferir la judaización a la separación?

A lo largo y a lo ancho de sus comunidades, Pablo encontró problemas entre judíos y gentiles (cf. Rom 11,17-21), entre «fuertes» y «débiles» en cuanto a la conciencia (1Cor, cc. 8 y 10; Rom, c. 14), entre hombres y mujeres (1Cor 11,2-6), entre distintas tendencias teológico-eclesiales (1,11ss) o distintos impulsos carismáticos (14,26-32). Pablo afronta esos problemas justificando con mil razones (añádase 1Cor 12,12-26 a los textos citados) la exigencia de que los cristianos permanezcan unidos. Nunca los resuelve proponiendo la separación de los distintos grupos: la palabra *σχίσμα* suena irremisiblemente mal en todos los contextos.

La idea que «en Cristo Jesús ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, hombre o mujer» (Gal 3,28; cf. Col 3,11 y también Rom 10,12; 1Cor 12,13; Ef 2,11-19) tiene que hacerse realidad visible en algún lugar. Ese lugar del encuentro de todas las diversidades en un solo cuerpo es, para Pablo, la asamblea de todos los cristianos de una ciudad: la iglesia local.

christliche Sache mächtig gefördert haben»; SCHMITHALS, *Paulus und Jakobus 2*, habla de «Spaltung der Jerusalemer Urgemeinde». BAUR, *Paulus* 39, en cambio, dice que las dos partes, unidas hasta el momento de la persecución, quedaron separadas a partir de ella. No me cabe ninguna duda respecto de la unión, por lo menos espiritual, de ambos grupos: de otro modo —volviendo al testimonio de las Cartas paulinas— ni Pedro hubiera ido a pasar una temporada a Antioquía («feudo» de los de Esteban), ni Santiago hubiera mandado allí a sus mensajeros (Gal 2,11-14).

58. «Pierre obligeait les Gentils à judaïser, puisque ceux-ci étaient en train de se soumettre aux observances, pour ne pas se séparer de Pierre» (LAGRANGE *in h. l.*). Sim. BECKER, MUSSNER, OEPKE, SCHLIER *in id.* Cf. también SCHMITHALS, *Paulus und Jakobus* 57, y WEISS, *Das Urchristentum* 205.

24. Desde hace tiempo, la exégesis se pregunta también por la estructura de las distintas iglesias locales en los primeros decenios del Cristianismo. Suele responderse —y no faltan razones para ello— que en Jerusalén la iglesia tenía una cierta estructura «aristocrática» (como gobernada por un «colegio de presbíteros»), en Corinto tenía estructura «democrática» (añadimos: con ribetes de anarquía) y en las Cartas pastorales empieza a introducirse una cierta estructura «monárquica» (gobernada por un Obispo) que, con el tiempo, se impondría a toda la Iglesia⁵⁹.

Intentaremos aportar algunos datos y expresar algunas opiniones sobre el tema.

En cuanto a las Cartas pastorales, me parece bastante probable que el ἐπίσκοπος de 1Tim 3,1-7 sea una especie de párroco de la iglesia local⁶⁰. El autor, que bien puede no ser Pablo, está bien impuesto en el lenguaje paulino. Sobre esta base, podemos sobrentender que el ἐπίσκοπος se encarga por lo menos de la iglesia local, visto que —según el v. 5— se encarga de la iglesia *de Dios* (ἐκκλησίας θεοῦ ἐπιμελήσεται).

Las demás características de la figura del ἐπίσκοπος parecen apuntar en la misma dirección: *a)* se teme que alguien podría «desear» ese puesto con ambición demasiado humana (v. 1); *b)* no se acepta al neófito, por causa del orgullo que podría nacerle al verse encumbrado (v. 6); *c)* se busca una persona de buena reputación ante los de fuera, pues lo contrario implicaría un gran desdoro (v. 7: εἰς ὀνειδισμόν) para la iglesia. Se trata, pues, de una persona de gran prestigio y representatividad. Ese no puede ser —creo— el jefe de un grupo cualquiera, sino alguien que representa a toda la iglesia, incluso frente a la comunidad ciudadana.

Tendríamos, pues, que, según la Primera a Timoteo, las comunidades locales contarían con un responsable, llamado ἐπίσκοπος.

59. «Die... 'Verfassungsgeschichte' des Urchristentums sieht in der Tat uneinheitlich und wechselvoll aus; da scheint man sich zum Teil an jüdische Vorbilder (vgl. 'die Ältesten' in Jerusalem), in heidenchristlichen Gemeinden vielleicht auch an hellenistischen Formen (vgl. die ἐπίσκοποι und διάκονοι... Phil 1,1) angelehnt zu haben» (R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im Neuen Testament*, Freiburg 1961, p. 25). En cuanto a la comunidad de Corinto, es clásica la definición de H. von CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistige Vollmacht in den drei ersten Jahrhunderten*, Tübingen 1953, p. 69: «Die Gemeinde ist... ein einheitlicher, lebendiger Kosmos freier geistiger Gaben, die einander dienen und ergänzen, deren Träger sich aber niemals übereinander erheben oder gegeneinander verschliessen können».

60. Dejando aparte la cuestión de la «singularidad» o no de la figura, queda claro que las Cartas Pastorales trabajan por una Iglesia disciplinada desde el punto de vista doctrinal y organizativo.

25. Pero los críticos suelen observar que, si en la Corinto de las Cartas paulinas se hubiera contado con una tal figura, o, a semejanza de Jerusalén, con un «colegio de presbíteros» responsable de toda la comunidad, no se hubiera llegado a escribir la Primera a los Corintios, o se hubiera escrito de modo muy distinto.

La autoridad local hubiera tenido que resolver los problemas entre grupos distintos (1,11s) y la cuestión del incestuoso (5,1s), hubiera podido intervenir en (o nombrar delegados para) las cuestiones de derecho civil (6,1ss), hubiera podido poner orden en la asamblea eucarística (11,18ss) y entre las manifestaciones desbordadas de los carismáticos (14,23). Si en todo eso no había habido más que un fallo de la autoridad local, Pablo hubiera tenido que mencionarla para recordarle sus deberes⁶¹.

En cambio, Pablo confía la solución de esos problemas a la masa de los creyentes, a su sentido de lo que es un cuerpo unido (1Cor, 12,12-26), de lo que es la cena del Señor (11,20), de que Dios es un Dios de paz y no de disensión (14,33). En el tema de los juicios civiles se permite incluso la ironía: los más despreciables de la iglesia pueden ser jueces en esos casos (6,4)⁶². Lo más importante es que parece constituir la asamblea de los fieles en órgano capaz de tomar decisiones: «En nombre del Señor Jesús, reunidos vosotros (todos los destinatarios de la Carta) junto con mi espíritu, con el poder de Nuestro Señor Jesús...» (5,4)... tenéis que pronunciar sentencia⁶³.

El inciso: «junto con mi espíritu», reforzado por todo el v. 3 («Yo, ausente físicamente pero presente en espíritu, ya he juzgado, como

61. En la línea de E. KÄSEMANN, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament en Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1960, p. 128, y E. SCHWEIZER, *Gemeinde und Gemeindeleben im Neuen Testament*, Zürich 1959, p. 91.- El argumento, sin embargo, no convence a B. HOLMBERG, *Paul and Power*, Lund 1979, p. 114: «If the problem in Corinth consisted of lack of unity, self-discipline, love and wisdom, primarily situated in the leading stratum, it is no wonder that Paul cannot appeal to them to set all this aright except by a letter addressed to all Christians in Corinth».- A ello podría añadirse la observación de HARNACK, *Entstehung 37*: «Noch im 2. Jahrhundert die Gemeinden wechseln Briefe, ohne dass in ihnen irgend ein Amt erwähnt wird. Die Gemeinde schreibt an die Gemeinde [aquí podríamos citar incluso la Intr a la IClem], als gäbe es keine Bischöfe und keine Presbyter»

62. «L'intention certaine de Paul est de présenter ces affaires-la... comme des intérêts de rien, qu'on pourrait laisser régler par des gens de rien» (ALLO *in h. l.*). Sin embargo, desde Lutero hasta casi nuestros días, muchos autores (Cf. CONZELMANN, LIETZMANN, ROBERTSON-PLUMMER y, con dudas, BARRET *in h. l.*) leen la frase en interrogativo, como para no ofender a los jueces de profesión.

63. M. DELCOR, *Les tribunaux de l'Eglise de Corinthe et les tribunaux de Qumran, en Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis II*, Roma 1963, pp. 535-548 (esp. pp. 542-544) encuentra interesantes paralelos qumránicos a ese juicio por parte de toda la Comunidad.

si estuviera presente, al que obró así») nos impide hablar de una resolución tomada de modo *puramente* asambleario. En ella intervenía, por lo menos virtualmente, la «estructura intermedia» entre la iglesia local y la iglesia universal, de que hablaremos en el capítulo siguiente⁶⁴. Entonces, surge la pregunta: ¿Podemos afirmar que la iglesia de Corinto carecía de toda estructura jerárquica *propia* (es decir: aparte las existentes en la iglesia doméstica y en estructuras superiores a la iglesia local)? Es posible que sí, pero haciendo, por lo menos, una importantísima salvedad⁶⁵.

26. La salvedad es que en los actos capitales de la vida de la iglesia local (la Eucaristía y el Bautismo) debió de intervenir siempre un ministro autorizado.

El bautismo, en primer lugar, se celebraba «en el nombre del Señor Jesús» (1Cor 6,11, coll. 1,13.15). Eso equivale a «invocar el nombre del Señor» sobre alguien; presupone, por tanto, que alguien dotado de autoridad invoca ese nombre sobre el bautizado.

Pablo administró el bautismo a algunos corintios: Crispo, Cayo, toda la casa de Estéfanos y quizás algunos más (1Cor 1,14.16). Citando este hecho deja entrever que distintos ministros del bautismo son tomados como bandera por los distintos grupos⁶⁶. De ahí la hipótesis que formulábamos en el capítulo anterior: que cada uno de los dirigentes de las iglesias domésticas administraba el bautismo, en presencia de toda la iglesia local, a los catecúmenos que había preparado.

64. SCHREIBER, *Die Gemeinde* 90-103, insiste en que Pablo, a pesar de su prolongada ausencia, era el verdadero líder de la Comunidad de Corinto. (Cf. también J. SÁNCHEZ BOSCH, *La primera lettera di Paolo ai Corinzi come opera pastorale, in Freedom and Love*, Roma 1981, pp. 293-305.)

65. Personalmente nos situaríamos en la línea de SCHREIBER, *Die Gemeinde* 134: «Im Nebeneinander verschiedener Untergruppen ist das Aufkommen streng hierarchischer Rangordnung erschwert, obwohl es auch 'übergeordnete' Funktionen in bezug auf die Gesamtgemeinde gegeben haben muss» y HOLMBERG, *Paul and Power* 96-123, para quien «the conclusion must be that we can rightly speak of offices in Paul's churches, even if they are not yet fully developed or legally authorized» (p. 113). Ya hemos advertido también que «it is just this 'potential accessibility' of the Apostle... that prevents the full (social, legal and theological) development of those beginnings of an office structure» (pp. 117s).

66. Dando valor absoluto a la frase del v. 14: «Doy gracias de no haber bautizado...», podría deducirse que Pablo no valoraba el ministro del bautismo. (Así lo entiende WEIZSÄCKER, *Das apostolische Zeitalter* 552.) Me parece más lógico entender aquella frase paulina en relación con el v. anterior («... pues así no podréis decir que Pablo fue crucificado por vosotros...») y no como un juicio de valor.

Algo parecido debió de ocurrir con la Eucaristía⁶⁷. Parece que el «Haced *eso* en memoria mía» (1Cor 11,24s; Lc 22,19) fue entendido muy a la letra por las comunidades primitivas. La Eucaristía consistió en recitar las palabras de la Institución, acompañando la narración histórica de su repetición concreta en el presente. Se necesitaba, pues, a alguien que tomara el pan, lo partiera y, con cierta autoridad, dijera: «Tomad y comed todos de él...»

Hasta este momento hemos visto que se atribuye autoridad, aparte los apóstoles, a los dirigentes de las iglesias domésticas (se dice incluso en 1Cor 16,16: «someteos a ellos»). Esos dirigentes podían irse turnando en la celebración de la Eucaristía, por más que, hipotéticamente, no hubieran tomado una responsabilidad —ni individual ni colectiva— sobre la marcha de la iglesia local.

Esos dirigentes de las iglesias domésticas, que en 1Tes, 5,12 y en Rom 12,18 se llaman *προϊστάμενοι* y en 1Cor 12,28 se llaman *κυβερνήσεις* reciben —probablemente— en Flp 1,1 el nombre de *ἐπίσκοποι*⁶⁸. El saludo que Pablo les dedica al inicio de aquella carta puede significar que se han ido constituyendo en grupo dirigente de la iglesia local, a semejanza de los «presbíteros» de la iglesia de Jerusalén. Y, como en la iglesia de Jerusalén destacó Santiago, el hermano del Señor (cf. Hch 21,18), así también en las iglesias paulinas (suponemos que después de la muerte de Pablo) destacó un *ἐπίσκοπος* singular, encargado de toda la iglesia (1Tim 3,1-7).

67. R. SOHM, el defensor de la «carismaticidad» total de la Iglesia, reconoce, sin embargo, que debió de existir un ministro de la Eucaristía: «Die Versammlung zur Feier des Abendmahles... hatte notwendig einen Vorsitzenden, der das ganze leitete... Er war der Statthalter Christi in der Nachbildung des letzten Abendmahles Jesu mit seinen Jüngern» (*Wesen* 61). HARNACK encuentra ese ministro en los Padres Apostólicos: «Die Auffassung der ganzen Abendmahlshandlung als einer Opferhandlung findet sich deutlich in der *Didache* (c. 14), bei Ignatius und vor allem bei Justin (I 65f). Aber auch Clemens Rom. setzt sie voraus, wenn er (c. 40-44) die Episkopen und Diakonen mit den ATlichen Priestern und Leviten parallelisiert und das *προσφέρειν τὰ δῶρα* (44,4) als ihre Hauptfunktion bezeichnet» (*Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, Tübingen 1909, p. 231). También lo deduce del mismo texto neotestamentario: «Die Worte: τοῦτο ποιεῖτε schienen das Gebot einer bestimmten religiösen Handlung zu enthalten; eine solche konnte aber nur als Opfer vorgestellt werden, und dies um so mehr, als der Heidenchrist das ποιεῖν im Sinne von θύειν verstehen zu müssen glaubte» (p. 232, n.; *sim.* LIETZMANN in 1Cor 11,25).

68. «Diese Entwicklung, ... führte dazu, den Gemeinden eine begründete lokale Selbständigkeit zu verleihen, wie das Beispiel der korinthischen Gemeinde in negativer Weise lehrt» (J. GNILKA, *Geistliches Amt und Gemeinde nach Paulus*, en *Foi et salut selon Saint Paul*, Roma 1970, pp. 233-253, citada p. 245).- DOBSCHÜTZ, por su parte *Probleme des apostolischen Zeitalters*, Leipzig 1904, p. 65, se pregunta: «Steht etwa die Gemeinde zu Philippi... mit ihren Bischöfen und Diakonen so viel niedriger als die von Enthusiasmus überschäumende Gemeinde Korinths?»

Respecto de la época de los viajes de Pablo, podemos decir, pues, que la iglesia local tenía un espacio semántico claro (un uso específico, mayoritario, del término *ekklesia*) y una función esencial clara (la asamblea sacramental y carismática), pero le faltaban estructuras organizativas propias, lo cual no dejó de comportar serios inconvenientes. Esas deficiencias fueron suplidas al cabo de pocos años, por más que, a lo largo de la historia de la Iglesia, no ha faltado quien pensara que era mucho mejor haberlas mantenido.

III. DE LA IGLESIA LOCAL A LA IGLESIA UNIVERSAL

27. La poca personalidad organizativa que Pablo parece haber concedido a la iglesia local confirma la hipótesis de que ese concepto no es una creación suya. Pablo —aparte su concepto de Iglesia universal, con que terminamos el presente estudio— parece contemplar las distintas iglesias locales como integradas en una unidad superior, intermedia entre ambos extremos.

Curiosamente, esa unidad no tiene nombre. Sin afán de coincidir exactamente con el sentido que las palabras tenían entonces ni con el que tienen ahora, podríamos llamar «parroquia» (παρουκία) a la iglesia local y «diócesis» (διοίκησις) a esa unidad intermedia⁶⁹. Nuestros datos nos permiten afirmar con bastante probabilidad la existencia de una «diócesis» de Pablo, e incluso esbozar sus límites: las iglesias de Galacia, de Asia, de Macedonia y de Acaya. En cuanto a la existencia de otras «diócesis», entramos más de lleno en el campo de las suposiciones. A la luz de los Hechos de los Apóstoles (y visto el silencio de Pablo sobre territorios que también él evangelizó) podemos entender que las iglesias de Frigia, Pisidia y Licaonia, junto con las de Chipre y las de Siria y Cilicia, debieron formar la diócesis de Bernabé. Otra diócesis debió estar constituida por «las iglesias de Dios que hay en Judea en Cristo Jesús» (1Tes 2,14). Por otra parte, la Iglesia se extendía todavía hacia Occidente

69. *Dioecesis*, διοίκησις, como designación de un territorio eclesiástico, debe de ser un calco del uso civil del término: desde el s. I a. C., *dioecesis* es una subdivisión de la *provincia* romana. En cambio, la designación de la iglesia local como «parroquia» se fundamenta en los Padres más antiguos. Tanto la 1Clem, como la Carta de Policarpo, empiezan hablando de la «iglesia de Dios, que reside... (en griego: ἡ παροικοῦσα) en Roma, ... en Corinto,... en Filipos» (Cf. HARNACK, *Entstehung* 36s).

(Italia y, probablemente, la Galia), hacia Oriente (Damasco y Arabia; probablemente, Mesopotamia) y hacia el Sur (Egipto y, probablemente, África). Imaginamos otras tantas diócesis.

28. Pero vayamos a los textos. Son precisamente los textos sobre la iglesia local los que mejor nos muestran cómo Pablo pensaba en categorías de unidad superior. Subrayaríamos especialmente: «Mi inquietud cotidiana: el cuidado de *todas* las iglesias» (2Cor 11,28); «tal como siempre enseñé en *cada* iglesia» (1Cor 4,17); «no tenemos esa costumbre, ni nosotros ni *las* iglesias de Dios» (11,16); «Como en *todas* las iglesias de los santos...» (14,33).

No vamos a enumerar aquí los textos en que Pablo, en un tono o en otro, hace uso de aquella autoridad que se le ha dado «para edificar (se supone: la iglesia) y no para destruir» (2Cor 10,8; 13,10)⁷⁰. En cierto sentido, cada versículo de sus epístolas es un acto de autoridad. Nos interesa más mostrar cómo esa autoridad estaba sujeta a ciertos límites territoriales.

Vista la concreción que Pablo da a su cuidado de todas las iglesias («¿Quién desfallece sin que yo desfallezca, quién se escandaliza sin que yo me requeme?», 2Cor 11,29), resulta fácil suponer que, donde Pablo escribió: «todas *las* iglesias», pudo haber escrito: «todas *mis* iglesias» o: «todas las iglesias de mi diócesis».

29. En orden a establecer los límites de esa «diócesis», contamos con los siguientes indicios:

a) Son las iglesias que él nombra: Galacia (Gal 1,2; 1Cor 16,1), Asia (1Cor 16,19) y Macedonia (2Cor 8,18). Añadimos, sin duda ninguna, las iglesias de Acaya, que reciben sólo de modo equivalente el nombre de «iglesias» (1Tes 1,7s; 1Cor 16,15; 2Cor 1,1; 9,2; 11,10). Excluimos, en cambio, por razones evidentes, las iglesias de Judea (Gal 1,22; 1Tes 2,14).

b) A ese territorio van dirigidas las Cartas de Pablo: Tesalónica, Galacia, Corinto, Filipos, Efeso, Colosas. La Carta a los Romanos, por su parte (*infra* letra *d*), interviene en un cierto proyecto de ampliación del territorio y nos da un buen ejemplo de cómo se

70. «Paulus fühlt sich berufen [1 Kor], hier auf alle Fragen zu antworten, die man ihm stellt, und er handelt, entscheidet und regelt die Dinge, die einer Klärung bedürfen —gemäss der 'Vollmacht', die ihm zur Erbauung seiner Gemeinden gegeben ist» (CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt* 49). Cf. SÁNCHEZ BOSCH, *Le charisme des Pasteurs* 383-388.

escribe a comunidades que no son de la propia diócesis: «deseo veros para comunicaros algún don espiritual... es decir, confortarme junto con vosotros por la fe que tenemos en común» (1,11s); «sé... que sois capaces de exhortaros unos a otros, pero os he escrito con cierto atrevimiento, como recordando cosas...» (15,14s)⁷¹. En cambio, a sus propias comunidades (recordemos 1Cor 4,15: «¡no tenéis muchos padres!») les escribe como quien tiene derecho a intervenir, incluso en cuestiones de organización («las demás cosas las dispondré cuando venga», 11,34) y como quien tiene derecho a levantar la voz... y el bastón (4,18-21).

c) Ni siquiera las cartas a Timoteo sobrepasan el horizonte de aquellas iglesias: Efeso (1Tim 1,3; 2Tim 1,18; 4,12), Tesalónica (2Tim 4,10), Galacia (*ib.*), Troas (v. 13), Corinto (v. 20), Mileto (*ib.*). Sólo la carta a Tito, así como la referencia a Tito en 2Tim 4,10, representa una excepción en esa regla.

d) Hay un texto de la Segunda a los Corintios (10,13-16) que puede interpretarse en la línea de esa división «canónica» de la Iglesia. Dice el v. 13: «No nos gloriamos sin medida, sino según la medida de la regla (κατὰ τὸ μέτρον τοῦ κανόνα) con que el Señor nos asignó una medida: la de llegar hasta vosotros»⁷². Los vv. 15s dan a entender que esa medida ha tenido unos límites territoriales, que pueden cambiar en el futuro: «tenemos la esperanza que, en cuanto crezca vuestra fe, podremos crecer todavía más ante vosotros dentro de nuestra regla, evangelizando lo que está más allá, no gloriándonos en terreno ya trabajado y que pertenece a la regla de otros». Es decir: que cuando sus actuales comunidades estén suficientemente maduras en la fe (como al fin ocurrió, según Rom 15,22: «no teniendo ya lugar en aquellas regiones»)⁷³, Pablo buscará otros lugares de evangelización y de cuidado pastoral.

30. Es cierto que esa realidad territorial intermedia no tiene ni la fijeza ni el reconocimiento que tuvieron las diócesis en los siglos siguientes. Pero no deja de ser una realidad palpable que, entre los

71. «L'Apôtre paraît craindre d'avoir montré trop d'assurance sur un terrain qui n'est pas le sien» (LAGRANGE, *in h. l.*; sim. BARRETT, CRANFIELD, LEENHARDT, ROBERSTON-PLUMMER, SCHMIDT *in id.*).

72. «Sein Masstab (μέτρον und κανών) ist der gottgewiesene Raum seiner Missionsarbeit» (LIETZMANN *in h. l.*; sim. ALLO, BULTMANN y —como posible interpretación— BARRETT).

73. «Son oeuvre maintenant achevée et suffisamment assurée dans les régions orientales de l'Empire...» (LEENHARDT *in h. l.*)

años 50 y 58⁷⁴, Pablo estuvo cuidando simultáneamente de un cierto número de iglesias situadas en torno al Mar Egeo, y refiriéndose a ellas como a «todas las iglesias» (cf. esp. 2Cor 11,28 y 1Cor 4,17), casi con olvido de otros territorios en que él mismo había desarrollado su actividad.

Eso hace que no podamos hablar de aquellas iglesias, sin mencionar a Pablo como un elemento importante de su «estructura». Al faltar Pablo, alguien tuvo que asumir el papel que él había desempeñado. Suele entenderse que fueron los Obispos de las iglesias locales (como el de 1Tim 3,1-7). De todos modos, la figura de un Obispo regional es más antigua de lo que se creía y puede ser esa la que mejor enlace con la figura del Apóstol. Según investigaciones bien recientes, Ignacio no es Obispo de Antioquía, sino de Siria; Policarpo no es Obispo de Esmirna, sino de Asia; Ireneo no es Obispo de León, sino de las Galias⁷⁵.

Es decir que la unidad de las iglesias locales se realiza de modo invisible por la incorporación de todas ellas a un único Cristo. Pero no faltan elementos visibles que promueven su unidad, aun dentro de lo humano.

31. Nuestro repaso de datos sobre otras «diócesis» y sobre las relaciones de Pablo con ellas, puede empezar en Occidente. La Carta a los Romanos es ahí la única fuente, por más que su género literario propio (más «tratado» que carta propiamente dicha) nos hace difícil la tarea.

Partimos de la opinión, hoy día bastante común, que la mayoría de la comunidad era gentil y no tenía especiales tentaciones de aceptar prácticas judías⁷⁶. Muchos alegatos en defensa del judaísmo,

74. Dos estudios recientes (R. JEWETT, *Dating Paul's Life*, Londres 1979, pp. 78-85, y G. LÜDEMANN, *Paulus der Heidenapostel I, Studien zur Chronologie*, Göttingen 1980, pp. 165-174) hacen coincidir el segundo viaje de Pablo a Jerusalén (Gal 2,1) con el final del segundo Viaje (Hch 18,22). Con ello el período del «episcopado» de Pablo en las costas del Egeo duraría del año 46 al 55 (según Jewett) o del 36 al 52 (según Lüdemann).

75. J. RIUS-CAMPS, *The Four Authentic Letters of Ignatius, the Martyr*, Roma 1980, pp. 30-34.- IEph 21,2; IMg 14; ITral 13,1 y IRom 9,1 darían por primera vez el nombre de *ekklesia* a esa unidad supralocal (ἡ ἐν Συρίᾳ ἐκκλησία), por más que en los mismos textos no impugnados de Ignacio (*supra* n. 43) no falta el sentido «clásico» de iglesia local.

76. La obra de D. ZELLER, *Juden und Heiden in der Mission des Paulus*, Stuttgart 1973, recoge los datos y la bibliografía existente sobre el tema. Cf. p. 75: «Pls setzt voraus, dass sie [los romanos] das grundlegende Ev. von Jesus Christus (1,3f) angenommen haben. Er sieht es in der angedeten Gemeinde nicht entscheidend gefährdet».

presentados en forma de interrogación (p. ej. 3,1: «Entonces, ¿cuál es la ventaja del judío o la utilidad de la circuncisión?») no expresarían el pensamiento de los lectores, sino que serían meros recursos expositivos, en la línea de la diatriba estoica⁷⁷.

Atendiendo a lo que pueda tener más base real, creemos poder afirmar que la comunidad de Roma, aun antes de todo contacto personal con Pablo, estaba plenamente en la línea de lo que hoy llamaríamos paulinismo. Pablo parece conocer y aprobar el «modelo de doctrina» que fue entregado como tradición a los cristianos (Rom 6,17)⁷⁸ y no prevé la más mínima discordancia entre su propia fe y la de ellos (1,11s; 15,14s). Da por supuesta la doctrina de la incorporación a Cristo por el Bautismo (6,3): «¿Ignoráis quizá que los que fuimos bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados en su muerte?»⁷⁹ y puede pronunciar frases de alto paulinismo (como 7,4: «fuisteis muertos a la Ley por el cuerpo de Cristo») sin el énfasis de quien dice algo totalmente nuevo.

32. Como en Corinto, existen los «fuertes» y los «débiles» en el tema de «lo que entra por la boca» (Rom 14, coll. 1Cor 8 y 10). Y también los «fortísimos» o libertinos (Rom 6,1.15, coll. 1Cor 6,12; 10,23), con la salvedad que en Roma hay «fortísimos» que se escudan en Pablo: «algunos, insultándome, dicen que yo digo: 'Hagamos el mal, para que venga el bien'» (3,8).

Respecto de los judíos, entienden que «ramas [del árbol de Israel] fueron cortadas, para que yo [los gentiles] fuera injertado» (11,19). Pablo acepta la comparación, pero saca de ella consecuencias diametralmente opuestas (v. 20; cf vv. 11s.15.30). Por más que tampoco los romanos sacaban consecuencias extremas de aquel principio: se gloriaban ante ellos (v. 18: *μη κατακαυχῶ*), como pasando al ataque, después de haber sido considerados cristianos de segunda categoría. Pero no se separaban de ellos.

Es decir que, por lo menos mirando a Occidente, Pablo no tenía

77. G. KLEIN, *Der Abfassungszweck des Römerbriefes*, en *Rekonstruktion und Interpretation*, München 1969, pp. 129-144, entiende que «die einschlägigen Aussagen über das Gesetz die Situation nicht des Judenchristen, sondern des ungläubigen Juden erhellen sollen» (p. 137).

78. En un próximo artículo volvemos sobre el tema de la unidad de la tradición.

79. «Obwohl die Gemeinde zu Rom nicht von ihm gegründet wurde... setzt er voraus, dass sie das Verständnis der Taufe εις Χριστόν Ἰησοῦν als Taufe εις τὸν θάνατον αὐτοῦ mindestens kennen könnten» (N. GÄUMANN, *Taufe und Ethik*, München 1967, p. 73).

que considerarse tan aislado en el seno de la Iglesia primitiva. Aun fuera del área en que él evangelizaba y ejercía su carisma de pastor, la Iglesia concordaba con sus posiciones de fondo⁸⁰.

33. A Oriente de la «diócesis» de Pablo debió de colocarse la de Bernabé. Debió de incluir aquellas regiones por las que Pablo y Bernabé habían andado juntos y, en un cierto momento, desaparecen del campo de visión de Pablo. A la luz de los Hechos, incluiríamos en esa «diócesis» Siria y Cilicia, Frigia, Pisidia, Licaonia y Chipre⁸¹.

Precisamente porque Pablo había estado en todos esos lugares, cabe la pregunta de si había roto sus relaciones con ellos. Varios autores interpretan el incidente de Antioquía (Gal 2,11-14), en el que Pablo estuvo de una parte y Pedro junto con Bernabé de la otra, como una ruptura total y definitiva de Pablo con sus antiguos mentores⁸². A partir de ese momento⁸³, Pablo empezaría un trabajo

80. Debería, pues, bastar la Carta a los Romanos para desmitificar la imagen de Pablo «sólo ante el peligro». Contra BAUR, *Paulus* 145: «So war es im Grunde der Apostel allein, welcher den ganzen Kampf mit der Macht des noch so eng mit dem Christentum verwachsenen Judentums zu bestehen hatte» y LOISY, *La naissance du Christianisme*, Paris 1933, p. 185: «Paul y apparaît isolé, très fier de cet isolement, se grandissant en lui même par la conscience d'une vocation unique, dont cet isolement est comme la rançon naturelle».

81. Subrayan el hecho, por más que atribuyéndolo a la ruptura entre Pablo y Bernabé, WEISS, *Das Urchristentum* 207: «Er hat das Missionswerk, das einst von der Gemeinde zu Antiochia getragen war, fortan allein weiter getrieben, hat die Gemeinden der ersten Missionsreise von denen in Syrien, Cylicien und Cypern losgelöst und hat seinen Wohnsitz nicht wieder in Antiochia genommen», WEIZSÄCKER, *Das apostolische Zeitalter* 166: «Paulus von dieser Zeit an Syrien, die Stätte seiner früheren Wirksamkeit, nicht mehr erwähnt». Por su parte, HOLMBERG, *Paul and Power* 39, ve a Pablo «striking out far west into areas wholly his 'own'».

82. La idea de la ruptura, propugnada por BAUR, *Paulus* 128-130, y llevada al extremo por C. HOLSTEN, *Zum Evangelium des Paulus und des Petrus*, Rostock 1868, pp. 356-364, es mantenida por multitud de autores. Entienden que, si Pedro hubiera aceptado la recriminación de Pablo, la Carta lo hubiera notado explícitamente. Así, LOISY, *La naissance* 185, WEISS, *Das Urchristentum* 207, WEIZSÄCKER, *Das apostolische Zeitalter* 165, BECKER in *h. l.* Otros muchos, sin embargo, entienden que hubo enfado, pero no ruptura. Así, según SCHMITHALS, *Paulus und Jakobus* 64, «kündigt er Petrus nicht die Bruderschaft aus»; SCHOEPS, *Paulus*, Tübingen 1959, p. 62, excluye el «unüberbrückbare Bruch»; O. BAUERNFEIND, *Die Begegnung zwischen Paulus und Kephas, Gal 1,18-20*, en *ZNTW* 47 (1956) 268-276, cit. p. 276, excluye incluso una «weitgehende Entfremdung». SCHMIDT, *Die Kirche* 309 (cf. pp. 302-319), confirma: «Paulus hat... nicht gebrochen, sondern auch nach dem Zusammenstoss in Antiochien das von diesen Leuten auferlegte Kollektenwerk durchgeführt». - J. ROLOFF, *Apostolat, Verkündigung, Kirche*, Gütersloh 1965, pp. 73-75, entiende que la apología, que Pablo está haciendo en la Carta, se hubiera venido abajo si el incidente de Antioquia hubiera terminado mal. La misma idea, en LAGRANGE, MUSSNER, OEPKE, SCHLIER in *h. l.*

83. Si se confirmara la hipótesis cronológica, a que aludíamos en n. 74, la actividad autónoma de Pablo no tendría nada que ver con la presunta ruptura de Gal 2,11-14, pues sería muy anterior.

autóctono, bajo la amenaza (los problemas que tuvo en Galacia, en Corinto y en Filipos) de que la otra Iglesia le «reconvirtiera» los frutos de su evangelización.

No me convence que Pablo, en protesta por un cisma fingido, realizara un cisma real. El texto dice por tres veces que Pedro y Bernabé se apartaron de la convivencia con los gentiles *por pura ficción* (v. 12: ὑπέστελλεν καὶ ἀφώριζεν ἑαυτὸν; v. 13: συνυπεκρίθησαν y συναπλήχθη αὐτῶν τῇ ὑποκρισει), por miedo a los judíos (v. 13), es decir: a los de la circuncisión. En realidad, Pedro también se hacía gentil con los gentiles y, si se dice que obligaba a los gentiles a «judaizar» (v. 14), es sólo por la presión indirecta que ejercería al separarse de ellos⁸⁴.

Además, un cisma en aquellos momentos hubiera significado una ruptura con toda la Iglesia existente en aras de una Iglesia (la «diócesis» de Pablo) que estaba por crear. Todo lo que Pablo ha escrito sobre la unidad de la Iglesia habla a gritos contra esa posibilidad. Por citar un ejemplo: el énfasis de: «Perseguí a la Iglesia de Dios» (1Cor 15,9; Gal 1,13) pierde todo su sentido⁸⁵, si Pablo luego abandona esa misma Iglesia.

En cuanto a Bernabé, aparte el incidente, Pablo sólo nos refiere coincidencias con él. Antes del incidente: «Subí a Jerusalén junto con Bernabé... Nos dieron la mano, en señal de comunión, a mí y a Bernabé» (Gal 2,1.10). Después del incidente: «¿Es que sólo yo y Bernabé estamos privados de la potestad de no trabajar?» (1Cor 9,6). Es decir: Pablo y Bernabé coinciden en la orientación fundamentalmente gentil del apostolado e incluso en aquel carisma, tan conocido como paulino, de trabajar manualmente por no tener que recibir dinero de aquellos a los que evangeliza.

La separación de Pablo y Bernabé debió de ser un hecho cuasi-biológico: Pablo, inferior a Bernabé en antigüedad apostólica, se desenvolvería mejor como jefe de misión⁸⁶. La renuncia de Pablo a intervenir en terrenos en los que él también había trabajado estaría simplemente en la línea de una cierta distribución territorial de la Iglesia y no en la de la existencia de Iglesias separadas.

84. En n. 58, recogemos el sentido de las presiones ejercitadas por Pedro.

85. Según ROST, *Die Vorstufen* 154, Pablo «behauptet damit, ebenso wie Jesus, die Frage, die das Judentum seiner Zeit beschäftigte: wer gehört zum qahal Yahwh».

86. La anécdota de Hch 15,36-40 tiene visos de pretexto, más que de motivo de fondo. Pero pudo ser la gota de agua que les llevó a plantear la conveniencia de encontrar un área propia para cada uno.

34. Con eso llegamos a un tema que es clásico desde el s. II: las relaciones de Pablo con las iglesias de la circuncisión. Dando por supuesto el acuerdo logrado por Pablo y Bernabé en Jerusalén (Gal 2,1-10)⁸⁷, nos preguntamos por las relaciones entre judíos y gentiles en la Iglesia en la época en que se escribieron las Cartas de Pablo. Los hechos que más pueden llevarnos a una comprensión concreta del tema son los siguientes:

a) No se reconoce una separación de judíos y gentiles a nivel de iglesia local. Hemos visto como Pablo defendía esa unidad de mesas en Antioquía y en sus comunidades. Entendemos que «las iglesias de Judea» llegaron por cuenta propia a conclusiones semejantes.

El llamado «decreto apostólico» (Hch 15,20-30; 21,25) tiene como objetivo principal hacer posible esa comunidad de mesas⁸⁸. Pablo, según toda probabilidad histórica no había firmado aquel Decreto, pues de haber estado en vigor, hubiera sido imposible el incidente de Antioquía. De todos modos, nos da pie a la hipótesis de que ese decreto, ciertamente no inventado por Lucas, corresponde a una práctica de las iglesias de la circuncisión, de la que hay resonancias en las Cartas de Pablo. El movimiento de los «débiles» (Rom 14; 1Cor 8 y 10), más afín al cristianismo judío que al cristianismo gentil, se sentiría reforzado por la noticia de que en Jerusalén se estaba siguiendo la práctica de renunciar a los idolotitos y a todo aquello que los judíos pudieran considerar como contaminación⁸⁹.

87. A juzgar por el motivo del encuentro (vv. 2-4) y por las motivaciones contenidas en el mismo acuerdo (vv. 7-8a), le atribuiríamos un sentido teológico (la aceptación de un cristianismo sin circuncisión), más que de división territorial o personal. Así, LOISY, *La naissance* 180: «Il s'agissait, en tout et pour tout, de savoir si la garantie du salut pourrait être donnée aux incircuncis»; sim. WEIZSÄCKER, *Das apostolische Zeitalter* 157, quien subraya que Pablo y Bernabé recibieron una confirmación a lo que estaban haciendo. Decididamente en contra, SCHMITHALS, *Paulus und Jakobus* 37: «Der Inhalt der Abmachungen von Jerusalem besteht also in der Teilung der Missionsarbeit derart, dass Petrus sich die Heidenmission versagt». Pero, en dicha hipótesis, no se hubieran planteado siquiera los tres puntos que recogemos a continuación.- Más sobre Gal 2,1-10, en un próximo artículo.

88. «Die Bestimmungen... sollten die Lücke ausfüllen, welche mit dem Konzil offen geblieben sei, also die Tischgemeinschaft ermöglichen» (CONZELMANN, *Apostelgeschichte* 93). WEISS, *Das Urchristentum* 237, lo considera «eine nachträgliche Selbstkorrektur» por parte de los que se habían opuesto a Pablo. WEIZSÄCKER, *Das apostolische Zeitalter* 180, recuerda que eran las únicas condiciones «unter welchen die jüdischen Lehrer allein die Gegenwart von Heiden auf jüdischem Boden zulässig fanden»; más adelante (p. 181), recoge una serie de textos cristianos antiguos sobre el tema. Sim. SCHOEPS, *Paulus* 60. Para SCHMITHALS, *Paulus und Jakobus* 85, sin embargo, la cuestión «ist es nicht nur ob es [el Decreto] im Urchristentum entstanden ist, sondern auch, ob es dort jemals überhaupt in Geltung gestanden ist».

89. Cf. C. HURD, *The Origin of I Corinthians*, Londres 1965, pp. 253-270.

Pablo, en los lugares aludidos, afirma el espíritu del Decreto (hay que saber renunciar en orden a convivir), pero, dada la diversidad de situaciones, no recomienda su aplicación literal.

Es decir: que el «muro» (μεσότοιχον, Ef 2,14) que separaba a los judíos de los gentiles era destruido en el seno de cada comunidad. No tenemos que suponer que se restableciera en las relaciones entre unas comunidades y otras.

b) Pablo tiene problemas con judaizantes en Galacia, en Corinto y en Filipos. Pero está por ver qué relación tienen esos «falsos apóstoles» (1Cor 11,13) con «las iglesias de Dios que hay en Judea en Cristo Jesús» (1Tes 2,14).

En cuanto a Galacia, creo que si Pablo dice: «Si os circuncidáis, Cristo no os servirá de nada» (Gal 5,2), es porque los adversarios no han presentado la circuncisión como un simple rito piadoso, sino como algo necesario para la salvación (cf. v. 4: ... ἐν νόμῳ δικαιοσύνης).

Ahora bien, esa actitud, si Pablo no miente, no es la de la Iglesia de Jerusalén (2,6-9)⁹⁰. Las imprecaciones que Pablo dedica a sus adversarios (cf. 5,12: «¡Ojalá sean mutilados los que os soliviantan!») no corresponden en absoluto a un trato «entre iglesias».

Lo mismo vale para los textos de Filipenses: «Ved los perros, ved los malos trabajadores, ved la mutilación» (Flp 3,2: κατατομήν, juego de palabras con el περιτομήν —circuncisión— del v. 3).

En cuanto a los que dicen: «Yo, de Cefas» (1Cor 1,22; cf. 3,22)⁹¹, creo que basta la iniciativa de los judeocristianos locales, animada por el prestigio ecuménico de Pedro. Pablo, en efecto, parece temerles menos que al grupo de Apolo: en 3,4-6 cita a Apolo sin citar a Cefas; en 4,6 presenta el discurso anterior como una discusión entre él y Apolo, como olvidando el grupo de Pedro.

En la Segunda a los Corintios, en cambio, vuelven a aparecer

90. Cf. LAGRANGE, *Galates*, pp. XLV-LVIII, en polémica con LOISY. Según BECKER, *Galaterbrief* 64-66; cit. p. 65, los oponentes son «geistesverwandte der Falschbrüder aus Gal 2,4»; sim. OEPKE, *Galaterbrief* 170: «Vertreter der auf dem Apostelkonzil unterlegenen Richtung»). También según SCHOEPS, *Paulus* 61, «Petrus wie Jakobus haben derselben ausgleichenden Mittelgruppe des Jerusalemer Konzils angehört» (cf. también pp. 72s., sobre la situación en Galacia), pues, según confirmará SCHMITHALS, *Paulus und Jakobus* 37, no hubieran podido aceptar el Evangelio de Pablo, si creían que la Ley era necesaria para la salvación.

91. En contra de BAUR (*Paulus* 261-279), los comentaristas actuales (cf. ALLO, BARRETT, CONZELMANN, ROBERTSON-PLUMMER, WENDLAND *in h. l.*) se niegan a ver en el grupo de Pedro auténticos representantes del apóstol en una presunta lucha contra Pablo.

adversarios venidos de fuera. En 11,22s les deja bastante mejor que a los adversarios de Galacia y de Filipos: «¿Son hebreos? Yo también... ¿Son ministros de Cristo?... ¡Yo más!» Pero, un poco más arriba (vv. 13s), les ha dejado bien mal: «esos falsos apóstoles son trabajadores engañosos, que toman la forma de apóstoles de Cristo, y no es extraño, pues el mismo Satanás toma la forma de ángel de la luz...» Por lo demás, podemos deducir que son gente que va en busca de comunidades formadas (cf. 10,14-16), llevando cartas de presentación (3,1)⁹², que han echado descrédito sobre Pablo por su modo de presentarse (10,10) y por no recibir dinero de sus comunidades (11,12); posiblemente han aducido visiones, revelaciones (12,1) y milagros (v. 12). En cuanto al contenido de su predicación, contamos sólo con insinuaciones de Pablo, expresadas en frase condicional: «Si el que viene os predica otro Jesús que el que os predicamos, o recibís otro Espíritu que el que recibisteis, u otro evangelio que el que aceptasteis, ¡lo soportáis estupendamente!» (11,4)⁹³. Con ser tan fuerte, la frase no tiene la taxatividad de Gal 1,6 («¡Os habéis pasado a otro evangelio!»), con lo cual nos quedamos sin saber cuál era la orientación teológica concreta de aquellos adversarios.

La alusión a los grandes apóstoles (ὑπερλίαν ἀπόστολοι, 11,5; 12,11) permite suponer que aquellos sobrevenidos se valieron de su autoridad⁹⁴. Pero luego la controversia se centra en lo personal, renunciando a todo lo que hubieran podido ser argumentos de fondo, si Pablo realmente hubiera creado una iglesia propia. A falta, pues, de otras confirmaciones, preferimos pensar que *en realidad* actuaban por cuenta propia y no en nombre de los Apóstoles de Jerusalén.

c) Esas confirmaciones deberían venir, por ejemplo, de los textos en que Pablo habla de las iglesias hermanas. Los vemos rápidamente.

El más antiguo, 1Tes 2,14s, es totalmente positivo: «Llegasteis a ser imitadores, hermanos, de las iglesias de Dios que hay en Judea

92. Según SCHOEPS, *Paulus 70*, esas cartas no vienen de Santiago, «sondern von Leitern der Jerusalemer Judaistengruppe, die die wirklichen Ahnherren der Ebioniten gewesen sind» (cf. también pp. 73-77, sobre la situación en Corinto). BARRETT, *I Corinthians 40*; cf. pp. 36-42, apunta, sin embargo, que esas cartas «can hardly have been unconnected with the Pillars (Gal 2,9)».

93. Sobre este texto volveremos en un próximo artículo.

94. En un próximo artículo discutimos el sentido concreto de las expresiones: «grandes apóstoles» (2Cor 11,5; 12,11), «falsos apóstoles» (10,14).

en Cristo Jesús, pues habéis sufrido de parte de vuestros compatriotas lo mismo que ellos de parte de los judíos, que mataron a Cristo y a los profetas, y nos persiguen a nosotros...» Como perseguidas, las iglesias de Judea están ocupando el lugar de Cristo y los profetas, lugar que Pablo también ha ocupado. Los cristianos de Tesalónica tienen el honor de ser «imitadores» de aquellas iglesias.

En Rom 15,30s se entrevé alguna sombra: «... que sea librado de los infieles de Judea y que mi servicio a Jerusalén sea bien recibido por los santos»⁹⁵. A la luz, si hiciera falta, del texto anterior, podemos afirmar que no hay identificación posible entre los «infieles» de Judea y los «santos» de Jerusalén y que el dramatismo de la oración (συναγωνίσασθαι μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς) recae especialmente sobre su primera parte. Queda, sin embargo, la posibilidad que la limosna que Pablo llevaba a Jerusalén no fuera bien recibida.

No se puede, pues, excluir que los enemigos de Pablo le hubieran minado el terreno en Jerusalén (como se dice en Hch 21,21) y que Pablo tuviera que romper ciertos hielos. De todos modos, tanto por parte de Pablo como por parte de las comunidades de Judea, la limosna tenía que ser vista como un signo de plena comunión, no como su sustitutivo⁹⁶. Lo deduciríamos de Gal 2,9s, donde «acordarse de los pobres» está en íntima relación con «nos dieron la mano en señal de comunión».

Las buenas disposiciones de Pablo para con la Iglesia madre quedan confirmadas tanto por el modo como designa la comunidad como por los términos con que expresa la entrega de la limosna. Los «pobres» de Gal 2,10 son simplemente «los santos» en 1Cor 16,1; 2Cor 8,4; 9,1.12; Rom 15,25.31 y «los pobres de los santos que hay en Jerusalén» en Rom 15,25. Por su parte, la limosna, que propia-

95. Los comentaristas (cf. BARRETT, LAGRANGE, ROBERTSON-PLUMMER *in h. l.*) suelen señalar esa inseguridad de Pablo. Pero LEENHARDT (*in id.*) «Il n'envisage pas de poursuivre sa route vers Rome, s'il ne peut le faire dans la joie d'avoir trouvé bon accueil à Jérusalem».

96. G. BORNKAMM, *Der Römerbrief als Testament des Paulus*, en *Geschichte und Glaube*, München 1971, pp. 120-139, relaciona el texto con la plena admisión de los gentiles a la Iglesia, tanto como con una cierta pervivencia de las prerrogativas de Israel (cf. esp. p. 137). Sim. D. GEORGI, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*, Hamburg 1965, cit. p. 30: la Colecta fue «ein Bekenntnis zur Einheit der Kirche in der Hoffnung auf Seiner Wiederkehr». También G. V. LECHLER, *Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter*, Leipzig ³1885, p. 205: «Wie bedeutungsvoll es ist, wenn Paulus einer solchen Spende den Namen κοινωμία gibt».- Nos parece, pues, demasiado pobre la interpretación dada por O. CULLMANN en su célebre trabajo: *Catholiques et protestants. Un projet de solidarité chrétienne*, Neuchâtel-Paris 1958.

mente se llama λογεία, no recibe su nombre propio más que en 1Cor 16,1s. En los demás casos, recibe los nombres que más pueden dignificarla, como son διακονία («servicio», «ministerio»: 2Cor 8,4; 9,1.12.13; Rom 15,31; cf. διακονεῖν en 2Cor 8,19s; Rom 15,25), κοινωνία («comunicación», «comunión»: 2Cor 8,9; 9,13; Rom 15,26; cf. κοινωνεῖν en Rom 15,27), λειτουργία («servicio público», «liturgia»: 2Cor 9,22; cf. λειτουργεῖν en Rom 15,27 coll. v. 16: λειτουργῶν... ἱερουργοῦντα), εὐλογία («bendición»: 2Cor 9,5s). También desea que esa bendición sea «aceptada» como la ofrenda de un sacrificio (εὐπρόσδεκτος, Rom 15,31, coll. v. 16 y 1Pe 2,5; cf. también 2Cor 8,12). Con la entrega de esa limosna (según creemos puede desprenderse de Rom 15,28: σφραγισάμενος αὐτοῖς τὸν καρπὸν τοῦτον) se ponía un sello definitivo a los frutos de ocho años de trabajo. Por eso entiende que, gracias a esa «comunión» con las iglesias de los santos, podrá luego ir a Roma «con la plenitud de la bendición de Cristo» (Rom 15,29).

Todo lo que sabemos sobre el carácter de Pablo, sobre su tendencia a defender las consecuencias de sus principios con la misma fuerza con que defiende los principios (la Carta a los Gálatas es fruto de ese tipo de reacción), nos impide pensar que Pablo pudiera revestir de ese lenguaje su colecta para las comunidades de Judea y, al mismo tiempo creer que los «servidores de Satán», que intentaban destruir su trabajo, fueran enviados oficiales de aquellas iglesias.

En cuanto a la aceptación de la colecta, no tenemos datos directos de Pablo. Los críticos suelen dar bastante valor histórico a la escena que nos presentan los Hechos (21,17-26)⁹⁷. Ni qué decir tiene que Efesios y Colosenses no se hubieran podido escribir si en aquel momento Pablo hubiera tenido un fracaso. Lo más coherente es, pues, pensar que en aquel momento volvió a repetirse lo que había ocurrido unos años antes: Jerusalén tenía prácticas distintas e incluso concepciones distintas, quizás no llegaban a comprender muchas cosas que Pablo hacía, pero «viendo» que le había sido «confiado el evangelio de la incircuncisión» (cf. Gal 2,7) y «reconociendo

97. Por cuanto que ni los amigos ni los adversarios hubieran inventado una tal escena. Cf. HÄNCHEN, *Apostelgeschichte* 587: «Die jerusalemische Kirchenleitung wollte sowohl den Bruch mit der paulinischen Missionskirche wie den mit dem palästinensischen Judentum vermeiden. Dass liess sich nur erzielen, wenn sich Paulus zu einem Akt verstand, welcher den Vorwürfen gegen ihn den Wind aus den Segeln nahm».

la gracia de Dios» que le había sido dada (v. 9), le dieron otra vez «la mano en señal de comunión» (*ib.*).

Cuanto más convencidos estuvieran de lo pecadores que eran los gentiles (cf. Gal 2,15), tanto más debían ver la obra de Dios en la «ofrenda de los gentiles» (cf. Rom 15,16) que Pablo les presentaba. No es concebible que las Iglesias en cuanto tales quisieran ponerse a luchar contra Dios (cf. Hch. 5,39).

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

Summary

In the Letters bearing the name of Paul, the word «ekklêsia» applies 41 times to the local church (the congregation of all the Christians present in one town), 14 times to the Universal Church (or the Church as institution) and 4 times to the «house churches» (minor communities, spread out in one town).

The paper outlines the weight of the house churches, as the proper place for personal assimilation of the word of God, for some kind of liturgy and for an intimate communication among Christians. The local church is properly «church of God» and, as we said, the main implication of the word «ekklêsia», because in it, by the celebration of the Lord's Supper, the New Covenant becomes a reality. Local churches, nevertheless, are frequently mentioned in plural, because they are included in some superior unity. The paper sees all pauline churches uniting in some kind of «apostolic district» (or «dioceses») and studies the relationships among different «dioceses» in the primitive Church.

A study illustrating the universal implications of the word «ekklêsia» is being prepared for the next issue of «Revista Catalana de Teologia».