

Jordi Sánchez Bosch

# Efesios y Colosenses, ¿dos cartas de Pablo?







EFESIOS Y COLOSENSES,  
¿DOS CARTAS DE PABLO?



JORDI SÁNCHEZ BOSCH

EFESIOS Y COLOSENSES,  
¿DOS CARTAS DE PABLO?

*evd*

Editorial Verbo Divino  
Avenida de Pamplona, 41  
31200 Estella (Navarra), España  
Teléfono: 948 55 65 05  
Fax: 948 55 45 06  
[www.verbodivino.es](http://www.verbodivino.es)  
[evd@verbodivino.es](mailto:evd@verbodivino.es)

© Edicions de la Facultat de Teologia de Catalunya  
© Editorial Verbo Divino, 2009.

Impreso en España. *Printed in Spain.*  
Impresión: Gráficas Lizarra, Villatuerta (Navarra).  
Depósito Legal: NA. 577-2009

ISBN 978-84-8169-902-9

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos - [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

# Introducción

1. No será fácil saber con certeza si el apóstol Pablo escribió o mandó escribir las cartas conocidas como “A los Colosenses” y “A los Efesios” (las citaremos como “Col” y “Ef”). Pero nadie negará que, si a algún otro escrito se parecen estas dos cartas, será siempre a uno que, como ellas, lleva el nombre de Pablo<sup>1</sup>. Durante siglos, todas las cartas que llevan este nombre fueron aceptadas sin problemas como obra del apóstol, pues en cada una de ellas encontraban reflejos de las demás<sup>2</sup>.

Pero los vientos de la duda empezaron a levantarse hace más de doscientos años<sup>3</sup>. Luego ocurrió como cuando un padre empieza a dudar

<sup>1</sup> Hoy día es frecuente, incluso mayoritario, llamarlas “deuteropaulinas”: es el título que G. Krodel (ed.), *The Deutero-Pauline Letters: Ephesians, Colossians, 2 Thessalonians, 1-2 Timothy, Titus*, Mineápolis 1993, da a su comentario. Por su parte, J. A. Ziesler, *Pauline Christianity*, Oxford 1990, sin insistir, pone un punto de reserva: “Either definitely not by him or frequently thought not to be by him [...] represent a second wave of Paulinism”. En cualquier caso, con ello se reconoce que las “protopaulinas” (Rom, 1 Cor, 2 Cor, Gál, Flp, 1 Tes, Flm) son punto de referencia insustituible para su comprensión.

<sup>2</sup> La única excepción podía ser Marción, en torno al año 150: rechaza las cartas Pastorales (1 Tim, 2 Tim, Tit), pero sigue aceptando como auténticas Ef y Col.

<sup>3</sup> Clásicamente se conoce a F. Schleiermacher (*Über den sogenannten Ersten Brief des Paulus an Timotheus*, Berlín 1807) como el primero que puso en duda la autenticidad de alguna carta de Pablo; en concreto, 1 Tim. De todos modos, en 1792, E. Evanston (*The Dissonance of the four generally received evangelists*, citado por H. E. Lona, *Die Eschatologie im Kolosser- und Epheserbrief*, Würzburg 1984, pp. 22 y 30) negaba la autenticidad de Col y Ef, por más que sin consecuencias en el mundo anglosajón.



de la legitimidad de alguno de sus hijos: las dudas se consolidan y se van extendiendo a los demás, precisamente porque todos son parecidos. Después de la Primera a Timoteo, no tardaron en “caer” las otras dos Pastorales (2 Tim y Tit)<sup>4</sup>, y, al poco tiempo, sólo las cuatro grandes cartas (Rom, 1 Cor, 2 Cor, Gál) eran reconocidas como auténticas<sup>5</sup>. De todos modos, a pesar de lo difícil que es recoger los vientos de la duda una vez esparcidos, la comunidad estudiosa ha vuelto a dar como auténticas otras tres cartas (1 Tes, Flp, Flm)<sup>6</sup>, manteniendo sus reservas respecto de las restantes (2 Tes, Ef, Col y las Pastorales: 1 Tim, 2 Tim y Tit).

Por supuesto que si se considera toda la literatura sobre el tema, el “consenso” es muchas veces más aparente que real: diríamos más bien que está aumentando el número de los que aceptan la autenticidad de Col e incluso de Ef (*infra* §§ 178s) o bien las colocan lo más cerca posible del apóstol (*infra* § 177): el antiguo rechazo furioso queda como una reliquia del pasado<sup>7</sup>. Por otra parte, nadie duda de que el tema puede seguir siendo estudiado y que su estudio puede llevarnos a un mejor conocimiento no sólo de los escritos en cuestión, sino también de Pablo, por más que difícilmente nos llevará a una solución definitiva de los problemas de autenticidad<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Ocurrió en 1812 con J. G. Eichhorn (*Einleitung in das Neue Testament III*, Leipzig 1812).

<sup>5</sup> La reducción a cuatro auténticas es obra de F. Ch. Baur (*Paulus, der Apostel Jesu Christi*, Stuttgart 1845, pp. 458-475), quien rechaza Col y Ef porque no se enfrentan a los judaizantes, sino que entran en discusiones cristológicas: “Hier aber ist das Hauptmoment der Antithese aus der Soteriologie... schon in die Christologie vorgerückt” (p. 445). Un discípulo suyo, O. Pfleiderer (*Der Paulinismus*, Leipzig 1890), establece mayor distancia entre Ef y Col, colocándolas en capítulos distintos: Col (pp. 377-392) figura como “Der Paulinismus unter dem Einfluss des Hellenismus”; Ef, en cambio (pp. 433-464), como “Der Paulinismus im Übergang zum Katholizismus”. Por otro lado, Pfleiderer devuelve a 1 Tes la consideración de auténtica.

<sup>6</sup> La aceptación de siete cartas indudables se presenta como definitiva en R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübinga 1968, p. 191 (“Als Quellen für die Theologie des Paulus haben nur die zweifellos echten Briefe zu dienen: Rm, 1. u. 2. Kr, Gl, Phl, 1. Th, Phm”), y puede considerarse unánimemente mantenida.

<sup>7</sup> La “furia” está representada hoy día por H. Detering, *Der gefälschte Paulus*, Berlín 1995, quien, después de recoger los argumentos más clásicos para rechazar las Pastorales (pp. 42-48), Ef-Col (pp. 49-51) y 2 Tes (pp. 51-54), entiende que con argumentos semejantes se pueden rechazar todas las cartas paulinas y las de los antiguos Padres que citan a Pablo (Clemente, Ignacio y Policarpo: pp. 55-102).

<sup>8</sup> Baste ver la cantidad de literatura reciente que recogemos *infra* §§ 176-179. Amplían la bibliografía W. W. Klein, *The Book of Ephesians: An annotated bi-*

## Nuestro planteamiento

2. Después de haber dedicado alguna reflexión a las cartas indudables de Pablo<sup>9</sup>, quisiéramos dirigirla ahora a las cartas a los Efesios y a los Colosenses, para comprenderlas mejor como obra de uno o dos autores por lo menos cercano(s) a Pablo, que escribe(n) a partir de tradiciones que conocemos por distintos libros del Nuevo Testamento, aunque no lleguemos a saber con certeza si esos escritos proceden del mismo Pablo de las grandes Cartas.

En nuestro trabajo presuponemos:

- La autenticidad, hoy día no puesta en duda, de, por lo menos, siete cartas paulinas: Rom, 1 Cor, 2 Cor, Gál, Flp, 1 Tes, Flm (a las que, en el curso del trabajo, nos referiremos como a “Pablo”, sin presuponer con ello la inautenticidad de otras cartas).
- La posibilidad (en algunos casos, certeza) de que las siete cartas mencionadas influyeran, como fuentes o como material conocido, en la composición de Ef y Col<sup>10</sup>.

*bliography*, Nueva York 1996; W. E. Mills, *Ephesians*, Lewiston 1999; M. A. Seifrid, *The Pauline Writings. An Annotated Bibliography*, Grand Rapids 2002.

<sup>9</sup> En J. Sánchez Bosch, *Escritos paulinos*, Estella 2002, pp. 131-174 (c. 5), presentamos una síntesis doctrinal de 1 Tes. En id., *Maestro de los pueblos. Una teología de Pablo el apóstol*, Estella 2006, hemos intentado sistematizar la aportación de las demás cartas indudables del apóstol, con especial atención a las cuatro grandes (Rom, 1 Cor, 2 Cor, Gál). En el presente escrito partimos de las dos obras citadas en cuanto a las cartas indudables y continuamos la discusión en cuanto a Ef y Col. Ahí también partiremos de lo dicho en el capítulo correspondiente de *Escritos* 387-426 (c. 13), citando especialmente la bibliografía posterior.

<sup>10</sup> R. Reuter, *Synopse zu den Briefen des Neuen Testaments* 5, Francfort 1997, muestra decenas de paralelos entre Col y las siete indudables (listas, en pp. 32-35 y 35-46; sinopsis, pp. 48-225), entre Ef y las mismas siete (listas, en pp. 230-234 y 235-247; sinopsis, pp. 248-531) y entre Col y Ef (listas, en pp. 536 y 538s; sinopsis, pp. 540-619). Reconoce que hay grados en la aceptación de dependencia: “Literarische Abhängigkeit von einzelnen Paulusbriefen, etwa Phlm, Röm und Phil, wird durchaus konzediert, doch darüber hinausgehende Parallelen werden eher als Gedächtniszitate oder als eine allgemeine Bekanntschaft mit paulinischer Sprache gewertet” (p. 29). Algunos autores aducen la estricta dependencia como prueba de inautenticidad. Así Muddiman 2001, p. 11: “There is a singularly close relationship of Ephesians with Colossians and with the other letters of the Pauline corpus sufficient to make its authenticity most unlikely”.

- La prioridad de Col respecto a Ef, pues ésta contiene mucho material propio y sería más difícil explicar por qué Col lo suprimió<sup>11</sup>.
- La posibilidad de que ambos escritos, en caso de ser inauténticos, sean debidos a autores distintos<sup>12</sup>.

Los alegatos más vistosos en torno a la autenticidad o inautenticidad de nuestras cartas son los que se basan en cuestiones históricas o en cuestiones de lenguaje y de estilo. El distinto número de *hapax legomena* impresiona algo menos hoy día<sup>13</sup>. Se subraya más la falta en Ef

<sup>11</sup> Reuter, *Synopse 536*, confirma para el ámbito alemán: “Zumindest im deutschsprachigen Raum besteht ein deutlicher Forschungskonsens bezüglich der literarischen Abhängigkeit des Eph von Kol”. La prioridad de Col parece especialmente clara para quienes atribuyen las dos cartas a autores distintos. Así Hoppe 1987, p. 15: entiende que “Der Eph-Autor [hat] den Brief an die Kolosser gekannt und für seine Schrift ausgewertet”. Stockhausen 1989, p. 19 (cf. pp. 15-19: “It seems most reasonable to suppose that Colossians is the earlier letter and that the author of the Epistle to the Ephesians used it as the most important, though not the only, model for the new letter within the Pauline letter tradition”; M. Gielen, *Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik*, Francfort 1990, p. 13: “heute kaum noch Diskussionen darüber gibt, dass dem Kol die Priorität zukommt und Eph von ihm abhängig wird”. Para R. Burnet, *Épîtres et lettres Ier-IIer siècle*, París 2003, la dependencia de Ef respecto de Col conduce a una datación escalonada: “L'épître aurait plutôt été écrite vers 70-80 puisque les nombreuses proximités avec l'épître aux Éphésiens, écrite vers 80, suggèrent que l'auteur de cette dernière aurait eu connaissance de Col” (p. 213s; cf. pp. 211-236). En caso de ser ambas auténticas, se explicarían mejor observaciones como las de Muddiman 2001, p. 11, a continuación del texto citado: “There are nevertheless some cases where very Pauline-sounding passages in Ephesians may be prior to, and the source for, a parallel in Colossians, and even perhaps to a parallel in the undisputed letters” (cf. p. 20: “Authentic expressions of Paul's own distinctive emphases”).

<sup>12</sup> Desde Pfeleiderer (cf. *supra* nota 5), se suele subrayar la mayor proximidad al catolicismo por parte de Ef. Cf. Best 2001, p. 67: “Se si accetta la paternità non paulina, si deve però rilevare altresì che vi sono indicazioni sufficienti per inferire che gli autori di Colossesi e di Efesini siano due persone diverse” (pp. 35-67: “La paternità”, y pp. 67-72: “Una scuola paolina”). El tema pierde importancia para P. Pokorny 1991, p. 10, por tratarse en ambos casos de discípulos de Pablo: “The problem of one or two authors is diffused somewhat, if we assume that Colossians, like Ephesians, arose from the same circle of Pauline disciples”.

<sup>13</sup> Véanse nuestras cuentas en Sánchez Bosch, *Escritos 390-392 y 397s*. El gran campeón en la batalla de los *hapax legomena* (palabras que no vuelven a salir en el Nuevo Testamento) fue N. Harrison, *The Problem of the Pastoral Epistles* (Oxford 1921) y *Paulines and Pastorals* (Londres 1964) a propósito de las Pastorales. Pero precisamente este autor acepta la autenticidad de Ef y Col.

y Col de términos esenciales en el lenguaje paulino<sup>14</sup> o en la falta de vigor argumentativo, como el que distingue a Pablo en Gál<sup>15</sup>. De todos modos, especialmente en nuestro caso, hemos observado que lo que mueve a los autores a afirmar o negar son, por lo general, cuestiones de contenido o de teología. Resulta especialmente escandaloso, por ejemplo, que en Col 1,24 el apóstol pretenda suplir “lo que falta a los sufrimientos de Cristo” (hablamos de ello *infra* § 26). En Ef escandaliza especialmente su pretendido “eclesiocentrismo”, como si los “apóstoles y profetas” fueran el fundamento de la Iglesia *en vez de Cristo* (véase *infra* §§ 145s, 158)<sup>16</sup>.

Propiamente nos dedicaremos a esas cuestiones de contenido o de teología, atendiendo a las palabras, pero también a su significado. Nuestro trabajo intentará llegar a la síntesis doctrinal, respectivamente, de Pablo, de Col y de Ef, con lo que la aproximación verbal deja de ser meramente externa<sup>17</sup>. Por supuesto que, de paso, añadirán material de primera mano especialmente útil en el momento de estudiar la autenticidad desde un punto de vista histórico o estilístico.

Prácticamente todos los temas propios de la teología paulina encuentran una inflexión propia en Ef y Col que los hace dignos de consideración a la hora de tratar el tema de la autenticidad:

- El tema de Dios y el tema de Cristo (“teología”, en sentido más estricto, y cristología),
- El paso a la gracia y el paso a la gloria (soteriología y escatología).
- El Espíritu, la Iglesia y la vida cristiana concreta (pneumatología, eclesiología, parenesis).

El trasfondo natural bajo el cual se estudian todos esos temas lo forman, sin duda, las cartas universalmente reconocidas como paulinas: nos preguntamos precisamente hasta qué punto Ef y Col coinci-

<sup>14</sup> Lohse 1977, pp. 133-140: “Sprache und Stil des Kolosserbriefes”. Volveremos sobre el tema *infra* §§ 182s.

<sup>15</sup> Es la tesis de W. Bujard, *Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief*, Gotinga 1972, pp. 77-235, que goza todavía hoy de gran predicamento.

<sup>16</sup> Cf. J. Roetzel, *The Letters of Paul, Conversations in Context*, Filadelfia 1991, p. 102 (cf. pp. 100-106): “The apostles provide the foundation of the church (2,20f), a statement that would made Paul wince”.

<sup>17</sup> Un máximo de aproximaciones verbales aparece en la *Sinopsis* de R. Reuter, citada en nota 10.

den con ellas. No es menos interesante la pregunta sobre la presencia (más o menos “independiente”) de tradiciones prepaulinas o extra-paulinas en dichos escritos<sup>18</sup>.

Este último punto de vista será especialmente relevante al tratar el tema de Dios y el tema de Cristo, objeto primario del kerigma primitivo y, con ello, de las tradiciones prepaulinas mejor estudiadas.

<sup>18</sup> Se reconocen como “tradiciones prepaulinas” aquellos versículos de Pablo que, por distintos indicios, se cree que están tomados de tradiciones anteriores. Se consideran especialmente “extra-paulinas” las tradiciones evangélicas fechadas con dificultad pero independientes, en principio, del texto paulino.

## Capítulo 1

# El tema de Dios

### 1. Dios trascendente y creador

3. En las cartas de Pablo, el tema de Dios aparece casi siempre integrado en su soteriología o en su cristología. Aparte de estos aspectos, que recogeremos en los capítulos correspondientes (cf. esp. cc. 2–4), sólo por indicios (¡y por lógica!) podemos saber la importancia que tuvo el tema de Dios en la predicación de Pablo y de todos los que como él emprendieron la evangelización de los gentiles<sup>1</sup>. Debió de ser un anuncio inspirado en el Antiguo Testamento (el Dios único, sabio y poderoso, justo y misericordioso, creador del mundo y del hombre), con una especial crítica del politeísmo imperante (“Os convertisteis de los ídolos a Dios, para servir al Dios vivo y verdadero”: 1 Tes 1,9) y sin renunciar a las mejores adquisiciones de la filosofía griega: su realidad invisible se da a conocer por el estudio de sus obras: su poder eterno y su divinidad (Rom 1,20)<sup>2</sup>.

Ef y Col tampoco muestran interés por hablarnos de Dios fuera del contexto cristo-soteriológico, propio de una comunicación entre cristianos. Menos aún, por ejemplo, que la Carta a los Romanos, que nos presenta una buena serie de textos sobre la revelación de Dios<sup>3</sup>. Se llega a tener la impresión de que en Ef y Col la referencia a Cristo incluso desplaza la misma referencia a Dios. De todos modos, comparando la frecuencia del término *theos* (“Dios”) en cartas de longitud parecida,

<sup>1</sup> Basta leer a los Padres apostólicos y a los Padres apologistas para ver la importancia que dan al tema de Dios.

<sup>2</sup> Sánchez Bosch, *Maestro* § 7.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, § 6.

resulta que Ef y Col no quedan tan mal paradas: si en Flp *theos* aparece 24 veces, en Col lo hace 21; si en Gál aparece 31 veces, en Ef también lo hace 31.

En cualquier caso, más que un concepto de Dios anunciado directamente por nuestras cartas, nos encontraremos con el concepto que presuponen, lo cual es importante, porque significa que lo dan por sabido.

En todos los temas, trataremos por separado la aportación de Col y la de Ef precisamente porque sigue en pie la posibilidad de que sean obra de un autor distinto.

#### a) En la Carta a los Colosenses

4. Col 1,15 no tiene, en el Nuevo Testamento, más precedente que Rom 1,20 cuando habla del “Dios invisible” con el adjetivo *aoratos*. A primera vista, esta singularidad queda devaluada, porque, mientras en Rom aparecía como un atributo importante de Dios en el contexto de cierto “concentrado filosófico”, en Col aparece acto seguido como un género común a distintos seres creados: “los visibles y los invisibles” (v. 16). Con ello Col (o el autor del himno cristológico) va incluso más allá de 1 Tim 1,17 y de Heb 11,27 en la incorporación de conceptos filosóficos al pensamiento cristiano y devuelve la “invisibilidad” a la categoría de algo no definitivo desde el punto de vista religioso. De todos modos, la trascendencia de Dios queda a salvo, porque todo lo que se dice de Cristo como imagen de Dios (que “todo fue hecho por medio de él y para él y todo se sustenta en él”: vv. 16s) se sostiene a su vez en aquél de quien Cristo es imagen. El protagonismo del Padre queda confirmado cuando, en 3,10 se habla del hombre nuevo como de aquel que ha sido “renovado según la imagen de su Creador”, con lo que da valor de norma universal al orden de la creación (como también hacía 1 Cor 11,7).

La Carta a los Romanos habla incansablemente de la revelación de Dios como no lo habían hecho las otras cartas indudables y coloca esa revelación también antes de Cristo y en el futuro, por más que la mayor parte de textos hablan de la revelación por el Evangelio<sup>4</sup>. Este último aspecto no deja de ser subrayado por Colosenses, incluso en cuanto al lenguaje: habla de *mystêrion* (“misterio”: en Col 1,26s; 2,2; 4,3, como en Rom 11,25; 16,25; 1 Cor 2,1.7; 4,1; 13,2; 14,2; 15,51), de *faneroumai* (“mostrar”: en Col 1,26; cf. 3,4, como en Rom 1,19; 3,21; 16,26;

<sup>4</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 9s.

1 Cor 4,5; 12,7), de *gnôrizein* (“dar a conocer”: en Col 1,27 como en Rom 9,22s; 16,26), pero en un sentido más cristológico. Col empieza hablando de un “misterio que estuvo oculto desde los siglos y generaciones, pero ahora ha sido manifestado a sus santos” (Col 1,26), pero, según el v. 27, este misterio se identifica con el término de la evangelización entre los gentiles, que es Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria. Más adelante (en 2,2) seguirá hablando del misterio de Dios, pero volverá a identificarlo con Cristo. En 4,3, ya hablará directamente del misterio de Cristo. Todo ello puede relacionarse con un texto más bien marginal de Romanos:

El misterio que ha sido mantenido en secreto durante siglos sin fin, pero que ahora ha sido manifestado y se ha dado a conocer a todas las naciones para la obediencia de la fe (Rom 16,25s)<sup>5</sup>,

Más puede relacionarse con un texto bien significativo de Primera Corintios:

Hablamos sabiduría de Dios en misterio, la sabiduría oculta que, desde antes de los siglos, Dios predestinó para nuestra gloria; la que ninguno de los gobernantes de este siglo ha entendido, porque si la hubieran entendido no habrían crucificado al Señor de gloria (1 Cor 2,7s).

5. La derivación hacia Cristo permite, sin embargo, captar los distintos atributos de Dios en sentido más universal. Ésos aparecen en Colosenses como algo que se nos ha revelado o que llegamos a conocer (por supuesto, en el Evangelio)<sup>6</sup>. Éstos serían los textos más significativos:

La Palabra de la verdad, el Evangelio, que llegó hasta vosotros y fructifica y crece entre vosotros lo mismo que en todo el mundo, desde el día en que oísteis y conocisteis la gracia de Dios en la verdad (1,5s).

Por eso, tampoco nosotros dejamos de rogar por vosotros desde el día que lo oímos, y de pedir que lleguéis al pleno conocimiento de su voluntad con toda sabiduría e inteligencia espiritual (v. 9).

Confortados con toda fortaleza por el poder de su gloria (*en dynamei dynamoumenoi kata to kratos tês doxês autou*), para toda constancia en el sufrimiento y paciencia (v. 11).

<sup>5</sup> La autenticidad de este texto es puesta en duda precisamente por su parecido con nuestras cartas. De todos modos, sin unanimidad. Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* c. 1, nota 3.

<sup>6</sup> También según Rom, la revelación en el Evangelio se lleva la mejor parte (cf. Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 10s).



De la cual he llegado a ser ministro (*diakonos*), conforme al plan (*oikonomia*) que Dios me concedió en orden a vosotros para dar cumplimiento a la Palabra de Dios, al Misterio escondido desde siglos y generaciones, y manifestado ahora a sus santos, a quienes Dios quiso dar a conocer cuál es la riqueza de la gloria de este misterio entre los gentiles, que es Cristo entre vosotros, la esperanza de la gloria (vv. 25-27).

Para que sus corazones reciban ánimo y, unidos íntimamente en el amor, alcancen en toda su riqueza la plena inteligencia y el perfecto conocimiento del Misterio de Dios, que es Cristo (2,2).

Septuados con él en el bautismo, con él también habéis resucitado por la fe en la actuación eficaz (*energeia*) de Dios, que lo resucitó de entre los muertos. Y a vosotros, que estabais muertos en vuestros delitos y en vuestra carne incircuncisa, os vivificó juntamente con él y nos perdonó todos nuestros delitos. Canceló la nota de cargo que había contra nosotros, la de las prescripciones con sus cláusulas desfavorables, y la suprimió clavándola en la cruz (vv. 12-14).

Revestíos, pues, como elegidos de Dios, santos y amados, de entrañas de misericordia, de bondad, humildad, mansedumbre, paciencia (3,12).

Os saluda también Jesús, llamado Justo; son los únicos de la circuncisión que colaboran conmigo por el Reino de Dios y que han sido para mí un consuelo (4,11).

En torno al hecho entonces reciente de la revelación cristiana, Col entiende que se ha revelado la esencia eterna de Dios en la línea de lo que de ella decía el Antiguo Testamento: empezando por su verdad (1,5s) y su gracia (1,6; cf. 4,18), siguiendo con el poder (*dynamis*: 1,11), la fortaleza (*kratos*: 1,11.27) y la gloria (1,11.27). Como expresión parecida, aparece su “actuación eficaz” (*energeia*: 2,12; cf. 1,29), la que resucitó a Jesús de entre los muertos y a nosotros nos vivificó juntamente con él.

La revelación de Dios aparece como su voluntad (*thelêma*: 1,9; cf. vv. 1.11; *thelein*: 1,27; 1,19: *eudokein*), que toma la forma de Palabra (1,5.21; cf. 4,3), de elección derivada de su amor (3,12), de plan concreto (*oikonomia*: 1,25), que se expresa en términos de riqueza (1,27; 2,2) y lleva a la construcción de un Reino (4,11). También pertenece a la imagen de Dios lo que dice 3,6 a propósito de la idolatría: que sobre ella caerá el castigo (literalmente, la “ira”: *orgê*) de Dios.

A lo largo del trabajo encontraremos otros paralelismos de los fragmentos citados con otros textos de Pablo. Aquí insistimos en que hablan un mismo lenguaje. Observemos (según el orden de Col):

- Su “verdad” (*alêtheia*: en Col 1,5s, como en Rom 1,18.25; 2,2.8.20; 3,7; 15,8).
- Su “Palabra” (con *logos*, en Col 1,5.21; cf. 4,3, como en Rom 3,4; 9,6.9.28; 13,9; cf. *logia*, en 3,2).
- Su “gracia” (*kharis*: en Col 1,6; cf. 4,18, como en Rom 1,7; 3,24; 4,4.16; 5,2.15.17.20s; 6,1.14s; 11,5s; 12,3.6).
- Su “voluntad” (con *thelêma*: en Col 1,9; cf. vv. 1.11, como en Rom 1,10; 2,18; 12,2; 15,32; con *thelein*: en Col 1,27, como en Rom 9,18.22).
- Su “poder” (*dynamis*: en Col 1,1.9; 4,12, como en Rom 1,4.16.20; 9,17; 15,13.19).
- Su “gloria” (*doxa*: en Col 1,11.27, como en Rom 1,23; 3,7.23; 5,2; 6,4; 9,23).
- Su “plan concreto” (*oikonomia*: en Col 1,25, como en 1 Cor 9,17; cf. *oikonomos*, en 1 Cor 4,1s).
- Su “riqueza” (*ploutos* en Col 1,27; 2,2, como en Rom 2,4; 9,23; 11,33; cf. *ploutôn*, en 10,12).
- Su “actuación eficaz” (*energeia*: en Col 2,12; cf. 1,29, como en Flp 3,21).
- Su “castigo” (literalmente, su “ira” (*orgê*: en Col 3,6, como en Rom 1,18; 2,5.8; 3,5; 4,15; 5,9; 9,22; 12,19).
- Su “elección” (con *eklektoi*, en Col 3,12, como en Rom 8,33; 16,13; cf. *eklogê*, en 9,11; 11,5.7.28).
- Su “amor” (con *êgapêmenoi*, en Col 3,12 como en Rom 9,25; cf. *agapêtoi* en 1,7; 11,28; *agapê*, en 5,5.8; 8,39; *agapaô*, en 8,37; 9,13).
- Su “Reino” (*basileia*, en Col 4,11, como en Rom 14,17; 1 Cor 4,20; 6,9s; 15,50; Gál 5,21).

Sólo el término *kratos* (“fortaleza”: en 1,11), prácticamente sinónimo de *dynamis* y *energeia*, parece más propio del estilo litúrgico reflejado en el Apocalipsis (1,6; 5,13) y en escritos post-paulinos (1 Tim 6,16; 1 Pe 4,11; 5,11; Jds 25). Queda como un indicio del carácter más solemne y recargado (casi litúrgico) de la Carta a los Colosenses<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Éste es, como decíamos *supra* § 2, uno de los caballos de batalla en la negación de la autenticidad de Col y Ef.

6. Observemos que a veces el protagonismo de Dios en toda la obra salvífica queda algo velado, pero se mantiene. Así, en Col 1,19, aunque no lo nombre, se supone que es Dios quien “decidió que en él [en Cristo] habitara toda la plenitud, y por medio de él reconciliar todas las cosas consigo”, en la línea de 2 Cor 5,19: “Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo mismo”.

Dios es también protagonista indiscutible, aunque algo escondido, en un texto importantísimo:

Habiendo sido sepultados con él [Cristo] en el bautismo, en el cual también habéis resucitado con él por la fe en el poder de Dios, que le resucitó de entre los muertos. Y cuando estabais muertos en vuestros delitos y en la incircuncisión de vuestra carne, os dio vida juntamente con él, habiéndonos perdonado todos los delitos, habiendo cancelado el documento de deuda que consistía en decretos contra nosotros y que nos era adverso, y lo ha quitado de en medio, clavándolo en la cruz. Y habiendo despojado a los poderes y autoridades, hizo de ellos un espectáculo público, triunfando sobre ellos por medio de él (Col 2,12-15).

Dios es citado explícitamente una sola vez, pero parece claro que sigue siendo protagonista en todo lo que hace “con Cristo” o “por medio de él”.

Todos los atributos de Dios deberán tener su reflejo en la conducta moral del hombre, colocada bajo la idea de que su vida está escondida con Cristo en Dios (3,3). Pero el orden de Dios quedará siempre recubierto por el de Cristo: todo será “según corresponde *en el Señor*” (cf. 3,18). Difícilmente se hablará simplemente de “justicia y equidad”, como en 4,1. Pero con ello sólo se subraya el lugar concreto donde encontramos a Dios, no se intenta en absoluto desplazarle.

#### b) *En la Carta a los Efesios*

7. La primera observación a la que se prestará la Carta a los Efesios es que asume todos los contenidos de Colosenses y los amplía, volviendo a veces a Pablo, pero sin dejar de ofrecer aportaciones propias.

La necesidad de un kerigma sobre Dios queda clara en Ef 2,12, donde, como caso único en todo el Nuevo Testamento, se aplica a los paganos un término que, con el tiempo, será aplicado repetidamente a los cristianos: *atheoi* (“sin Dios”). En 4,18 dice que viven “apartados (*apêllotriômenoi*) de la vida de Dios”, por cuanto están apartados del “Dios vivo” (cf. 1 Tes 1,9), más que por su falta de participación en la vida íntima de Dios (cf. Rom 5,10).

Aunque incorporada en un contexto cristo-soteriológico, Ef tiene una afirmación solemne sobre Dios:

Un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todo y por todo y en todo (*epi pantôn kai dia pantôn kai en pasin*: 4,6).

Tendremos que volver sobre el texto en razón del título “Padre” (cf. *infra* §§ 13s) y por sus implicaciones cristo-soteriológicas (cf. *infra* §§ 53, 90). Observemos, de momento, que coincide con 1 Cor 8,6 en cuanto a *Eis theos* (“Dios es uno”) y que puede relacionarse con Rom 11,36 (“todo procede de él y, por él, va hacia él”: *ex autou kai di’ autou kai eis auton ta panta*) en cuanto al final del versículo.

La revelación aparece en los términos ya conocidos de Col:

- *Gnôrizein* (“dar a conocer”: en Ef 1,9; 3,3.5.10; 6,19, como en Col 1,27).
- *Faneroumai* (“mostrar”: en Ef 5,13s, como en Col 1,26; cf. 3,4).
- *Mystêrion* (“misterio”: en Ef 1,9; 3,3s.9; 5,32; 6,19, como en Col 1,26s; 2,2; 4,3).

También con la raíz *apokalypht*, desconocida por Col pero ampliamente presente en Pablo. Se encuentra en Ef 1,17; 3,3.5, como en Rom 1,17s; 8,18 (*apokalypptomai*) y en Rom 2,5; 8,19; 16,25 (*apokalypsis*). El texto más significativo en Ef es, sin duda, Ef 3,8-11:

A mí, el más pequeño de todos los santos, se me concedió esta gracia: anunciar a los gentiles las inescrutables riquezas de Cristo y sacar a la luz cuál es la dispensación del misterio que por los siglos ha estado oculto en Dios, creador de todas las cosas, a fin de que la multiforme sabiduría de Dios sea ahora dada a conocer por medio de la Iglesia a los principados y potestades en el cielo, conforme al propósito eterno que llevó a cabo en Cristo Jesús, nuestro Señor.

Esta revelación de Dios pertenece indudablemente a la soteriología, pero en el v. 10 hay una frase que merece ser citada por su universalidad: “La multiforme sabiduría (*polypoikilos sofia*) de Dios”. La frase nos recuerda otra, no menos universal, de Rom 11,33:

¡Oh profundidad (*bathos*) de riqueza (*ploutou*) de la sabiduría y del conocimiento (*gnôseôs*) de Dios! ¡Qué insondables son sus juicios e inextricables (*aneixikhniastoi*) sus caminos!

El texto de Rom nos devuelve a Ef no sólo por el *bathos* (“profundidad”), que reaparece en Ef 3,18, y por *anexikhniaston* (“inextricable”,

exclusivo de Rom y Ef), que allí vuelve a aparecer unido a *ploutos* (“riqueza”), sino también por el estilo litúrgico redundante, que se considera característico de Ef y Col.

Dentro del mismo estilo, Ef 1,18s habla de la “riqueza” del poder de Dios en términos totalmente paralelos a Col:

Cual es la riqueza de gloria (*doxês*)... y cual la superior grandeza de su poder (*dynameôs*)... según la acción eficaz (*energeias*) de su gran fuerza (*tou kratous tês iskhyos*).

Sólo que, si en Col 1,11, por asonancia litúrgica, se añadía *kratos* (“fuerza”) a *dynamis* (“poder”), aquí (Ef 1,19 y 6,10) se dice *kratos tês iskhyos*, añadiendo otro sinónimo de origen litúrgico (cf. Ap 5,12; 7,12).

Tampoco es extraña a Ef la idea de “ira de Dios” (*orgê*, en 5,6; cf. 2,3; Col 3,8), como tampoco la definición de Dios como aquel que “ha creado todas las cosas” (3,9; cf. 2,10.15; 4,24; Col 3,10).

8. La esfera de Dios es designada por Ef como *pneumatikos* (“espiritual”: 1,3; 5,19) y como *epouranios* (“celestial”: 1,3.20; 2,6; 3,10).

Para Pablo, *pneumatikos* son los dones del Espíritu, pero con una especial conciencia de que esos dones nos introducen en la esfera de Dios (cf. 1 Cor 2,10-16). *Epouranios* (“celestial”), en cambio, no es sólo el Señor, que viene del cielo, y los que a él se asemejan (1 Cor 15,47-49), sino también una parte de la creación material:

Hay cuerpos celestiales (*epourania*) y cuerpos terrenales. Y uno es el esplendor (*doxa*, “gloria”) de los celestiales y otro el de los materiales: uno es el esplendor del sol, y otro el esplendor de la luna y otro el esplendor de los astros. Y un astro se distingue en esplendor (siempre: *doxa*) de otro astro (1 Cor 15,40s).

También, los que podríamos llamar seres “intermedios”:

Para que toda rodilla se doble: de los celestiales, de los terrestres y de los infernales (*epouraniôn kai epigeiôn kai katakthoniôn*: Flp 2,10).

Ef da un paso más en la relativización de dichos términos cuando entiende *in partem malam* tanto *epouranios* como *pneumatikos*:

Contra los espíritus malos del cielo (*ta pneumatika tês ponêrias en tois epouraniois*: Ef 6,12).

Con ello Ef se inscribe en la tradición de los “espíritus malos” (*pneumata ponêra*: Mt 12,45; Lc 7,21; 8,2; 11,26; Hch 19,12s.15s), la cual, a su vez, deriva de la de los “espíritus impuros” (*pneumata akatharta* (Mt 12,43; Mc 1,23.26s; 3,11.30; 5,2.8.13; 6,7; 7,25; 9,25; Lc 4,36; 6,18; 8,29; 9,42; Hch 5,16; 8,7) y nos da testimonio del valor relativo que hay que dar a esas designaciones de la esfera divina (cf. *supra* § 4).

En resumen diríamos que, en el momento de escribirse Ef y Col, el tema de Dios sigue siendo importantísimo, puesto que se vive en un mundo “ateo”, “alejado de la vida de Dios” (Ef 2,12 y 4,18, citados), que hay que evangelizar. Pero, quizás porque desde un punto de vista especulativo la lucha contra la idolatría se considera un juego de pocas tablas, no se descubren avances espectaculares en la reflexión teórica sobre el tema. Quizás sólo, sobre todo en Ef, una mayor necesidad de afirmar en el culto el papel de Dios, como nos puede mostrar la gran “obertura” de Ef 1,3-14 y, en general, el recurso a un lenguaje más recargado (más litúrgico) en honor de “aquel que nos ha creado”.

### El prólogo

#### 9. Observemos la parte que Dios tiene en la gran obertura de Ef:

Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales en los cielos, en Cristo; por cuanto nos ha elegido (*eklegesthai*; cf. Col 3,12: *eklekttoi*) en él antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor; eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo, según el beneplácito (*eudokia*; cf. Col 1,19: *eudokein*) de su voluntad (*thelêma*; cf. vv. 1.9.11; 5,17; Col 1,1.9; 4,12; *thelêin*: 1,27), para alabanza de la gloria (*doxa*; cf. vv. 12.14.17s; 3,16.21; Col 1,11.27) de su gracia (*kharis*: cf. vv. 2.7; 2, 7s; 3,2.7s; Col 1,2.6; 3,16; 4,18; *kharitoun*: v. 6; *kharizomai*: 4,32; Col 3,13), con la que nos agració en el Amado. En él tenemos por medio de su sangre la redención, el perdón de los delitos, según la riqueza (*ploutos*; cf. v. 18; 2,7; 3,16; Col 1,27; 2,2; *plousios*: Ef 2,4; *plousiôs*: Col 3,16) de su gracia que ha prodigado sobre nosotros en toda sabiduría e inteligencia, dándonos a conocer el Misterio (*mystêrion*: 3,3.9; 5,32; 6,19; Col 2,2; 4,3) de su voluntad según el benevolento designio que en él se propuso de antemano, en su plan (*oikonomia*; cf. 3,2.9; Col 1,25) para la plenitud de los tiempos: hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra. A él, por quien entramos en herencia, elegidos de antemano según el previo designio del que realiza (*energountos*; cf. v. 20; 2,2; 3,20; Col 1,29; *energeia*: Ef 1,19; 3,7; 4,16; Col 1,29; 2,12) todo conforme a la decisión de su voluntad, para ser nosotros alabanza de su gloria, los que ya antes esperá-

bamos en Cristo. En él también vosotros, tras haber oído la Palabra (*logon*; cf. 4,29; 5,6; 6,19; Col 1,5.25; 3,16; 4,3) de la verdad (*alêtheia*; cf. 4,24; 5,9; Col 1,5s), el Evangelio de vuestra salvación, y creído también en él, fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la Promesa, que es prenda de nuestra herencia, para redención del Pueblo de su posesión, para alabanza de su gloria.

Hemos recogido una serie de términos fundamentales referidos a Dios (varios de ellos volverán a aparecer, referidos a Cristo)<sup>8</sup> y comunes a Ef y Col. Además, el fragmento contiene una serie de términos, no presentes en Col, que nos ayudan a completar la imagen de Dios que tiene la carta, así como su mayor vinculación al lenguaje de las grandes cartas de Pablo. Recogemos las que más afectan a nuestro tema:

En primer lugar, el tema de la bendición de Dios en Ef 1,3: *eulogêtos*, como en Rom 1,25; 9,5; 2 Cor 1,3; 11,31; *eulogein*, como en Rom 12,14; 1 Cor 4,12; 10,16; 14,16; Gál 3,9; *eulogia*, como en Rom 15,29; 16,18; 1 Cor 10,16; 2 Cor 9,5s; Gál 3,14.

Los términos con los que Ef 1,4 habla de la “fundación” del mundo (*katabolh kosmou*) son conocidos por Mt 25,34; Lc 11,50; Jn 17,24; Heb 4,3; 9,26; 11,11; 1 Pe 1,20; Ap 13,8; 17,8, pero no por Pablo. Rom 1,20 se refiere, según parece, a aquel mismo momento con la fórmula *apo ktiseôs kosmou*.

En cambio, la “adopción filial” (*yiiothesia*) es exclusiva de Ef 1,5 y de Pablo (Rom 8,15.23; 9,4; Gál 4,5).

También son bastante exclusivos de Ef y de Pablo distintos términos con los que se habla de la decisión eterna de Dios<sup>9</sup>:

- Así el término *prothesis*, en sentido de decisión divina, se encuentra, además de en Ef 1,11; 3,11, en Rom 8,28; 9,11; cf. *prothesmia*, Gál 4,2; añádase 2 Tim 1,8.
- El término *proorizô*, “predestinar”, se encuentra, además de en Ef 1,5.11, en Rom 8,29s y 1 Cor 2,7, así como en Hch 4,28.
- El término *proetoimazô*, “preparar” (previamente), se encuentra, además de en Ef 2,10, sólo en Rom 9,23.

<sup>8</sup> *Infra* §§ 64-66 aparecen distintos “traspasos” a Cristo de atributos propios de Dios.

<sup>9</sup> El tema vuelve a aparecer *infra* § 86.

Lo curioso es que con todo ese material, que nosotros encontramos disperso en distintos sitios, el autor componga una auténtica obertura a su obra, una especie de himno altamente inspirado<sup>10</sup>. A la pregunta sobre en qué se distingue esta pieza de los materiales de donde procede (o que, por lo menos, conocía), diríamos que en la visión de las decisiones eternas de Dios como un gran acto de amor, que invita insistentemente a la bendición y a la glorificación. Es decir, que la idea del Dios predestinador no le aparta, sino que le conduce a él<sup>11</sup>.

10. Con todo ello, el protagonismo de Dios queda mucho más clara y directamente afirmado. De ahí que pueda tener consecuencias directas en el orden moral<sup>12</sup>.

Col 3,10 ya había dicho que el hombre nuevo se transforma “a imagen del que lo había creado”; Ef 4,24 precisa: “creado según Dios en justicia y santidad de verdad”, con lo que se alude más claramente a la creación primera. Propone directamente la “obra buena” (2,10; 4,28) y la “palabra buena” (v. 29) como algo que se entiende por sí mismo. Toma la narración del Génesis como norma de conducta para los esposos. Sobre la base de que los dos serán “una sola carne” (Gn 2,24), dice:

El que ama a su esposa se ama a sí mismo, porque nadie odia a su propia carne, sino que la alimenta y la cuida (Ef 5,28s).

Y va más allá del mismo Pablo cuando ve toda la vida cristiana en relación directa con el Padre:

Sed imitadores de Dios, como hijos suyos queridos (v. 1).

## 2. Dios Padre y el Espíritu Santo

11. Apenas se podrá decir que Ef y Col (¡menos aún Col!) hayan realizado grandes progresos en el tema de la paternidad divina<sup>13</sup> y en el

<sup>10</sup> La composición del texto adelanta como en círculos concéntricos, algo no admitido en retórica clásica, pero que queda perfectamente en la línea de 2 Cor 1,3-7 y de varias “piezas” del cuarto evangelio (por ejemplo, cc. 1, 15, 17).

<sup>11</sup> *Infra* § 86 aparece el papel de la predestinación en los inicios de la vida cristiana.

<sup>12</sup> En Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 17-20 y 23-26 se describen, según Rom y 1 Cor, las repercusiones en el orden moral del tema de la creación.

<sup>13</sup> Véase Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 28-30.



camino que conduce a la Trinidad. Se podrá decir, de todos modos, que se mantienen a la misma altura, dando alguna expresión interesante a la doctrina común.

a) *Dios Padre en Colosenses*

12. Col nos da una especie de muestrario de los modos conocidos para nombrar a Dios como Padre:

A los santos de Colosas, hermanos fieles en Cristo. Gracia a vosotros y paz de parte de Dios, *nuestro Padre* (1,2).

Damos gracias sin cesar a Dios, *Padre de nuestro Señor Jesucristo*, por vosotros en nuestras oraciones (v. 3).

Gracias *al Padre*, que os ha hecho aptos para participar en la herencia de los santos en la luz (v. 12).

Todo cuanto hagáis, de palabra y de obra, hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias por su medio a *Dios Padre* (3,17).

La fórmula “nuestro Padre” (Col 1,2), reflejo de “vuestro Padre” (Mt 5,16.45.48, etc.), se encuentra abundantemente en la tradición paulina (Rom 1,7; 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; Gál 1,3s; Flp 1,2; 4,20; 1 Tes 1,3; 3,11.13)<sup>14</sup>.

Más exclusivamente paulina es la fórmula “Padre de nuestro Señor Jesucristo” (Col 1,3; cf. Rom 15,6; 2 Cor 1,3; 11,31; también, 1 Pe 1,3), reflejo de “mi Padre” (cf. Mt 7,21; 10,32s; 11,27; 12,50).

Algo más generalizado es el estereotipo “Dios Padre” (Col 3,17; cf. 1 Cor 8,6; Gál 1,1; Flp 2,11; 1 Tes 1,1, así como 1 Pe 1,2; 2 Pe 1,17; 2 Jn 1,3; Jud 1). Esa unión directa entre los conceptos de “Dios y Padre”, sin mediar siquiera un artículo, como en 1 Cor 8,6, se puede relacionar con la presencia en el contexto de Jesucristo el Señor, como un modo de distinguir al Padre del Hijo, dando por supuesto (diríamos) que el Hijo también es Dios.

Finalmente, Col 1,12 nos presenta un uso absoluto, superfamiliar de “el Padre”, que nos recuerda los momentos más elevados del Evangelio:

Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra... Sí, Padre, porque así lo has decidido... Nadie conoce al Hijo más que el Padre, y al Padre no le conoce más que el Hijo (Mt 11,25-27).

<sup>14</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 27-30.

En cierto sentido, Rom 8,15 y Gál 4,6 van más allá, porque llegan incluso al término arameo *Abbá*, empleado por Jesús (Mc 14,36). Pero sólo en cierto sentido, porque en Pablo se entrevé un momento especialmente tenso, en el que el Espíritu Santo nos fuerza a “gritar” (cf. *krazô* en los dos textos), mientras que en Col se trata de algo tan espontáneo como en el texto citado de Mateo y más adelante en el evangelio (cf. Jn 3,35; 4,21.23) y en las cartas de Juan (1 Jn 1,2s; 2,1.14-16.22.24; 3,1; 4,14; 2 Jn 1,9).

En cuanto al uso de “Hijo” (cf. *infra* § 57 y 117s), Pablo insistirá en que Jesús es “Hijo de Dios” (Gál 2,20; 2 Cor 1,19) o “su (propio) Hijo” o *Yios autou*, en Rom 1,3.9; 1 Cor 1,9; Gál 1,16; 4,4; 1 Tes 1,10; *ton eautou Yion*, en Rom 8,3; *tou idiou Yiou*, en Rom 8,32). En ese último texto alude al sacrificio de Abrahán:

No se compadeció (*efeisato*) de su propio Hijo.

El texto paralelo Gn 22,16 añadía la idea de “amado”:

No te has compadecido (*efeisô*) de tu Hijo amado (*tou yiou sou tou agapêtou*).

En este sentido, Col 1,13 explicita lo que estaba implícito en Pablo:

Nos trasladó al Reino del Hijo de su amor (*tês agapês autou*),

Con ello Col se coloca más cerca de Mt 3,17 par; 17,5 par:

Éste es mi Hijo amado (*agapêtos*), en quien me he complacido.

La idea reaparece en distintos textos del evangelio (¡ninguno de las cartas!) de Juan: Jn 3,35; 10,17; 15,9; 17,23s.26 (*agapan*); 5,20 (*filein*).

#### b) Dios Padre en Efesios

13. Ef tiene un uso proporcionalmente mayor del término “Padre”, partiendo del uso paulino conocido por Col:

Gracia a vosotros y paz de parte de Dios, nuestro Padre, y del Señor Jesucristo (1,2).

Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales en los cielos, en Cristo (v. 3).

Para que el Dios de nuestro Señor Jesucristo, el Padre de la gloria, os conceda espíritu de sabiduría y de revelación para conocerle perfectamente (v. 17).

Pues por él, unos y otros tenemos libre acceso al Padre en un mismo Espíritu (2,18).

Por eso doblo mis rodillas ante el Padre, de quien toma nombre toda familia en el cielo y en la tierra (3,14s).

Un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos (4,6).

Dando gracias continuamente y por todo a Dios Padre, en nombre de nuestro Señor Jesucristo (5,20).

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

Coincide con Col en llamar a Dios “nuestro Padre” (Ef 1,2, como Col 1,2), “Padre de nuestro Señor Jesucristo” (Ef 1,3, como Col 1,3) y simplemente “Dios Padre” (Col 3,17, como Ef 6,23).

En 2,18 (cf. 3,14 y Col 1,12), en un uso especialmente entrañable de “el Padre”, sin añadidos, se nos dice que tenemos acceso (*pro-sagôgên*) a él. El texto tiene mucho en común (incluso el término *pro-sagôgê*, que no aparece más en el Nuevo Testamento) con Rom 5,1s. Pero con una gran diferencia: allí se habla de “Dios”, aquí se habla de “el Padre” con la naturalidad de Cristo, por más que también Rom 6,4 llega a aquella designación (“fue resucitado por la gloria del Padre”).

Ef sigue demostrando su familiaridad con el tema y su interés por él, con formulaciones algo distintas de las anteriores.

En 5,20, en un contexto en el que “nuestro” resultaría pretencioso (como si no lo fuera de Jesús) y “de nuestro Señor Jesucristo” resultaría recargado, pues acaba de nombrarle, dice simplemente: *tô Theô kai Patri*: “a (nuestro) Dios, que también es (nuestro) Padre”. La misma fórmula en 1 Cor 15,24, con Jesucristo como sujeto, parece significar: “a su Dios, que también es su Padre”.

14. En Ef 1,17 aparece una formulación algo extraña:

El Dios de nuestro Señor Jesucristo, el Padre de la gloria.

Dejaría de serlo invirtiendo los términos: “El Dios de la gloria, Padre de nuestro Señor Jesucristo”. Se trata, pues, probablemente, de un artificio literario, pero de un artificio que no hubiera sido posible si, como les sucedería a muchos cristianos, la pluma se hubiera resistido a escribir: “Dios de nuestro Señor Jesucristo”.

Ello nos plantea la cuestión de que “Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo” puede significar: “(nuestro) Dios, que también es Padre de nuestro Señor Jesucristo”, pero también: “Aquel que es Dios de nuestro Señor Jesucristo, y también su Padre”. Este último sentido nos viene dado, por lo menos, por 1 Cor 15,24 (acabado de citar). Por otra parte, tanto en la tradición sinóptica (Mt 27,46 par: “Dios mío, Dios mío...”) como en la joánica (Jn 20,17: “Mi Dios y vuestro Dios”), Jesús llama a Dios: “mi Dios”.

Si esto es así, la idea de Padre de la gloria podrá relacionarse con el sentido cósmico de Ef (cf. *infra* §§ 54s), pues la gloria no afecta sólo a los cristianos, sino a una gran multitud de seres.

En la misma línea cósmica podrá interpretarse 3,15, donde dice que de él toma nombre toda familia (en griego, *patria*) en el cielo y en la tierra. Entiende que las familias (entre humanos, pero también entre animales) son tales porque tienen un padre (y por eso se llaman *patria*). El texto nos dice que eso es posible porque imitan la paternidad de Dios.

15. Eso nos puede orientar en la interpretación de Ef 4,6: “Padre de todo(s), que está sobre todo(s) y por todo(s) y en todo(s)”. El contexto anterior (vv. 4s) nos inclinará a dar sentido personal (incluso: intra-ecclesial) a los cuatro “todos” (tres *pantôn* y un *pasi*) que aparecen en el texto. Pero el fuerte paralelismo con 1 Cor 8,6 y la indudable proyección cósmica de Ef en su conjunto, nos inclinan a preferir el sentido neutro, que implica la idea de “Padre del universo”.

En todo el Nuevo Testamento sólo encontraremos una formulación parecida en Sant 1,17:

El Padre de los astros, para el que no hay ni transmutaciones ni eclipses.

En el Evangelio no se dice ni que Dios sea Padre de los pecadores ni del mundo material, pero queda clara la actitud paternal de Dios con éste y con aquellos. Baste recordar:

Si la hierba del campo, que hoy es y mañana se echa al horno, *Dios* la cuida así... (Mt 6,30).

Para que seáis hijos de *vuestro* Padre celestial, que hace salir el sol sobre los buenos y malos (Mt 5,45).

En vista de esa actitud paternal de Dios, Ef puede dar un paso más en la formulación y decir que Dios es “Padre de todos y de todo”.

### c) *El Espíritu Santo en Colosenses*

16. Una de las sorpresas que depara el estudio de la Carta a los Colosenses es la escasa presencia (casi sólo “adjetival”) del Espíritu en la carta: en tres textos:

Nos informó también de vuestro amor en el Espíritu (*en pneumatī*: 1,8).

No dejamos de rogar por vosotros y de pedir que lleguéis al pleno conocimiento de su voluntad con toda sabiduría e inteligencia espiritual (*pneumatikê*: v. 9).

La Palabra de Cristo habite en vosotros con toda su riqueza; instruíos y amonestaos con toda sabiduría; cantad, agradecidos, himnos y cánticos espirituales (*pneumatikais*: 3,16).

Suponiendo (como en realidad suponemos)<sup>15</sup> que tanto *en pneumatī* (en el Espíritu) en el primer texto como *pneumatikos*, “espiritual”, en los dos últimos, significan “inspirado por el Espíritu”, tendremos que el autor descubre su presencia carismática en el ámbito de las actitudes profundas (el amor), del pensamiento (la palabra, la sabiduría) y en el del culto (los himnos y cánticos). Es decir, en toda la vida cristiana.

Además, esta presencia debe realizarse en “plenitud” (*plêrôthête*). La misma idea de “plenitud” está presente en la *plêroforia* de 1 Tes 1,5:

Nuestro Evangelio estuvo presente entre vosotros no sólo con palabras, sino con poder, y con Espíritu Santo y gran plenitud.

El término tiene un paralelo en Col 2,2:

Con toda la riqueza de la plenitud de la comprensión...

Precisamente porque la “filosofía” de los destinatarios (2,8) obligaba al autor de Col a subrayar la primacía de Cristo frente a un culto desviado de los ángeles (v. 18), puede haberle aconsejado mayor discreción acerca de aquel Espíritu que acompaña a Cristo-hombre desde antes de su concepción y a la Iglesia desde sus inicios.

### d) *El Espíritu Santo en Efesios*

17. En Ef el tema del Espíritu vuelve a tomar las proporciones que consideraríamos normales en una carta de Pablo<sup>16</sup>: aparece doce veces

<sup>15</sup> Los paralelismos con Ef (cf. apartado siguiente) nos convencen de ello.

<sup>16</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 32-39.

el sustantivo *pneuma* en esfera divina, más otras dos el adjetivo *pneumatikos* en la misma línea. Colocados según el orden de la carta, tendríamos:

Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales (*pneumatikê*) en los cielos, en Cristo (1,3).

En él también vosotros, tras haber oído la Palabra de la verdad, el Evangelio de vuestra salvación, y creído también en él, fuisteis sellados con el *Espíritu Santo* de la Promesa, que es prenda de nuestra herencia, para redención del Pueblo de su posesión, para alabanza de su gloria (vv. 13s).

Que el Dios de nuestro Señor Jesucristo, el Padre de la gloria, os conceda *Espíritu* de sabiduría y de revelación para conocerle perfectamente (v. 17).

Pues por él, unos y otros tenemos libre acceso al Padre en un mismo *Espíritu* (2,18).

En quien también vosotros estáis siendo juntamente edificados, hasta ser morada de Dios en el *Espíritu* (*en pneumatî*: v. 22).

Misterio que en generaciones pasadas no fue dado a conocer a los hombres, como ha sido ahora revelado a sus santos apóstoles y profetas en *Espíritu* (*en pneumatî*: 3,5).

Para que os conceda, según la riqueza de su gloria, que seáis fortalecidos por la acción de su *Espíritu* en el hombre interior (v. 16).

Poniendo empeño en conservar la unidad del *Espíritu* con el vínculo de la paz. Un solo Cuerpo y un solo *Espíritu*, como una es la esperanza a la que habéis sido llamados (4,3s).

No entristezcáis al *Espíritu Santo* de Dios, con el que fuisteis sellados para el día de la redención (v. 30).

No os embriaguéis con vino, que es causa de libertinaje; llenaos más bien del *Espíritu* (*en pneumatî*). Recitad entre vosotros salmos, himnos y cánticos inspirados (*pneumatikais*); cantad y salmodiad en vuestro corazón al Señor (5,18s).

Tomad, también, el yelmo de la salvación y la espada del *Espíritu*, que es la Palabra de Dios, siempre en oración y súplica, orando en toda ocasión en el *Espíritu* (*en pneumatî*), velando juntos con perseverancia e intercediendo por todos los santos (6,17s).

La primera observación, importante para quien vea divergencia de las dos cartas en este punto, es que Ef mantiene una gran coherencia

con Col: tanto en la fórmula en *pneumati* de Ef 2,22; 3,5; 6,18, paralela a Col 1,18, como en el adjetivo *pneumatikos* de Ef 1,3 y 5,19, presente en Col 1,9 y 3,16.

La presencia más abundante del tema en Ef nos permitirá llegar a una interpretación más precisa, que no dudáramos en extender a Col. Nos precisará, especialmente, que se trata del “Espíritu Santo” (1,13; 4,30), conocido en todo el Antiguo y el Nuevo Testamento. Igualmente claro es que se trata del “Espíritu de Dios” (4,30; cf. 3,16: su Espíritu). Que sea el Espíritu Santo “prometido” o “de la Promesa” nos lo dice 1,13, en consonancia expresa con Gál 3,14; Lc 24,29; Hch 1,4; 2,33. Que se le llame “Espíritu de sabiduría y de revelación” (1,17) puede relacionarse fácilmente con los dones del Espíritu Santo (Is 11,2) o con la primera lista de carismas (1 Cor 12,8-10).

También es propio de la primera lista de carismas la insistencia en el hecho de que se trata de un mismo Espíritu (1 Cor 12,4.8s.11.13), tema que se refleja en Ef 2,18 y se afirma solemnemente en 4,3s.

Por dos veces se compara al Espíritu con un sello (1,13; 4,30) o con unas arras (1,14) que garantizan nuestro éxito el día de la redención (4,30). Son las dos imágenes que Pablo aplica también al Espíritu, con la misma idea, en 2 Cor 1,22 y 5,5. En el Apocalipsis, el sello tiene una función parecida (Ap 7,2-8; 9,4), pero no se dice que ese sello sea el Espíritu Santo.

En la vida concreta del cristiano, el Espíritu le conduce por caminos de sabiduría y de revelación (1,17; cf. 3,5), da fortaleza (3,16: *dynamei krataiôthênai*) como un yelmo o como una espada (6,16), promueve fuertemente la unidad (4,3s) y da una plenitud (5,18: la llamaríamos euforia) comparable a la embriaguez. Que el Espíritu da sabiduría y fortaleza ya estaba dicho en Is 11,2 (*sofia, iskhys*). Pablo insistirá también en el poder (*dynamis*) del Espíritu Santo (Rom 1,4; 15,13.19; 1 Cor 2,4; 1 Tes 1,5) y lo verá como una plenitud (sólo 1 Tes 1,5: *plêroforia*; cf. *plêrês, plêrousthai* en Hch 6.3.5; 7,55; 11,24; 13,12). La comparación con la embriaguez es propia de Efesios, pero Pablo no deja de comparar los dones del Espíritu con el fuego (cuando dice que no lo apaguen: 1 Tes 5,19) y con el entusiasmo desbordado de los cultos paganos (1 Cor 12,2s).

La función principal del Espíritu es la de darnos acceso al Padre (Ef 2,18), hasta hacernos morada de Dios (v. 22), por los caminos de la oración (6,18). En todo ello, Ef sigue palmo a palmo las huellas de

Pablo<sup>17</sup>: el Espíritu es quien habita en nosotros, convirtiéndonos en templos de Dios (Rom 8,9.11; 1 Cor 3,16), quien propicia la más familiar de las relaciones con el Padre (Rom 8,15, Gál 4,6) y quien ora por nosotros y con nosotros (Rom 8,16.26s).

### *Ser personal*

18. Más difícil es la pregunta de si se atribuye un ser personal al Espíritu Santo: en este sentido, Ef 4,30 puede ser definitivo, pues se pide que no entristezcan al Espíritu Santo: sólo un ser personal puede entristecerse. En Pablo tampoco sobreabundan los textos que evidencien el carácter personal del Espíritu de Dios. Pero podemos descubrirlo, por ejemplo, en los acabados de citar: si el Espíritu grita Abbá-Padre (Gál 4,6), si da testimonio de que somos hijos de Dios (Rom 8,16), si intercede con gemidos inenarrables (vv. 26s), es porque tiene ser personal.

Queda la pregunta de si Ef ha avanzado en la afirmación de la Trinidad<sup>18</sup>. La respuesta no puede ser contundente, porque la carta no cuenta con alineaciones de las tres personas divinas como las de 1 Cor 12,4-6; 2 Cor 13,13. Sí se da el hecho de una mutua atracción entre las personas, de modo que, cuando se nombra una, hay cierta necesidad de nombrar a las otras dos. Podemos recordar algunos ejemplos:

Que el Dios de nuestro Señor Jesucristo, el Padre de la gloria, os conceda Espíritu de sabiduría y de revelación para conocerle perfectamente (v. 17).

Pues por él [Cristo], unos y otros tenemos libre acceso al Padre en un mismo Espíritu (2,18).

En quien [Cristo] también vosotros estáis siendo juntamente edificados, hasta ser morada de Dios en el Espíritu (*en pneumatí*: v. 22).

Casi se llega a la alineación en 4,4-6:

Un solo Cuerpo y un solo Espíritu, como una es la esperanza a la que habéis sido llamados. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos.

En el v. 4 aparece el Espíritu; en el v. 5, el Señor; en el v. 6, Dios Padre. De todos modos, hay algunos elementos añadidos que no nos

<sup>17</sup> Cf. *infra* § 108, 121s, 124; Sánchez Bosch, *Maestro* § 200s, 232.

<sup>18</sup> Puede compararse con lo recogido en Sánchez Bosch, *Maestro* § 42.



permiten hablar de una perfecta alineación. Sí se puede afirmar, en cualquier caso, que ningún indicio positivo nos dice que Ef se haya echado atrás lo más mínimo en el camino de Pablo hacia la doctrina de la Trinidad.

## Capítulo 2

# Tradiciones cristológicas

### 1. Los nombres de Cristo

19. En las cartas indudables, “Jesús”, “Cristo” y “Señor” son tres designaciones de la misma persona que pueden ir separadas o unidas en casi todas las combinaciones posibles<sup>1</sup>. Algo parecido ocurre en Ef y Col.

a) *En Colosenses*

20. Incluso comparando ambas cartas entre sí, algo podrá decirnos el modo concreto como se designa a Jesús en Ef y Col. Tomando los totales de cada término, resulta que Col usa el nombre de Jesús, aplicado a Cristo, 5 veces; el de Cristo, 25, y el de Señor, también aplicado a Cristo, 15. Es decir, en proporciones de 1, 5 y 3. En el Pablo indudable, las cifras son, respectivamente, 143, 266 y 184: lo cual significa que “Cristo” está en proporción de 1/8 respecto de “Jesús” y que “Señor” no llega a 1/3, lo cual significa, para Col, un uso sensiblemente menor del nombre de Jesús.

Yendo a las fórmulas concretas, resulta que Col nunca usa el nombre de Jesús como sintagma completo:

- En Col 1,1.4 habla de “Cristo Jesús”.
- En 2,6, tiene “Cristo Jesús el Señor”.
- En 1,3, “el Señor, Jesús Cristo”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* § 44.

<sup>2</sup> Normalmente hacemos uso de la contracción “Jesucristo”, pero en esta descripción detallada convenía recordar que en el original aparecen dos palabras.

- En 3,17, “el Señor, Jesús”.
- En 3,24, “el Señor Cristo”.

El resto lo forma el uso de “Cristo” solo (en 1,2.7.24.27s; 2,2.5.8.11.17.20; 3,1.3s.11.15s; 4,3) o bien el uso de “el Señor” solo, sea con la fórmula “en el Señor” (en 3,18.20; 4,7.17), sea fuera de ella (en 1,10; 3,13.22-24; 4,1). En general (concretaremos *infra* §§ 48s en cuanto al título de “Señor”), todas las fórmulas empleadas se encuentran repetidamente en Pablo. Más aún, en vez del más difundido “Jesús Cristo” (que aparece sólo en 1,3), Col tiene alguna preferencia por “Cristo Jesús” (1,1.4; 2,6), conocido sólo por Pablo. Pero no da indicios de entender dicha expresión en sentido directamente mesiánico<sup>3</sup>.

En cuanto al uso sensiblemente menor del nombre de Jesús, habrá que observar que implica una mayor distancia respecto de los que manejan las tradiciones biográficas de Jesús (los evangelios) y un mayor acercamiento al lenguaje que fue normal en el mundo pagano, donde no se hablaba de Jesús, sino de “Cristo” y los “cristianos”<sup>4</sup>.

#### b) En Efesios

21. La Carta a los Efesios, en éste como en otros puntos, representa un cierto retorno a las proporciones paulinas en las designaciones de Cristo. Tomando los totales de cada término, resulta que Ef usa el nombre de “Jesús”, siempre aplicado a Cristo, 20 veces; el de “Cristo”, 46, y el de “Señor”, también aplicado a Cristo, 24. Es decir, “Jesús” y “Cristo” están en la proporción de 2/3 (frente a los 5 de Col y al 1/8 de Pablo). “Jesús” y “Señor” están en la proporción de 1/2 (frente a los 3 de Col y al 1/3 de Pablo). Salta, pues, a la vista un uso sensiblemente mayor del nombre de Jesús.

Yendo a las fórmulas concretas, contamos incluso con un uso del nombre de Jesús como sintagma completo (en Ef 4,21). Además:

- En Ef 1,1; 2,13.20; 3,1.6.21 habla de “Cristo Jesús”.
- En 1,5, habla de “Jesús Cristo”.

<sup>3</sup> *Khristos Iêsous* podría tener sentido paralelo a *Kyrios Iêsous* (cf. 1 Cor 12,3) y significar: “Jesús es Cristo, el Mesías”. De todos modos, no consta que ese aspecto fuera percibido en las comunidades paulinas (cf. Sánchez Bosch, *Escritos* 143-145 [= c. 5, 5a]; *Maestro* § 97).

<sup>4</sup> Recordemos los textos de Suetonio (*Vida de Nerón* 16,2), Tácito (*Anales* 15,44) y Plinio el Joven (*Cartas* 10,96s).

- En 1,2.3.17; 5,20; 6,23s tiene “el Señor Jesús Cristo”.
- En 3,11, “Cristo Jesús el Señor”.
- En 1,15, “el Señor Jesús”.

El resto lo forma el uso de “Cristo” solo (en 1,3.10.12.20; 2,5.12s; 3,4.8.17.19; 4,7.12s.15.20.32; 5,2.5.14.21.23-25.29.32; 6,5s) o bien el uso de “el Señor” solo, sea con la fórmula “en el Señor” (en 2,21; 4,1.17; 5,8; 6,1.10.21), sea fuera de ella (en 4,5; 5,10.19.22; 6,4.7-9). En todos los aspectos, podemos decir que Ef también usa sólo fórmulas de Pablo y que prácticamente las usa en la misma proporción. Como en el caso de Col, *infra* § 53 concluiremos que nada nos dice que Ef aplique al Padre el título de Señor.

## 2. El Cristo pre-pascual

22. Por más que las cumbres cristológicas de Ef y Col se encuentran más bien al principio de ambas cartas (respectivamente en Col 1,15-20 y Ef 1,3-12), creemos que un estudio centrado en las tradiciones debe empezar como aquéllas empezaron: desde la experiencia constatable de Jesús de Nazaret hasta la reflexión sobre el Hijo eterno de Dios, pasando por el misterio de su muerte y resurrección y la atribución a Cristo, con conciencia teológica, del título de “Señor”.

Éste es el orden que va a seguir nuestra exposición.

### a) En Colosenses

23. Nadie espera encontrar grandes textos sobre el Cristo pre-pascual en las cartas que estamos estudiando. Pero, al menos por alusión, podemos decir que está suficientemente presente en ellas.

#### *La Palabra de Cristo*

24. Col no emplea el nombre de Jesús sin añadidos, pero cuando, usando la terminología típica de la tradición (el verbo *paralambanô*), habla del catecumenado, dice:

Tal como se os transmitió a Cristo Jesús, el Señor, así debéis caminar (2,6).

En esa catequesis, centrada en la persona de Jesús, no pudo faltar la enseñanza (*ibíd.*, v. 7: *kathôs edidakhthête*, “tal como se os enseñó”) sobre su vida terrena y su doctrina. En la parénesis de la carta (“caminad”,

*peripateite*, alude más directamente a ella) se advierten indudablemente las tradiciones evangélicas, sin que pueda decirse que ha quedado demostrada la dependencia directa<sup>5</sup>. Así, por ejemplo:

Que viváis de una manera digna del Señor, agradándole en todo, fructificando en toda obra buena y creciendo en el conocimiento de Dios (Col 1,10).

Nos recuerda todas las comparaciones botánicas del Evangelio (cf. Mt 13), especialmente la idea de que del árbol bueno salen frutos buenos (Mt 7,15-20 par). Tampoco es difícil ver reflejos del sermón de la montaña en Col 3,12-14:

Revestíos, pues, como elegidos de Dios, santos y amados, de entrañas de misericordia, de bondad, humildad, mansedumbre, paciencia, soportándoos unos a otros y perdonándoos mutuamente, si alguno tiene queja contra otro. Como el Señor os perdonó, perdonaos también vosotros. Y por encima de todo esto, revestíos del amor, que es el vínculo de la perfección.

Observemos especialmente la renuncia a resistir al mal (cf. Mt 5,38-48), el perdón para ser perdonados (cf. Mt 6,12.14s), el amor como síntesis de la ley (cf. Mt 22,36-40, leído posiblemente a la luz de Rom 13,8-10).

Entrando en el tema teológico, diremos que el modo como Col habla de Dios Padre (*supra* § 12) y del Reino de Dios presupone un contacto directo con las tradiciones de Jesús. En cuanto al Reino de Dios, leemos en Col 4,11:

Éstos son los únicos colaboradores en orden al (*eis*) Reino de Dios.

Ahí el Reino parece ser el objetivo *presente* de la actividad misionera; el texto apenas puede inspirarse en los textos de Pablo en los que el Reino es la realidad futura (1 Cor 6,9s; 15,50; Gál 5,21; 1 Tes 2,12), pero sí en Rom 14,17:

El Reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia y paz y alegría en el Espíritu Santo.

O en 1 Cor 4,20:

El Reino de Dios no consiste en palabras, sino en poder.

<sup>5</sup> Compárese con Sánchez Bosch, *Escritos* 138s (c. 5,3); *Maestro* §§ 51s.

En cualquier caso, los textos de Col se explican mucho mejor bajo la idea evangélica de un Reino de Dios que se acerca (Mt 3,2; 4,17 par; 10,7), que crece (cf. Mt 13 par), que invita al trabajo:

El Reino de los Cielos es semejante a un propietario que salió de buena mañana a contratar trabajadores para su viña (Mt 20,1; cf. 9,37s par).

No hay, pues, motivo para que cuando Col 3,16 exhorta a que la Palabra de Cristo habite en vosotros abundantemente, no entendamos que se está refiriendo a las palabras que las tradiciones evangélicas recogen como pronunciadas por Cristo.

### *La vida de Cristo*

25. En cuanto al ser de Cristo en su realidad pre-pascual, debemos empezar por el himno cristológico (Col 1,15-20), del que hablaremos *infra* §§ 58-60.

La primera pregunta es si “imagen del Dios invisible” (1,15) se refiere a la imagen visible de Dios que Cristo ofreció aquí en la tierra, en la línea de Jn 1,14:

La Palabra se hizo carne, y puso su morada entre nosotros, y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe como Hijo único del Padre, lleno de gracia y de verdad.

De todos modos, la tradición sapiencial, indudablemente presente en el himno, permite pensar en una imagen invisible del Dios invisible<sup>6</sup>, que enlaza mejor con el contexto del himno, el cual en su

<sup>6</sup> Según el Crisóstomo *in h. l.*, “puesto que él es invisible, también su imagen debe ser invisible, pues de otro modo no sería imagen” (*Oukoun ei ekeimos aoratos, kai autê omoiôs aoratos, epei oud' an eikôn eiê*). Confirma Gorday 2004: “Invisible è l'immagine del Dio invisibile, così come secondo il significato letterale diciamo essere immagine di Adamo suo figlio Ser” (cita al Crisóstomo y a Orígenes *Peri arkhôn* I 2,6)”. También, C. Burger, *Schöpfung und Versöhnung: Studien zum liturgischen Gut im Kolosser- und Epheserbrief*, Neukirchen-Vluy 1975, p. 31: “Entsprechend der philonischen Rede von einer *eikôn oukh oratê* (*Quod det.* 87) wäre der Gedanke der unmittelbaren Sichtbarkeit zurückgestellt und zum Ausdruck käme, dass Christus das Vorstellungsbild ist, dessen sich Gott als Modell bediente und das er in der Erschaffung der Welt sichtbar werden ließ”. Igualmente, I. Karavidopoulos (“L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens (1,15-20) dans son micro- et macrocontexte”, en B. Standaert, *Le Christ tout et en tous* (Col 3,11). *L'épître aux Colossiens*, Roma 2003, pp. 5-27): “L'hymne présente le Dieu un, Jésus Christ, qui est selon la formulation du Symbole de foi de Nicée-Constantinople, ‘vrai Dieu du vrai Dieu’, expression sous-entendue... dans la phrase de l'hymne ‘ima-

primera parte se refiere sólo a la creación. En cambio, en la segunda parte, sobre todo a partir de “primogénito de entre los muertos” (v. 18), resulta más probable pensar en el Cristo pre-pascual y aplicarle (por lo menos, *inclusive*) los dos grandes textos de Col sobre la plenitud (el *plêrôma*) de Cristo:

[Dios] decidió que en él habitara toda la plenitud (1,19).

En él habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente (*sômatikôs*: 2,9).

El primero, porque, incluso en su versión primitiva, el himno está hablando del “primogénito de entre los muertos” (v. 18)<sup>7</sup>; el segundo, porque acaba de aludir a las disputas de Cristo con los fariseos (2,8: *kata tên paradosisin tôn anthrôpôn*, “según la tradición de los hombres”; cf. Mc 7.9.13) y por la misma fuerza del adverbio *sômatikôs*, “corporalmente”. En cualquier caso, alude a la humanidad de Cristo, puesto que, referido al Hijo eterno, tendría menos sentido decir que Dios *decidió* que la divinidad habitara en él (cosa que suena a decisión contingente), y menos aún que habitara “corporalmente”. *A priori* no se puede excluir la posibilidad de que “corporalmente” pueda tener un sentido *puramente metafórico*, como en Col 2,17: el “cuerpo” frente a la “sombra” (*skia*), como la “realidad” frente a la “figura”<sup>8</sup>. Pero no creemos que en 2,9 se dé este sentido, del que no hay otros ejemplos en el Nuevo Testamento (puesto que, a los dos *skia*, de Hch 8,5; 10,1, no corresponde un *sôma*). Siendo el sentido tan inesperado, tendría que ir *skia* delante, como en 2,17. Por otra parte, si ha dicho que en él habita “*toda* la plenitud”, sobra decir que habita de manera real y no figurativa (¿sería una *excusatio non petita*!).

ge du Dieu invisible” (pp. 26s). De todos modos, A. Feuillet, *Le Christ, Sagesse de Dieu d'après les Épîtres pauliniennes*, París 1966, vuelve al sentido de “imagen visible”: “L'idée de manifestation sensible, déjà fortement suggérée par le contraste intentionnel entre les mots ‘image’ et ‘invisible’, est imposée par la perspective du mystère de l'Incarnation” (p. 174; cf. pp. 166-175). Cf. también Thomson 2005 *in h. l.*: “Through Christ, God can truly be known, inasmuch as Christ is the ‘image’ of God”.

<sup>7</sup> Es posible que “por la sangre de su cruz” (v. 20) haya sido añadido por el autor de la carta al himno primitivo (cf. *infra* § 32). En tal caso, estaría más claro que habla del Cristo terrenal.

<sup>8</sup> En dicho sentido, Lohse 1977 *in h. l.*: “Soll die Realität der göttlichen Einwohnung anzeigen”; sim. Aletti 1994: “vuole insistere sulla realtà”. En contra, por ejemplo, Barth-Blanke 1994: “In corporal form”. También existe la posibilidad, apuntada por el Crisóstomo, de ver ahí la relación cabeza-cuerpo: “Como la cabeza está en el cuerpo” (*ôς en kefalê sôma*).

Además, aun sin llegar al *sarx egeneto*, “se hizo carne”, de Jn 1,14, no es tan difícil concebir que en Cristo la plenitud de Dios tomaba cuerpo (traduciría, pues: “corporalmente”), y por eso, siguiendo el texto de Col 2, podemos ser “circuncidados en él” (v. 11), “sepultados y resucitados con él” (v. 12).

No sería tan fácil decir que en Cristo-hombre habita “toda la plenitud de la divinidad”, entendida en abstracto como “aquello que hace que Dios sea Dios”. Pero esa idea se expresaría con el sustantivo *theiotês*, y no *theotês*, como tiene nuestro texto. La “Divinidad”, en sentido concreto, es Dios mismo. Es más correcto entender que en Cristo habita la “plenitud de Dios”, la cual, por medio de él, llegó a nosotros.

Con ello enlazamos también con el cuarto evangelio:

Porque de su plenitud (*plêrôma*, como en Col 1,19; 2,9) todos recibimos (Jn 1,16).

Por otro lado, en la frase “nos trasladó al Reino del Hijo de su amor”, de Col 1,12, resulta fácil entrever el anuncio del Reino por parte de Jesús inmediatamente después de que el Padre lo ha proclamado su Hijo amado (Mc 1,11.15).

**26.** Nos queda un texto que trata indudablemente del Cristo pre-pascual. Es Col 1,24:

Me alegro en mis sufrimientos (*pathêmata*) en favor vuestro: así suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones (*thlipseis*) de Cristo en favor de su cuerpo, que es la Iglesia.

No se trata, ciertamente, de Cristo como sigla de la Iglesia, sino de Cristo-hombre, que sufrió en el pasado y ya no puede sufrir más. Por eso Pablo tiene que tomar su ración de sufrimiento. Tampoco puede Pablo (ni nadie en su nombre) pretender que la redención ofrecida en la cruz (cf. §§ 30-37) sea una obra imperfecta que él puede perfeccionar. Se trata más bien de la lucha cotidiana con el mal, especialmente aguda para los portadores de la Palabra, que Pablo sostiene como continuador de la misión de Cristo<sup>9</sup>. Según Mt 13,21:

<sup>9</sup> Según el Crisóstomo, Cristo “no se avergüenza de llamarlos sufrimientos propios, pues no sólo murió por nosotros, sino que después de su muerte está dispuesto a pasar tribulación por nosotros” (*Ouk epaiskhynetai kai tauta autou pathêmata legein. Ou gar monon apethanen yper êmôn, alla kai meta to apothanein eitoimos esti thlibênai di' êmas*). En esta línea nos parece decisiva la tesis de J.



Al llegar la tribulación o la persecución por causa de la Palabra...

Cristo participó a fondo en esa tribulación y se la prometió a sus discípulos. Según Juan 16,33:

En el mundo tenéis tribulación (*thlipsin*), pero confiad: yo he vencido al mundo.

Según 2 Cor 1,4-6:

El que nos consuela en cualquier tribulación (*thlipsei*) nuestra... Porque así como abundan los sufrimientos (*pathêmata*) de Cristo en nosotros... Y, si somos atribulados (*thlibometha*), es por vuestro consuelo y salvación.

Si todo ello es así, el texto nos diría dos cosas importantes sobre la vida pre-pascual de Jesús:

- a) Que Jesús sufrió, a lo largo de su ministerio, tribulaciones y persecuciones por causa de la Palabra.
- b) Que las sufrió “en favor de su Cuerpo, que es la Iglesia”. Y quizás no sólo en favor de algo que todavía no existía, sino de algo que empezaba a ser en los discípulos y en las multitudes que le seguían.

b) *En Efesios*

### *La Palabra de Cristo*

27. La Carta a los Efesios, a diferencia de Col, usa una vez el nombre de “Jesús” sin aditivos cuando, en contexto parenético (paralelo a Col 2,6), escribe:

Vosotros no aprendisteis (*emathete*) así a Cristo, si realmente lo escuchasteis o fuisteis enseñados (*edidakhthête*) en él, tal como es verdad en Jesús (Ef 4,20s).

Tal uso es normal en la tradición evangélica (*passim!*), pero no es infrecuente en Pablo (Rom 3,26; 8,11; 1 Cor 12,3; 2 Cor 4,5.10s.14; Gál 6,17; Flp 2,10; 1 Tes 1,10)<sup>10</sup>. Del texto de Ef se deduce con bastante claridad que una vez hubo un tal Jesús, que enseñaba (*edidakhthête*),

Kremer, *Was an den Leiden Christi noch mangelt*, Bonn 1956, cf. esp. pp. 189-195. Véase, en cuanto a las grandes cartas, Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 48-50: “Actitudes personales de Jesús”.

<sup>10</sup> Cf. textos en Sánchez Bosch, *Maestro* § 44.

que se le podía escuchar (*auton êkousate*, “le escuchasteis”) y ser su discípulo (cf. *emathete*). No hay que suponer que los lectores de Ef hayan conocido personalmente al Jesús terreno, pero, por una transposición que los evangelios no dejan de provocar, pueden haber sentido como si se sentaran en su escuela<sup>11</sup>.

También aquí podemos citar el paralelismo de sus textos parenéticos con las tradiciones evangélicas, por más que en este punto Ef queda muy próximo a los textos de Col que hemos citado. Así, en Ef 4,1s y 5,9, paralelos respectivamente a Col 3,12s y 1,10. Por otro lado, toda la carta puede leerse como un comentario a la idea del amor como plenitud de la ley<sup>12</sup>:

Nos ha elegido en él antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor (Ef 1,4).

Que Cristo habite por la fe en vuestros corazones, para que viváis arraigados y cimentados en el amor (3,17).

Siguiendo la verdad en el amor, crezcamos en todo hacia Aquel que es la Cabeza, Cristo, de quien todo el Cuerpo recibe trabazón y cohesión por medio de toda clase de junturas que actúan eficazmente según la actividad propia de cada una de las partes, realizando así el crecimiento del cuerpo para su edificación en el amor (4,15s).

Vivid en el amor como Cristo os amó y se entregó por nosotros como oblación y víctima de suave aroma (5,2).

En cuanto al tema del Reino, Ef 5,5 sintetiza, de algún modo, Col 1,13 y 4,11 con la fórmula “el Reino de Cristo y de Dios”. En cuanto al contenido, Ef se mantiene en la línea “futúrica” de la mayor parte de los textos paulinos (cf. *supra*, § 23).

### *La vida de Cristo*

28. Podemos plantearnos la idea de si cuando Ef 1,6 habla de Cristo como “el Amado” (*êgápêmenos*) habla del Cristo terrenal. El contexto no parece totalmente contrario a ello:

Eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia con la que nos agració en el Amado. En él tenemos

<sup>11</sup> En la misma línea entenderíamos “los encargos que os dimos de parte del (literalmente, *dia*, “por medio de”) Señor Jesús” en 1 Tes 4,2. Cf. Sánchez Bosch, *Escritos* 136 (c. 5,3).

<sup>12</sup> El tema del amor vuelve a salir *infra* §§ 112s y 159.

por medio de su sangre la redención, el perdón de los delitos, según la riqueza de su gracia que ha prodigado sobre nosotros en toda sabiduría e inteligencia, dándonos a conocer el Misterio de su voluntad según el benévolo designio que en él se propuso de antemano, para realizarlo en la plenitud de los tiempos: conducirlo todo a Cristo como Cabeza, tanto lo que está en los cielos como lo que está en la tierra (Ef 1,5-10).

Se trata de una decisión de Dios (vv. 5.9s), algo que no pertenece a su esencia. Es un designio eterno que se cumple en “la plenitud de los tiempos” (v. 10), es decir, en el momento en que Dios mandó a su Hijo (Gál 4,4). El Amado se identifica con Jesucristo, el cual llega como “gracia con la que Dios nos agració” (Ef 1,6). Acto seguido se habla de la “redención” que tenemos “por medio de su sangre” (v. 7). No debe de haber inconveniente en que el Amado (por lo menos, *inclusive*) sea Cristo en su realidad terrena. Tanto más, cuanto que el adjetivo *agapêtos* es aplicado repetidamente a Cristo en la tradición sinóptica (Mt 3,22 par; 12,18; 17,5 par; Mc 12,6 par), así como el verbo *agapaô* en la joánica (Jn 3,35; 10,17; 15,9; 17,23s.26).

### *El amor de Cristo*

29. A diferencia de Col, Ef habla repetidamente del amor que Cristo nos tuvo<sup>13</sup>. Entendemos que ese amor es *primariamente* el amor que nos tuvo durante su vida mortal: es la actitud fundamental de su vida, que le llevó a morir por nosotros. Inspirándose en Gál 2,20 (“Cristo vive en mí..., vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí”), Ef 5,2 escribe:

Tal como Cristo nos amó y se entregó a sí mismo por nosotros...

En v. 25 concreta:

Tal como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella.

En vistas a la fuente de ese amor, pero también en vistas a los extremos a que lleva, entendemos que se escribe Ef 3,17-19:

Que Cristo habite por medio de la fe en vuestros corazones,... para que podáis abarcar... la anchura y la longitud, y la altura y la profundidad, es decir: conocer el amor de Cristo, que supera todo conocimiento.

<sup>13</sup> En cualquier caso, Col 1,24 habla de “las tribulaciones de Cristo en favor de... la Iglesia” (cf. *supra* § 26), que proceden del mismo amor.

La comparación del texto con Gál 2,20 nos confirma en esta aproximación. Observemos:

- a) “Cristo habite en vuestros corazones” (Ef) corresponde a “Cristo vive en mí”.
- b) “En la fe” (Gál) corresponde a “por (*dia*) la fe” (Ef).

Para el autor, la grandeza de ese amor arranca evidentemente del hecho, por decirlo con palabras de Flp 2,6s, de que, siendo Hijo de Dios, tomó “forma de siervo” y pasó por el mundo “a semejanza de los hombres”. Ef 4,9s lo expresa de modo algo rebuscado:

Lo de “subió” ¿qué significa, sino que había descendido a lo más bajo de la tierra? El que bajó es el mismo que subió.

Visto desde el cielo, “lo más bajo” (*ta katôtera*) es la tierra a la que volverá a descender. El primer descendimiento significa un acto de amor, que conduce a muchos actos de amor. De ello habla, entendemos, el texto siguiente:

Nadie jamás ha odiado su propia carne, sino que la alimenta y la abriga, tal como Cristo a la Iglesia. Porque somos miembros de su cuerpo. Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne. Este misterio es grande: lo digo de Cristo y de la Iglesia (Ef 5,29-32).

El texto continúa: “Por lo demás (*plên*), también vosotros...”, precisamente porque ya lleva rato (¡desde el v. 28!) sin hablar del matrimonio humano<sup>14</sup>. Por tanto, el v. 31 (la cita de Gn 2,24) habla de Cristo y la Iglesia no menos que los vv. 29c-30 y v. 32. Es decir que, en el “misterio”, “dejará a su padre y a su madre” significa lo mismo que “descendió a las bajuras de la tierra”. Con ello (hay algún parecido con Col 1,24) se recuerda el ministerio misericordioso de Cristo como una especie de noviazgo entre Cristo y su Iglesia, en el que Cristo la ama como a su propia carne y la alimenta y la abriga.

<sup>14</sup> Así lo entiende A. Köstenberger, “Marriage and Family in the New Testament”, en K. M. Campbell (ed.), *Marriage and family in the Biblical World*, Downers Grove Ill 2003, pp. 240-284: “The apostle’s focus here lies squarely on the union of Christ and the church (cf. Eph 5:30-32) and no longer on marriage, which dominated discussion in Eph 5:21-29” (p. 253; cf. pp. 247-253). Matizadamente en contra, W. Dawes, *The Body in Question: Metaphor and Meaning in the Interpretation of Ephesians 5:21-33*, Leiden 1998, p. 227: “Even if the term *mystêrion* in 5:32 does carry with it the theological weight which it bears elsewhere in the letter, it can be read to offer theological support only to the command which is directed to the husbands”.

Los evangelios sinópticos expresan la misma idea, por ejemplo, por medio del verbo *splagkhnizomai*, “sentir compasión *entrañable*” (cf. Mt 9,36; 14,14; 15,32; 18,27; 20,34). De Juan recordamos:

Habiendo amado (*agapêsas*) a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin (Jn 13,1).

Que os améis unos a otros, como yo os he amado (v. 34).

Todo ello resuena de algún modo en la Carta a los Efesios.

### 3. Muerte redentora

30. Sobre el tema del misterio de la muerte redentora de Cristo, no sólo podemos afirmar que *perteneció* al kerigma más primitivo, sino también que poseemos aquel anuncio prácticamente en sus formulaciones más primitivas.

Sobre todo, el kerigma de 1 Cor 15,3 (“Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras”) y la formulación que nos da Marcos (14,22.24) de las palabras con las que Cristo instituyó la eucaristía:

Esto es mi cuerpo.

Ésta es la sangre de mi Alianza, derramada por muchos (=todos).

El Nuevo Testamento en general, no digamos Pablo, asume esas formulaciones sobre el valor soteriológico de la muerte de Cristo<sup>15</sup>. En los escritos de Pablo encontramos, además, otras expresiones que debieron de pertenecer a confesiones de fe o a ritos sacramentales anteriores. Las iremos citando en la medida en que se encuentren reflejos de ellas en los escritos que estamos estudiando.

#### a) Según Colosenses

31. Col recoge en todas sus partes la que podemos considerar frase fundamental en el kerigma: “murió por nuestros pecados”. Habla de “morir” (*apothnêskô*, en Col 2,20 y 3,3), de “pecados” (*amartiai*, en 1,14), y usa la preposición *yper*, “por”, en sentido soteriológico (en 1,24). Pero en los textos citados de Col los dos primeros términos se refieren más bien a la recepción en nosotros del hecho salvífico, mien-

<sup>15</sup> Todo el tema, según Pablo, en Sánchez Bosch, *Maestro*, §§ 53-73.

tras que 1,24 (cf. *supra* § 26) se refiere propiamente a tribulaciones anteriores a la Pasión.

Los textos que hacen referencia directa a la muerte de Cristo son bastante más elaborados, aunque se inscriben dentro de tradiciones paulinas y prepaulinas.

Son los siguientes:

Decidió que en él habitara toda plenitud, y por medio de él reconciliar (*apokatallassai*) todas las cosas con él, poniendo paz, por medio de la sangre de su cruz [por medio de él], tanto en lo que está en la tierra como en lo que está en el cielo (1,19s).

Ahora, en cambio, habéis sido reconciliados (*apokatalagête*) en el cuerpo de su carne por medio de la muerte (v. 22).

Nos dio vida junto a él, perdonándonos todas las transgresiones, borrando el documento con los decretos, que nos era contrario: lo quitó de en medio, clavándolo en la cruz (2,13s).

El primer texto forma parte del himno cristológico, cuya primera parte examinaremos más adelante (*infra* §§ 58-60)<sup>16</sup>. Si se trata de un himno anterior a la carta, deberemos decir, probablemente, que “por medio de la sangre de su cruz” fue añadido por el autor de la carta en el momento de redactarla<sup>17</sup>. En la composición primitiva quedaría una reconciliación desde arriba, por la misma fuerza de la plenitud de Cristo, que no tiene precedentes explícitos en Pablo<sup>18</sup>.

Tanto “la sangre de su cruz” (1,20) como “el cuerpo de su carne” (v. 22) son combinaciones algo insólitas, pero en Pablo encontramos tanto la “sangre” (Rom 3,25; 5,9) y la “cruz” (1 Cor 1,13), como el “cuerpo” (Rom 7,4) y la “carne” (8,3), aplicados a Cristo en contexto parecido, así como la correlación entre “sangre” y “reconciliación”:

Habiendo sido reconciliados (*katêllagêmen*) con Dios por la sangre de su Hijo (Rom 5,9).

<sup>16</sup> Aludimos al himno *supra* § 25 y volvemos a él *infra* §§ 40, 52, 143.

<sup>17</sup> Véanse opiniones en Burger, *Schöpfung* 15-18.

<sup>18</sup> Como opinión personal, Burger, *Schöpfung* 59, apunta que esa reconciliación desde arriba también habría sido añadida al himno original: “Der Bearbeiter hat der zweiten Strophe des Hymnus ein neues Subjekt oktroyiert, indem er die Neuschöpfung in Christus als von Gott beschlossene Versöhnung des Alls zu deuten unternahm”. En cualquier caso, insistiríamos en que ese “Bearbeiter” tiene que ser distinto del autor de la carta, que alude a la muerte.

Igualmente, la reconciliación “por medio de él” (*di'autou*):

Jesucristo, por medio del cual (*di'ou*) ahora hemos recibido la reconciliación (*katallagên*: Rom 5,11).

Todo procede de Dios, que nos reconcilió (*katallaxontos*) con él por medio de Cristo (*dia Khristou*)... Dios estaba en Cristo reconciliando (*katallassôn*) el mundo con él... Al que no conocía pecado (*amartian*), Dios le hizo pecado por nosotros, para que nosotros llegáramos a ser justicia de Dios en él (2 Cor 5,18s.21).

Curiosamente, en 2 Cor 5,19 el objeto de la reconciliación es el mundo (*kosmos*), por más que, según el contexto, ese “mundo” somos nosotros (v. 18). El medio de la reconciliación es ciertamente la muerte de Cristo (v. 21).

### La “sangre” y la “cruz”

32. Tanto para la “sangre” como para la “cruz” (que encontrábamos en Col 1,20), creemos podernos remontar a niveles anteriores a Pablo. En cuanto a la sangre, es evidente la alusión a la “sangre... derramada por los muchos” (ya citado). Pero también suele reconocerse como prepaulino el texto recogido en Rom 3,25:

Dios lo colocó [a Cristo] como propiciatorio (*ilastêrion*)... [ungido] en su propia sangre, para perdón de los pecados pasados.

Curiosamente, por su misma etimología, *ilastêrion* tiene mucho que ver con “reconciliación” (véase *ilasmos* en 1 Jn 2,2; 4,10). Pero si el texto habla del propiciatorio en su sentido específico, como la cobertura superior del arca, donde Dios se da a conocer y habla “en medio de los querubines” (Éx 25,22; cf. Heb 9,5), entonces estamos hablando ya de una “reconciliación desde arriba”, por más que no independiente de la sangre<sup>19</sup>.

Aquel lugar de la presencia de Dios se ponía, para entendernos, al rojo vivo cuando una vez al año, en la Fiesta de la Expiación, el sumo sacerdote ungía el propiciatorio con sangre (Lev 16,15s). Por eso cuando Cristo entra en el santuario (cf. Heb 9,11s) y unge el propiciatorio con su propia sangre, aquellos que estaban “faltados de la gloria de Dios” (Rom 3,23) son invadidos por la “plenitud” (cf. Col 1,19) de gloria que hay en Cristo, y con ello reconciliados.

<sup>19</sup> Así lo entendíamos en Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 55s.

En cuanto a la cruz, es sabido que la aportación personal de Pablo consiste en colocarla en una dialéctica de “fuerza y debilidad” (cf. 2 Cor 13,4s) que le lleva desde velar por el “escándalo de la cruz” (Gál 5,11; cf. 1 Cor 1,17s) hasta “gloriarse en la cruz” (Gál 6,14)<sup>20</sup>. En cambio, en una alusión hecha muy de paso, la cruz pasa a ser sigla de la muerte, como lo es en Col:

¿Es que Pablo ha sido crucificado por (*yper*) vosotros o que habéis sido bautizados en nombre de Pablo? (1 Cor 1,13),

El texto puede reflejar un lenguaje anterior al apóstol: que el bautismo toma su fuerza del hecho de que Cristo fue crucificado (es decir: murió) por ellos.

### *El “cuerpo” y la “carne”*

33. También podemos ver ideas anteriores a Pablo en la frase de Col 1,22: “En el cuerpo de su carne”.

El “cuerpo” es, sin duda: “mi Cuerpo entregado por vosotros” (*yper ymôn didomenon*) de Lc 22,19 (1 Cor 11,23 tiene sólo: *yper ymôn*). La “carne” (*sarx*) es el sinónimo de “cuerpo” empleado por Juan: “mi carne, por (*yper*) la vida del mundo” (6,51).

Pero en Pablo encontramos dos textos (respectivamente, Rom 7,4 y 8,3), uno con el término *sôma*, “cuerpo”, y otro con el término *sarx*, “carne”, que nos ayudan a penetrar bastante más –creemos– en el sentido de Col 1,22. El primero dice:

Vosotros habéis muerto a la ley por medio del cuerpo de Cristo, para llegar a ser de otro, del que resucitó de entre los muertos.

Nuestro matrimonio con el pecado (v. 5), al que estábamos atados por la ley (v. 5; cf. v. 2), no podía disolverse más que con la muerte. Pero nosotros no hemos muerto más que *soldándonos* al cuerpo de Cristo, que murió y resucitó. Por eso se dice: “Habéis muerto por medio del cuerpo de Cristo”. En ese mismo sentido, Rom 12,4 dirá: “Los muchos somos un cuerpo en Cristo”.

En el segundo, se dice:

Dios, mandando a su propio Hijo en una carne semejante a la del pecado y como sacrificio por el pecado, condenó el pecado en la carne.

<sup>20</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 371-379. Añádase *íd.*, “Gloriarse” según san Pablo. Sentido y teología de *kaukhaomai*, Roma-Barcelona 1970, pp. 222-228.



Nos referimos a la “carne” que aparece en primer lugar: la carne inocente de Cristo se ofrece en sacrificio por el pecado<sup>21</sup>. Uniéndonos a la carne de Cristo, como el pueblo se une al sacerdote que ofrece un sacrificio por él, somos librados de la ley del pecado y de la muerte (v. 2).

Todo eso lo expresa Col 1,20 con la frase “fuisteis reconciliados en el cuerpo de su carne por medio de la muerte”. Nos incorporamos a su cuerpo en el momento de morir (cf. Col 2,20; 3,3), para pasar con él de la muerte a la vida.

### *La factura contra nosotros*

34. Nos queda el texto más difícil entre los tres que citábamos al principio: Col 2,13s.

Si no hablara más que de “transgresiones” (*paraptômata*), no sería difícil encontrar en su base tradiciones paulinas y prepaulinas. Como paralelos, con el mismo término *paraptômata*, pueden citarse desde el padrenuestro (Mt 6,14; cf. v. 15; cf. Col 3,13) hasta textos de Pablo en los que no sería difícil ver tradiciones anteriores:

Fue entregado (*paredothê*) por nuestras transgresiones (Rom 4,25).

No teniendo en cuenta sus transgresiones (2 Cor 5,19).

Las complicaciones vienen del v. 14, plagado de *hapax legomena*. Gál 3,13 tiene una estructura semejante, pero sólo coincide con él en la última palabra. Veamos:

Col	Gál
Borró	Nos redimió
la factura contra nosotros	de la maldición
por causa de los decretos	de la ley
clavándolo	hecho maldición
en la cruz	sobre la cruz

Observemos antes que nada que no terminan aquí los paralelismos entre Gál y Col. Los rebuscados “elementos del mundo” (*stoikheia tou kosmou*) no aparecen en todo el Nuevo Testamento más que en Gál 4,3.9 y en Col 2,8.20 (¡enmarcando nuestro texto!). Según Gál 4,10,

<sup>21</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro*, §§ 58s.

la “esclavitud” (v. 9) respecto de aquellos elementos consiste en “observar los días, los meses, las estaciones y los años”; según Col 2,20, el cristiano debe morir “con Cristo a los elementos del mundo”, lo que equivale a no dejarse dominar “en cuestiones de fiesta, neomenia y sábado” (v. 16), es decir, según el lenguaje de Gál 4,10, a no observar “estaciones, meses y días”<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Es decir que no relacionamos a los “elementos del mundo” de Col 2,8-20 con el culto de los ángeles del v. 18, sino con las prescripciones del v. 16, pues éstos son los *dogmata* (v. 14) a los que los colosenses se están “sometiendo” (*dogmatizesthe*: v. 20). Cf. *infra* § 109. Así Aletti 1993 *in h. l.*: “Les pratiques relatives à la nourriture et à la boisson... sont en réalité une soumission aux éléments du monde”; E. D. Martin 1993: “The infantile teachings of an immature religion”; Barth-Blanke 1994: “Components of the world’ in the sense of ‘created things” (cf. pp. 373-378); T. Otero Lázaro, *Col 1,15-20 en el contexto de la carta*, Roma 1999, p. 236 (cf. pp. 234-237): “Los elementos del mundo deben significar igualmente esa realidad terrena de la que se ha separado quien ha muerto con Cristo”; Lona, *Die Eschatologie* 225 (cf. pp. 214-226), citando a Filón, *Her* 277,281: “Hier stehen die Weltelemente im Zusammenhang mit dem Aufstieg der Seele, deren Ziel höher liegt als das Gebiet der Materie, die durch die Weltelemente repräsentiert ist”. Schweizer 1987: “Los ‘elementos del mundo’ y el ‘mundo’ vienen a expresar lo mismo”. Interesante P. Melanchthon, edición de 1989, p. 9: “If with Christ you died, why do you hold to traditions?”. Sin embargo, la interpretación más mítica de dichos “elementos” sigue teniendo peso entre los autores. Así Stockhausen 1989, p. 23: “They required service to ‘cosmic powers’”; Hoppe 1987, p. 136: “Manche leben so als hätten die Weltelemente sie noch im Griff”; Cousar 1996, pp. 168s: “The cosmic powers..., that exercise control over humans and their destinies”; Hübner 1997: “Bereits im 1. Jh. n. Ch. Weltelemente als personale Wesen gesehen wurden”; Melick Jr. 1991, p. 253: “These powers supposedly exerted their influence over the world and its activities”; Harris 1991, pp. 93s: “The elemental spirits of the universe”; Thurston 1995, p. 40: “Powerful spirit forces”; E. Arnold, *The Colossian Syncretism*, Tubinga 1995, p. 192 (cf. pp. 158-194): “The *Stoicheia* are to be understood as evil spiritual ‘powers’ equivalent to the *arkhai kai exousiai*”; Harrington 1997, p. 107: “Personified into mythical and even demonic beings”; Garland 1998: “Oppressive powers”; MacDonald 2000: “The four elements, thought to threaten the universe by their strife and continuous interchange”; Hultgren (en Krodell, ed., 1993), p. 29: “The actual powers that move the heavenly bodies”; Wright 1986, p. 102: “Local presiding deities”; R. P. Martin 1991: “The elemental spirits of the universe” (cf. pp. 92-94); Taylor 1985, p. 141: “The heavenly powers thought to control so much of ancient life”; C. R. Hume, *Reading Through Colossians and Ephesians*, Londres 1998: “The heavenly bodies which determine times and seasons”; Rossé 2001, p. 46: “Potenze demoniache che condizionano il destino dell’uomo”; Cothenet 1994, p. 7: “El papel de los ángeles, guardianes de la ley, procede de ciertas concepciones judías, pero aquí resulta extraña la importancia que se da a su papel en el cosmos: ¿no aparecen aquí como los rectores de los cuatro elementos: tierra, agua, aire, fuego?”. Por su parte, Pokorny 1991, p. 114, acepta la explicación “legalista” para Gál pero no para Col: “While ‘stoicheia’

Col entiende que aquella parte de la ley<sup>23</sup> que implicaba un sometimiento a cosas materiales ha sido abrogada por Cristo. No la llama Ley, sino “los decretos”, porque para él la Ley son los diez mandamientos, de los que (sobre todo en ambiente pagano) no se puede hablar mal.

Si luego habla de “clavar” en vez de “ser clavado”, es dejándose llevar por la metáfora y por el aire triunfal (cf. v. 15) de la perícopa. Pero con ello no engaña a nadie: todo el mundo sabe que las clavó en la cruz, siendo clavado en ella (*mortem moriendo destruxit*).

Es decir que a la pregunta sobre las tradiciones que subyacen a Col 2,14 respondería sencillamente que se trata de una relectura muy inteligente de Gál, a la luz de unas circunstancias que han cambiado. Y la idea de fondo sería que la cruz nos libró de una serie de “decretos” difíciles de cumplir, que por eso se convertían en factura contra nosotros.

#### b) Según Efesios

#### 35. La carta habla en cuatro textos de la muerte de Cristo:

En el cual tenemos la redención (*apolytrôsin*) por su sangre, el perdón de los pecados (*tên afesin tôn paraptômatôn*), según la riqueza de su gracia (*ploutos tês kharitos*: 1,7).

Ahora, en cambio, en Cristo Jesús, vosotros, los que un tiempo estuvisteis lejos, habéis quedado cerca en la sangre de Cristo. Porque él es nuestra paz, el que hizo de dos cosas una, deshaciendo el muro interpuesto, la enemistad (*ekhthran*), en su carne; dejando sin efecto la ley de los mandamientos con sus decretos (*ton nomon tôn entolôn en dogmasin*),

here does not refer to the Jewish law as in Gal 4,3f, it does refer to realities or beings that, from the Christian perspective, stand between God and humanity” (p. 114). Becker & Luz 1996, pp. 220s, defienden la misma solución en ambas cartas: “Was Jesus zu den pharisäischen Ritualisten und was Paulus zu den judenchristlichen Gegnern in Galatien sagte, gilt also auch für die Gegner, mit denen die Kolosser zu tun haben”. Ecléctico Patzia 1990, p. 54: “No evidence that they were regarded as personal beings. Sin embargo, en p. 52 dice: “These *stoicheia* could be also the source of wisdom and knowledge”, con lo que se inclina por el lado mitológico. Según Wolter 1993, p. 158, cf. pp. 155-163, era la misma “filosofía” colosense la que quería liberarse de dichos “elementos” (“Nicht um die Forderung der Verehrung der ‘Weltelemente’ ging es der Philosophie... sondern um Befreiung von ihnen, damit die von der irdischen Materialität der Welt gereinigte Seele in die himmlische Sphäre Gottes aufsteigen kann”), pero entendemos que no es eso lo que se desprende de Col 2,20.

<sup>23</sup> *Infra* § 136 se confirma el origen legal de aquellas prescripciones.

para crear en él a los dos como un solo hombre, haciendo la paz, y reconciliar (*apokatallaxê*) a unos y otros en un solo cuerpo con Dios por medio de la cruz, matando la enemistad en él (2,13-16).

Tal como Cristo nos amó y se entregó (*paredôken*) a sí mismo por nosotros como ofrenda y sacrificio (*prosforan kai thysian*) a Dios, en olor de suavidad (5,2).

Tal como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella (v. 25).

El primer texto encuentra tres de sus términos en Col 1,14 (*en ô, apolytrôsis* y *afesis*), pero allí falta la relación con la muerte (con la sangre) de Cristo.

Por eso parece más de fondo el paralelismo con Rom 3,24s<sup>24</sup>, que cubre todo el versículo de Ef, por más que en orden distinto y añadiendo otras consideraciones. En Ef 1,7 encontramos:

- a) En el cual tenemos (*En ô ekhomen*).
- b) La redención (*tên apolytrôsin*).
- c) Por su sangre (*dia tou aimatos autou*).
- d) El perdón de los pecados (*tên afesin tôn paraptômatôn*).
- e) Según la riqueza de su gracia (*kata to ploutos tês kharitos autou: 1,7*).

En cambio, en Rom 3,24s:

- e) Gratis por su gracia (*dôrean tê autou khariti*).
- b) Por la redención (*dia tês apolytrôseôs*).
- a) En Cristo Jesús (*en Khristô Iesou*).
- c) En su sangre (*en tô autou aimati*).
- d) El perdón de los pecados (*tên paresin tôn amartêmatôn*).

En ambos textos, *apolytrôsis*, “redención”, es la misma liberación del pecado que se recibe en el presente. El término se encuentra también en Lc 21,28, pero en el sentido “futúrico” de Rom 8,23 y Ef 1,14; 4,30.

El “perdón de los pecados” es expresado con alguna variación en los tres textos paralelos: en Rom, *paresin tôn... amartêmatôn*; en Ef, *afesis tôn paraptômatôn*; en Col, *afesis amartiôn*. Esta última fórmula tiene

<sup>24</sup> Véase en Sánchez Bosch, *Maestro*, § 11 la interpretación que entendemos que debe darse a todo el fragmento.

precedentes de alcance en la tradición anterior, unida a la primitiva predicación-conversión (Lc 24,47; Hch 5,31; 10,43; 13,38; 26,18), al bautismo (Hch 2,38; cf. Mc 3,29 par, Lc 3,3) y a la eucaristía (Mt 26,28)<sup>25</sup>, mientras que el verbo *afiêmi* se encuentra unido a *anomiaï* en Rom 4,6 y unido a *paraptômata* (como en Ef) en la paráfrasis del padrenuestro (Mt 6,14).

No deja de ser interesante que las tres frases de Rom 3,24s, que faltan en Ef 1,7, se encuentren desperdigadas a lo largo de la carta:

- “Por la fe” (*dia pisteôs*) de Rom 3,25 se encuentra en Ef 2,8 (idéntico) y 3,17 (*dia tês pisteôs*). Más aún, la insólita *pistis Iêsou* [*Khristou*] de Rom 3,21.26 (al principio y al final de la perícopa) no tiene, en el Nuevo Testamento, más correspondencias que Gál 2,16 y Ef 3,12 (*dia tês pisteôs autou*).
- “Para mostrar (*eis endeixin*) su justicia” (sc. salvadora), de Rom 3,25, tiene una clara correspondencia en Ef 2,7: “Para mostrar (*ina endeixêtai*)... la eminente riqueza de su gracia” (cf. *infra* § 85).
- “Dios le colocó como propiciatorio” (Rom 3,24) es una frase para especialistas (cf. *supra*, § 18); por eso Ef 5,2 compone una frase cultural, asequible incluso a los gentiles (“ofrenda y sacrificio”), sin salirse del lenguaje de Pablo (cf. *supra*, § 29).

### A la zaga de Colosenses

36. El segundo texto (Ef 2,13-16) es una especie de resumen de los tres recogidos en § 31 (Col 1,19s; 1,22 2,13s).

Coincide con Col 1,19s en cuanto a los verbos “reconciliar” (*apokatalassein* en ambos) y “poner paz” (*eirênopoiein* en Col, *eirênên poiein* en Ef) y en los sustantivos “sangre” (*dia tou aimatos autou*, en ambos) y “cruz” (*dia tou staurou*, en ambos) como siglas de la muerte de Cristo.

Coincide con Col 1,22, aparte de en la “reconciliación”, en el uso de “carne” y “cuerpo” (*sarx* y *sôma* en ambos) no como siglas de la muerte de Cristo, sino como lugar de encuentro entre el Redentor y los redimidos (*en*, en ambos; cf. *supra*, § 33). Con una diferencia: Col une ambos conceptos en una frase (*en tô sômati tês sarkos autou*), mientras que Ef habla de carne (*en tê sarki autou*) en 2,14 y de cuerpo (*en eni*

<sup>25</sup> Lohse 1977 *in h. l.* añade una larga serie de paralelos de Qumrán.

*sômati*) en el v. 16, por más que allí cuerpo es Cristo junto con la Iglesia, que, como hemos dicho (*supra*, § 26), preexiste a la muerte de Cristo.

Hablando de “sangre” habla ciertamente de la muerte de Cristo. Pero en el texto, y en toda Ef, falta la explicitación “muerte” (*thanatos*), así como el verbo “morir” (*apothnêskô*, presente en Col 2,20; 3,3).

Coincide con Col 2,13s, aparte de en la “cruz”, en los “decretos” (*dogmata*) y en el sentido general de “abolir” (“borrar”, “quitar de en medio”, “clavar”, en Col; “deshacer”, “dejar sin efecto”, “matar”, en Ef). Pero se distinguen por la ausencia en Ef de toda valoración negativa de esos “decretos”, como la que expresa Col, al asimilarlos a los “elementos del mundo” (según entendíamos *supra*, § 34), pues no trata de ofender al judaísmo, sino de buscar la unidad con él.

En realidad, el judío no queda, tampoco para Col, por debajo del gentil, ni la circuncisión por debajo de la incircuncisión, pues, según Col 3,11, en el hombre nuevo ya no hay griego ni judío, circuncisión e incircuncisión..., sino que todo lo es y en todos está Cristo, como también dice Gál 3,28:

Ya no hay judío ni griego..., sino que todos vosotros sois uno solo (*eis*) en Cristo Jesús.

Eso no quita que, hablando sin metáforas, la misma carta reconoce que unos y otros conservan sus peculiaridades:

El que ha actuado en Pedro de cara al apostolado de la circuncisión ha actuado en mí de cara a los gentiles (Gál 2,8).

Sin esa idea de “ya no hay”, 1 Cor 12,13 nos dice que unos y otros son asumidos en el mismo cuerpo de Cristo:

Todos vosotros, en un mismo Espíritu, habéis sido bautizados para formar un solo Cuerpo, sea judíos, sea griegos.

Ef recoge la flor y nata de todos esos textos, pues no sólo dice, como 1 Cor, que formamos “un solo cuerpo en un mismo Espíritu” (respectivamente, vv. 16 y 18; cf. 4,4), sino que, leyendo Col 3,11 a la luz de Gál 3,28, dice que vamos a formar “un solo hombre nuevo” (v. 15: *eis ena kainon anthrôpon*). Más importante es ver cómo la agresividad (¡Ef habla de “matar”!) no recae ni en unos ni en otros, no disminuye ni a unos ni a otros (“ya no hay...”), sino en el muro que los separaba, en la enemistad (vv. 14.16).

En cuanto a la misma imagen de un “muro separador” (*mesotoikhon tou fragmou*), habrá que pensar en el templo de Jerusalén, en el muro que dividía el atrio de los gentiles del de los hijos de Israel. En cuanto al abatimiento del muro, Ef podría haberse inspirado en la tradición evangélica del velo del templo, que se partió en dos en el momento de la muerte de Cristo (Mt 27,51 par; cf. Heb 6,19; 10,20), dando a todos acceso al santo de los santos<sup>26</sup>.

Para hablar de la ley, Ef vuelve al lenguaje de Pablo: *nomos* (“ley”, *passim* en Pablo) y *entolê* (“mandamiento”, cf. Rom 7,8-13), a lo que añade “con los decretos” (*en dogmasin*) para mantener la conexión con Col. Pablo no descalifica la ley, pues en Rom 7,12 escribe:

La ley (*nomos*) es santa, y el mandato (*entolê*), santo y justo y bueno.

Tampoco Ef, que, antes de citar el cuarto mandamiento, dice: “Pues eso es justo” (6,1) y, después de citarlo, añade:

El cual es el primer mandamiento (*entolê*) con promesa (o “en el Testamento de la Promesa”: *en epaggelia*, v. 2)<sup>27</sup>.

A esa ley se le aplica el verbo, típicamente paulino, *katargein*, “dejar sin valor”. En Rom 3,31, Pablo aplica el mismo verbo, pero para decir que la ley no ha quedado abolida... en aquello que tiene de santo y bueno, cosa que, como acabamos de ver, Ef aceptaría. Más se acerca Rom 7,2.6, que, usando el verbo en forma media, dice que la ley “ha quedado sin fuerza para nosotros”, por cuanto que ya no puede ser instrumento del pecado (cf. vv. 5.7-11). En Ef, en cambio, se usa el verbo en forma activa: “Ha dejado sin efecto la ley” que nos condenaba por nuestros pecados (en la línea de Gál 3,13: “La maldición de la ley”) o que nos sometía a esclavitud (en la línea de Col 2,14: “La factura que nos era contraria”; cf. *infra* §§ 109s).

<sup>26</sup> El episodio del velo del templo nos da la idea de algo que se rompe para dar paso a los que no podían acceder, pero la alusión concreta es al “muro” que dividía el atrio de los gentiles del de los hijos de Israel. Así R. F. Collins, *The Many Faces of the Church: A Study in New Testament Ecclesiology*, Nueva York 2004, p. 66: “The implication of Ephesians use of the temple metaphor is that non-Jews are no longer confined to the court of the Gentiles”; también T.-L. N. Yee, *Jews, Gentiles and Ethnic Reconciliation*, Cambridge 2005, pp. 190-212: “Israel and the new Temple”. En esta línea, Schnackenburg 1982 *in h. l.* cita a Flavio Josefo (*Bell V* 193s), más un fragmento de inscripción en dicho sentido.

<sup>27</sup> En cuanto al sentido de *en epaggelia*, véase *infra* § 140.

*Se entregó al sacrificio*

37. Los dos últimos textos de Ef en el tema de la muerte de Cristo, Ef 5,2 y 25, ya fueron comentados desde el punto de vista del amor, incluso como amor a la Iglesia (*supra*, § 29). No tienen paralelos directos en Col, pero sí en el resto de la tradición neotestamentaria.

En la tradición evangélica, el verbo *paradidômi* significa tanto la traición de Judas, recordada con insistencia en los cuatro evangelios (cf. Mt 10,4 par; 26,15s.21.23s.46.48 par; 27,3s; Jn 6,64.71; 12,4), como, en general, la “entrega” de Jesús a la muerte:

El Hijo del Hombre tiene que ser entregado a las manos de los hombres, que lo matarán (Mt 17,22 par; cf. 20,18s par; Lc 24,7.20).

El primer sentido debe de ser primario en un texto tradicional recogido en 1 Cor 11,23:

El Señor Jesús, la noche en que era traicionado (o “entregado”).

El segundo da pie a una breve confesión de fe:

El cual fue entregado por nuestros pecados (Rom 4,25).

Podemos suponer que esta confesión es anterior a Pablo, entre otras cosas, porque el mismo Pablo, en Gál 2,20, ya había dado una versión más elaborada del tema:

Me amó y se entregó a sí mismo por mí.

Esa formulación de Gál puede considerarse fuente directa de las dos de Ef, la primera de las cuales le añade la clara referencia sacrificial (“como ofrenda y sacrificio en olor de suavidad”). Con ello, todos los términos empleados por Ef pertenecen al lenguaje paulino:

- *Prosfora* aparece en Rom 15,16 como la “ofrenda de los gentiles”, pero descrita en lenguaje claramente cultural (cf. *ibid.*: *ierourgounta, euprosdektos, êgiasmenê*).
- *Thysia*, en Rom 12,1, es el “santo” sacrificio de las buenas obras; en Flp 2,17 es el sacrificio de la fe, en el que Pablo es vertido como libación (cf., en 1 Cor 9,13, la comparación entre los evangelizadores y los que atienden al altar).
- En Flp 4,18 aparece *osmê euôdias*, olor de suavidad, acompañado de *thysia* (*supra*) y de otros términos culturales (*dektên, euareston tô qeô*).



Ninguno de estos textos habla directamente del sacrificio de Cristo, pero es lógico que Ef diera este paso, porque:

- a) En el fondo, traduce a lenguaje inteligible la idea del propiciatorio unguido en sangre, de Rom 3,25, y el *peri amartias*, “sacrificio por el pecado”, de Rom 8,3.
- b) También Pablo, en 1 Cor 10,16-21, compara fuertemente la eucaristía, que “anuncia la muerte de Cristo” (11,26), con los sacrificios de Israel (*thysia*, en 10,18) y de los paganos (*thyô*, en el v. 20).
- c) Ni el sacrificio del apóstol ni el de los gentiles serían tales si no estuvieran sustentados por el de Cristo.

De todo lo cual resulta que Ef recoge y desarrolla, en este punto, casi todos los temas de Col, acercándolos más al pensamiento y al lenguaje de Pablo.

#### 4. Resurrección, ascensión y retorno

38. Tanto Ef como Col tienen más tendencia a hablar de los efectos del misterio pascual en nosotros que de los hechos fundamentales (biográficos o casi biográficos) que les dieron origen. Sin negar en absoluto que aquellos hechos son *presupuesto indispensable* de lo que se dice, podemos observar que esa tendencia se da respecto de la resurrección de Cristo más que respecto de su muerte.

##### a) En Colosenses

39. La resurrección de Cristo aparece claramente mencionada en dos pequeños fragmentos de Col:

Habiendo sido sepultados con él (*syntafentes autô*) en el bautismo, en el cual fuisteis co-resucitados (*synêgerthête*) por la fe del poder de Dios, que le resucitó (*egeirantos*) de entre los muertos. Y a vosotros, que estabais muertos (*nekrous*) por los pecados..., os dio vida junto con él (*synezôpoiêsen syn autô*: 2,12s).

Si, pues, habéis resucitado con (*synêgerthête*) Cristo, buscad lo de arriba (*ta anô*), donde Cristo está sentado a la derecha de Dios: sentid lo de arriba, no lo de la tierra. Pues habéis muerto (*apethanete*) y vuestra vida está escondida junto con Cristo en Dios. Cuando aparezca (*fanerôthê*) Cristo, vuestra vida, también vosotros apareceréis con él en la gloria (3,1-4).

Aunque no diga “resucitado”, sino sólo “de entre los muertos” (*ek nekron*), debemos incluir aquí un fragmento del himno cristológico:

El cual es el principio (*arkhê*), primogénito (*prôtotokos*) de entre los muertos, para que en todo sea él el primero (1,18b).

Reduciendo todos esos textos al esquema temporal del acontecer de Cristo, vemos que en ellos se habla de:

- “Morir”: *apethanete*, en 3,3.
- “Muertos” (*nekroi*), con distintas connotaciones, en 1,18; 2,13.
- “Estar sepultado”: *syntafentes*, en 2,12; *ê zôê kekryptai*, en 3,2.
- “Resucitar”: *egeirô*, en 2,12; *synegeirô*, en 2,12; 3,1; *syzôpoiei*, en 2,13.
- “Estar sentado a la derecha de Dios” en 3,1.
- “Aparecer” en el futuro, en 3,4.

Según este esquema, estudiaremos las tradiciones que pueden considerarse subyacentes a nuestros textos.

### *Muerte y resurrección*

40. Col 1,18; 2,13 y 3,3 hablan de “morir” y de “muertos” siempre en relación con la resurrección, pero desde ángulos distintos: en 1,18, “de entre los muertos” es como el elemento visible del clásico sintagma “resucitó de entre los muertos”, pues Cristo es primogénito sólo porque resucitó.

En 2,13 “muertos” no se refiere a la muerte de Cristo, sino a nuestra muerte espiritual, que es llamada a ser sepultada con Cristo para poder resucitar con él. En 3,4, finalmente, se dice que hemos muerto, en cuanto que nuestra vida “está escondida junto con Cristo en Dios”.

Está en la línea de Pablo entender que, en el caso de Cristo, la misma muerte es un paso hacia la resurrección. Ésa es la clave de su respuesta a los tesalonicenses<sup>28</sup>:

Si creemos que Jesús murió (*apethanen*) y resucitó, también Dios, a los que murieron (*koimêthentes*) por Jesús, los conducirá con él (sc. Jesús: 1 Tes 4,14; cf. v. 17).

<sup>28</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Escritos 154s* (c. 5,6).

Con ello, los que mueren unidos a la muerte de Cristo están a un paso de la resurrección:

Cristo ha resucitado de entre los muertos (*ek nekrôn*) como primicia de los que murieron (*aparkhê tôn kekoimêmenôn*: 1 Cor 15,20).

Sobre esta base podemos comprender que el himno cristológico (Col 1,18b) llamara a Cristo “primogénito de entre los muertos”, sustituyendo *aparkhê* por *prôtotokos* (puesto que acaba de llamarle *arkhê*) y *kekoimêmenôn* por *ek nekrôn*.

El término *prôtotokos* (“primogénito”), en cuanto tal, aparte de en el conocido texto de Rom 8,29 (sobre el que volveremos a propósito de Col 1,15, *infra* §§ 59s), tiene un precedente en Sal 89[G 88],28, leído como salmo mesiánico:

Yo haré de (*thêsomai*) él el Primogénito (*prôtotonon*), por encima de los reyes de la tierra.

El texto, precisamente porque sugiere una entronización real, se adapta al contexto de la resurrección (cf. Rom 1,3s).

La primacía de Jesús en la resurrección, entendida como resurrección escatológica, aparece, en boca de Pablo, en Hch 26,23:

Como primero (*prôtos*) en la resurrección de los muertos, tiene que anunciar la luz al pueblo y a los gentiles.

No se puede negar, sin embargo, que el texto que resulta más próximo al salmo y a Col se encuentra en Ap 1,5:

El testigo fiel, el primogénito (*prôtotokos*) de los muertos y príncipe de los reyes de la tierra.

Col subrayará más la resurrección con la preposición *ek* (*ek nekrôn*, en vez del simple *nekrôn*). De todos modos, salvo cambios muy radicales en la crítica, difícilmente se puede imaginar que el Apocalipsis haya servido como fuente al himno cristológico.

La descripción del pecado del hombre como “muerte” (según Col 2,13) puede ponerse en relación con distintas aproximaciones que Pablo realiza entre el pecado y la muerte: Rom 5,12-14.17.21; 6,16.21.23; 7,5.13.24; 8,2. Por otro lado, si el creyente tiene que “sepultarse con Cristo” (según Rom 6,4s) para obtener “nueva vida”, será porque se le consideraba muerto.

Más precedentes tiene, salvando las diferencias, la idea de que hemos muerto y nuestra vida está escondida con Cristo en Dios (Col 3,3). Pues es el mismo Pablo quien traslada el concepto de “morir con” Cristo al orden moral:

Si morimos con (*apethanomen syn*) Cristo, creemos que también viviremos con él (*suzêsomen*: Rom 6,8; cf. 7,4).

Con ello el mismo “estar muerto” implica una forma de vida:

Consideraos a vosotros mismos como quien está muerto (*nekrous*) al pecado pero vive (*zôntas*) para Dios en Cristo Jesús (Rom 6,11).

En ambas frases puede inspirarse también Col 2,20 cuando escribe:

Si habéis muerto con (*apethanete syn*) Cristo a los elementos del mundo, ¿por qué os dejáis imponer normas como quien vive (*ôs zôntes*) en el mundo?

### *Sepultura y resurrección*

41. Suele decirse que *sepultura mortem confirmat*. En el caso de Cristo, dentro de toda la tradición del Nuevo Testamento, sería mejor decir: *sepultura resurrectionem annuntiat*.

No sólo en el relato de la guardia en el sepulcro (Mt 27,62-66): las cuatro narraciones evangélicas de la sepultura de Cristo (Mt 27,57-61 par) están preparando el escenario en el que se tendrá la primera experiencia de la resurrección. En recuerdo de aquella primera experiencia junto al sepulcro, la primera generación cristiana consagró el primer día de la semana como día de la gran reunión, conservando incluso la bárbara expresión *mia sabbatou* o [*tôn*] *sabbatôn* (literalmente. “una de sábado” o “de [los] sábados”: respectivamente, 1 Cor 16,2; Mt 28,1 par).

A semejante conclusión nos lleva el kerigma primitivo de 1 Cor 15,4s:

Y que fue sepultado, y que resucitó al tercer día según las Escrituras, y que se apareció a Pedro.

En la concisa rapidez de su curso, parece postular cada paso como algo importante para la comprensión de los siguientes. Si la resurrección se considerara como algo ocurrido “en el cielo”, no habría motivo alguno, dada la concisión del relato, ni para decir que fue sepultado ni que resucitó al tercer día<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 85s.

Por eso Pablo, entendemos, incluye la sepultura de Cristo en su esquema salvífico:

Por el bautismo fuimos sepultados con él (*synetafêmen*) en la muerte, para que así como Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre... (Rom 6,4).

Propiamente, el esquema sería: el bautismo nos coloca en el sepulcro de Cristo, pero en orden a que se ejerza en nosotros aquella misma fuerza que resucitó (literalmente, “levantó”) a Cristo de entre los muertos.

En ese mismo esquema se coloca Col 2,12, con una serie de correspondencias verbales. Leemos en Col:

- a) Fuisteis sepultados con él (*syntafentes autô*).
- b) En el bautismo (*en tô baptismô*).
- c) En el cual también resucitasteis (*en ô kai synêgerthête*).
- d) Por medio de la fe del poder de Dios (*dia tês pisteos tês energieias tou Theou*).
- e) Que lo resucitó de entre los muertos (*tou egeirantos auton ek nekrôn*).

En cambio, en Rom 6,4:

- a) Fuimos sepultados (*Synetafêmen autô*).
- b) Por medio del bautismo en la muerte (*dia tou baptismatos eis ton qanaton*).
- e) Para que así como resucitó Cristo de entre los muertos (*ina ôsper egerthê Khristos ek nekrôn*).
- d) Por la gloria del Padre (*dia tês doxês tou Patros*).
- c) Caminemos en novedad de vida (*en kainotêti zôês peripatêsômen*).

En cuanto al tema de la sepultura (inmediatamente pasaremos al de la resurrección), la única diferencia está en la preposición que afecta a “bautismo”: Rom tiene *dia* donde Col tiene *en*. La primera significa que el bautismo es el sacramento *por el que* nos incorporamos a la sepultura de Cristo; la segunda puede significar lo mismo (basta ver los tres *en* del versículo anterior: 2,11), pero también podría tener un sentido casi local: entonces el bautismo sería (simbólicamente) el sepulcro en el que somos colocados.

Hay otra diferencia entre Col 2,12 y Rom 6: según Rom, el bautizando se aproxima a la muerte de Cristo antes que a la sepultura (cf. vv.

3-5.8.10), mientras que, según Col, pasa directamente de la muerte del pecado a la sepultura con Cristo. Con ello se subraya la importancia de la sepultura y, consiguientemente, del sepulcro vacío.

Por otro lado, donde Rom (6,4) dice que resucitó “por la gloria del Padre”, Col 2,12 dice que fue “por el poder (*energeia*) de Dios”. Los dos términos se encuentran en Flp 3,21:

Transformará el cuerpo de nuestra pequeñez, haciéndolo semejante (*symmorfon*) al cuerpo de su gloria (*doxês*) por el poder (*energeian*) con que es capaz (*dynasthai*) de someter a todas las cosas.

Digamos entre paréntesis que no sería difícil ver en este último texto las características del estilo de Ef y Col.

Tanto en Col 2,12 como en 3,1 se habla de nuestra participación en la resurrección de Cristo usando la forma pasiva del verbo compuesto *synegeirô*, “resucitar con”. Pablo, en las cartas universalmente reconocidas, no dice nunca en pretérito que hayamos resucitado con Cristo. Pero lo va insinuando por distintas aproximaciones cuando, en clara alusión a la resurrección, dice:

Caminemos en novedad de vida (*kainotêti zôês*: Rom 6,4).

Muertos al pecado y vivos (*zôntas*) para Dios (v. 11).

Como quien vive de entre los muertos (*ek nekron zôntas*: v. 13).

Las mismas resonancias tiene todo el lenguaje de la “nueva creación” (*kainê ktisis*: 2 Cor 5,17; Gál 6,15), así como todas las veces en las que se dice que “estamos muertos” y al mismo tiempo “vivimos” (cf. Rom 7,4.6; 2 Cor 4,10-12; 6,9; Gál 2,19s), por lo cual podemos decir que Col no ha hecho más que sacar consecuencias de las premisas puestas por Pablo<sup>30</sup>.

Col 2,13 pudo inspirarse también en todos los textos citados cuando pasa de “muertos (*nekrous*) por causa del pecado” a “os dio la vida junto a él” (*synezôpoiêsen syn autô*).

En la tradición anterior, el verbo *zôpoiein* se aplica a realidades presentes sólo en la frase “el Espíritu vivifica”, que encontramos en Jn 6,63 y 2 Cor 3,6. Pero Col ha unido *nekroi* y *zôpoiein*, como en un texto de Pablo en el que aparece con especial viveza la fuerza cósmica de la resurrección:

<sup>30</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 91-94: “El poder de la resurrección”.

Creyó en Dios, que da vida a los muertos (*zôopoioiuntós tous nekrous*) y llama como seres a los que no son... convencido de que tiene poder (*dynatos*) de cumplir lo que ha prometido (Rom 4,17.21).

Pablo pone inmediatamente (v. 24) aquella fe como modelo de los que creen en el que resucitó (*egeiranta*) a Jesús, nuestro Señor, de entre los muertos (*ek nekron*), exactamente en los términos de Col 2,12.

### A la derecha de Dios

42. Col no dice que Cristo *subiera* al cielo, pero sí que “está sentado a la derecha de Dios” (Col 3,1).

En sus términos principales: *estín en dexia tou Theou* (“está a la derecha de Dios”), la frase se encuentra sólo en Rom 8,34 y 1 Pe 3,22; por lo demás, sólo en Heb (1,3; 8,1; 10,12; 12,2) vuelve a aparecer la forma *en dexia*. En los demás textos en los que aparece una tradición similar, encontramos la fórmula *ek dexiôn*, tanto en las citas explícitas de Sal 110[G 109],1 (“Siéntate a mi derecha”), que encontramos en Mt 22,24 par; Hch 2,34; Heb 1,13, como en la solemne proclamación de Jesús ante el sanedrín:

Veréis al Hijo del Hombre sentado (*kathêmenon*) a la derecha del Poder y viniendo sobre las nubes del cielo (Mt 26,64 par; cf. Hch 7,55s: *estôta*, “en pie”).

El texto de Col contiene también el término *kathêmenos*, “sentado”, por lo que, asimismo, habrá que relacionarlo con esas últimas tradiciones.

Pablo renuncia a imaginarse a Cristo “sentado”, pero dice que está “a su derecha” con la fórmula *en dexia* (Rom 8,34), más elegante que *ek dexiôn*. Tampoco renuncia a decir que Cristo “vendrá” (1 Cor 4,5; 11,26; 1 Tes 5,2) y que vendrá “desde el cielo” (1 Tes 1,10; 4,16; cf. 1 Cor 15,47; 2 Cor 5,2). En cambio, el texto de Col no habla de “cielo”, sino de “lo de arriba” (*ta anô*), y no habla de “venir”, sino de algo “oculto” (v. 3) que “se manifestará” (v. 4).

En el fondo, sin embargo, la diferencia es poca: Col no espera sólo que eclosionen nuestra realidad interior, sino que dice:

Quando se manifestará Cristo..., entonces también vosotros os manifestaréis con él en la gloria (v. 4).

Ello corresponde a los dos momentos de la parusía evocados por 1 Tes 4,16s<sup>31</sup>.

En cuanto a “lo de arriba”, Col mismo nos da la traducción cuando en 4,1 dice a los dueños que tienen “un Señor en el cielo” y a todos, en 1,5, que actúan “por la esperanza colocada en el cielo”. Más puede impresionar, de todos modos, el sentido *presente* que se da a la salvación en 3,3:

Habéis muerto y vuestra vida está oculta con Cristo en Dios.

Es verdad que, para Pablo, “estar con Cristo” (2 Cor 4,4; 13,4; Flp 1,23; 1 Tes 4,14.17; 5,10) tiene más sentido futuro (como en Col 3,4) que presente (como en el v. 3). También le hemos visto más propenso a decir que hemos “muerto con él” que a decir que hemos “resucitado con él”. Sin embargo, como hemos visto, no va a decirnos que hemos muerto con él para quedar simplemente muertos. Además, dice:

Estoy crucificado con Cristo. Y vivo ya no yo, sino que Cristo vive en mí (Gál 2,19s).

Eso equivale a decir que Cristo es “nuestra vida” (Col 1,4). Por lo demás, no faltan en Pablo textos en los que la salvación futura se hace, de algún modo, presente. Recordemos:

A los que justificó, también los glorificó (*edoxasen*: Rom 8,30).

Sabemos que si la casa de nuestra habitación se deshace, tenemos (*ekhomen*, en presente) una casa... eterna en el cielo (2 Cor 5,1).

La Jerusalén de arriba (*anô*, como en Col 3,1s) es libre: es nuestra madre (Gál 4,26).

Nuestra ciudadanía (*politeuma*) está en el cielo (Flp 3,20).

No hay ningún interés en afirmar que Col no da ningún paso más. Sólo ver que ese paso se encuentra en una línea de pensamiento de la que Pablo no está ausente.

#### b) En Efesios

43. La Carta a los Efesios habla no sólo de resurrección, sino también de ascensión. Empezamos por los textos:

<sup>31</sup> Cf. Lona, *Die Eschatologie* 189 (cf. pp. 83-276): “Es gibt auch eine zeitliche Spannung, die sich bis auf das Erscheinen Christi erstreckt. Damit ist die Parusie des Herrn gemeint”.



Según la acción eficaz (*energeian*) de su gran fuerza (*tou kratous tês iskhyos*), que actuó en Cristo, resucitándolo (*egeiras*) de entre los muertos y sentándolo a su derecha en el cielo (1,19s).

Estando nosotros muertos por las transgresiones, nos dio vida junto a (*synezôpoiêsen*) Cristo (¡sois salvados por gracia!) y nos resucitó con él y nos sentó con él en el cielo en Cristo Jesús (2,5s).

Por eso dice: “Subiendo (*anabas*) a lo alto, llevé cautiva la cautividad, repartió dones entre los hombres”... El que bajó es el mismo que subió por cima de todos los cielos para llenarlo todo (4,8.10).

Por eso dice: Levántate (*egeire*), tú que duermes, y resucita (*anasta*) de entre los muertos, y Cristo te iluminará (5,14).

De los dos primeros textos podemos decir que coinciden, respectivamente, con Col 2,12 y 2,13 y que ambos toman algo de Col 3,1-4. Los otros dos textos, que empiezan por “por eso dice...”, contienen material fundamentalmente no paralelo a Col.

#### *En la línea de Colosenses*

44. Ef no habla ni de “morir” con Cristo ni de “ser sepultado” con él (en cuanto a las palabras, ni de muerte ni de sepultura). Pero Ef 1,19s habla de la “fuerza” con la que Cristo fue resucitado, reforzando con tres términos (*tou kratous tês iskhyos... ên energêsen*) la *energeia* de la que hablaba Col 2,12. Se imagina, pues, a Cristo en el sepulcro y que aquella misma fuerza que levantó la losa (cf. Mc 16,3s par) se aplicó a Cristo para “levantarlo” (*egeirein*, en voz activa) de entre los muertos.

Por lo demás, en cuanto a la terminología de la resurrección, Ef coincide plenamente con Col:

- “Resucitados con” Cristo: en Ef 2,6 (*synêgeiren*), como en Col 2,12a (*synêgerthê*).
- “Lo resucitó de entre los muertos”: en Col 2,12b (*egeirantos auton ek nekrôn*), como en Ef 1,19 (*egeiras auton ek nekrôn*).
- “Muertos por las caídas”: en Ef 2,5a (*nekrous tois paraptômasin*), como en Col 2,13a (*nekrous tois paraptômasin*).
- “Nos dio vida junto a Cristo”: en Ef 2,5 (*synezôpoiêsen tô Khristô*), como en Col 2,13b (*synezôpoiêsen ymas syn autô*).

Ambas cartas coinciden en decir que Cristo está sentado “a la derecha” de Dios (Col 3,1: *en dexia tou Theou*; Ef 1,20: *en dexia autou*). Pero hay diferencia, en cuanto a la expresión, respecto a cómo hemos

quedado nosotros: según Col 3,3, nuestra vida “está escondida junto a Cristo en Dios” (*kekryptai syn tô Khristô en tô Theô*), mientras que, según Ef 2,6, “nos sentó junto a él en el cielo en Cristo Jesús” (*synekathisen en tois epouraniois en Khristô Ihsou*).

El uso de *en tois epouraniois*, en vez del simple *en ouranô* (“en el cielo”) puede ser un simple adorno literario, como lo era *ta anô* (“lo de arriba”) en Col 3,1s. El término *epouraniois* en Ef 1,3 tiene reminiscencias litúrgicas; en 1,20 y 3,10 prepara o acompaña la referencia a otros seres celestiales; en 6,12 se refiere directamente a ellos; en 2,6, en fin, subraya el paralelismo con 1,20 (*supra*). Pero tanto Ef 1,10; 3,15; 4,10; 6,9 como Col 1,5.20.23; 4,1 usan *ouranos* con la misma naturalidad.

Ef no dice sólo que Cristo “se sentó” (Col 3,1, con *kathêmenos*, de tradición sinóptica) a la derecha de Dios, sino que nos “hizo sentar” (Ef 2,6: *synekathisen*, que enlaza con *synêgeiren*). Coincide con Col 3,3 en la idea de que ya estamos “con Cristo”, pero no dice que nuestra vida está “oculta”, como si estuviera sepultada (Col acababa de decir “habéis muerto” y pensaba quizás en el “tesoro oculto” de Mt 13,44), sino más bien que está sentada junto a Cristo “en el cielo” (no “a la derecha de Dios”), para lo cual no le faltan paralelos en el Nuevo Testamento:

Quando el Hijo del Hombre se sienta (*kathisê*) sobre el trono de su gloria, también vosotros os sentaréis (*kathêsethe*) sobre doce tronos (Mt 19,28 par).

Al que venga, le concederé sentarse junto a mí (*kathisai met' emou*) en mi trono, tal como yo vencí y me senté junto a (*ekathisa meta*) mi Padre en su trono (Ap 3,21).

Por otra parte, en Col 2,12 *synegeirô* (“resucitar con”) iba precedido de *synthptomai* (“ser sepultado con”). Como por una ley de compensación (por la pérdida de *synthaptô*), el mismo *synegeirô*, en Ef 2,6, va seguido de *synkathizô* (“sentarse con”). Ya hemos visto cómo Pablo llegaba sólo de modo equivalente a la idea de que hemos resucitado; decir que estamos *sentados* con él en el cielo es ciertamente un paso más. Textos como 2 Cor 5,1; Gál 5,26; Flp 3,20 (ya citados) dan ese paso de modo sólo virtual, pero podrían bastar para entender que ese paso es *posible* dentro del pensamiento del apóstol.

#### *Resucitar en imperativo*

45. Los dos textos de Ef que no tienen correspondencia directa con Col se presentan como citas: Ef 4,9 (“Por eso dice...”) cita Sal 68[G 67],19, pero Ef 5,14 cita con la misma fórmula un texto cristiano que debió de

gozar de una autoridad semejante (es decir, sagrada) en la comunidad: correspondía, probablemente, a un momento importante en el rito del bautismo. Empezamos por él, puesto que habla de resurrección.

El imperativo *egeire*, intransitivo y en voz activa, no pertenece a los usos “resurreccionales” del verbo, que hemos visto en § 44. Pero tiene claros precedentes en la tradición evangélica: como conminación a un paralítico (“¡Levántate y anda!”, en Mt 9,5 par), en la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5,41 par), de la que se había dicho: “La niña no está muerta, sino que duerme” (*katheudei*: Mt 9,24 par), y en la llamada de Jesús a los discípulos dormidos (*katheudontas*: Mt 26,40.43.45 par) en Getsemaní: “¡Levantaos y vayámonos!” (Mt 26,46 par).

Se trata, pues, de un llamamiento a “despertar” a la vida honesta, pero con la idea de que eso es un paso de la muerte a la vida, para el cual se necesita la fuerza resucitadora de Cristo. De ahí que de “¡despierta!”, se pueda pasar sin más explicaciones a “¡resucita (*anasta*) de entre los muertos!”

En su forma imperativa, la frase no podía ser más original. Pero no lo es tanto el verbo *anistêmi*, como intransitivo y con sentido de “resucitar”. Según Mc y Lc, se aplica a la resurrección de Jesús (Mc 8,31; 9,9; Lc 24,7.46), a otras resurrecciones (Lc 16,31), a curaciones de paralíticos (Lc 5,25; 17,19) y a la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5,42 par), en la que, como hemos visto, también se han utilizado los verbos *egeirein* y *katheudein*.

En Pablo, lo encontramos aplicado a la resurrección de Cristo y de los cristianos en 1 Tes 4,14.16:

Si, pues, creemos que Jesús murió y resucitó (*anestê*), también Dios llevará con él a los que se durmieron (*koimêthentas*) por medio de Jesús. El mismo Señor con un mandato (*keleusmati*)... bajará del cielo y los muertos en Cristo resucitarán (*anastêsontai*).

En el mismo contexto (1 Tes 5,6) se evoca, según parece, la escena de Getsemaní:

No nos durmamos (*katheudômen*) como los demás; más bien, vigilemos (*grêgorômen*; cf. Mt 26,38.40s) y seamos sobrios.

El texto de Ef, además, compara esa resurrección con la llegada del nuevo día: “Y Cristo te iluminará” o “amanecerá para ti” (*epifausei soi*). También 1 Tes 5,4s compara la venida de Cristo con la llegada del nuevo día:

Vosotros, hermanos, no estáis en las tinieblas, para que el día os alcance como un ladrón: todos vosotros sois hijos de la luz e hijos del día.

Lo mismo ocurre en Rom 13,11s:

Ya es hora de que os levantéis (*egerthênai*) del sueño... La noche ha pasado y el día se acerca. Despojémonos, pues, de las obras de las tinieblas y revistámonos de las armas de la luz.

Decir que ya tenemos que ser “hijos de la luz e hijos del día” para cuando llegue el nuevo día (1 Tes y Rom) equivale a decir que tenemos que haber resucitado para cuando llegue la resurrección. De ahí que el texto de Ef no fuera sólo una llamada a despertarse, sino también a resucitar. Hemos visto repetidamente cómo eso está dentro de las premisas de Pablo, pero el apóstol evita la palabra explícita (quizás para que nadie dijera que “la resurrección de los muertos ya ha tenido lugar”, como podía ocurrir, según 2 Tim 2,18).

Nuestro texto nos enseña cómo, en comunidades que han aprendido tanto de Pablo como de la tradición evangélica, está fuertemente arraigada una antífona en la que, por la fuerza de la resurrección de Cristo (Flp 3,10), se dice al bautizando: “¡Resucita de entre los muertos!”

### *La subida al cielo*

46. El último texto a considerar en este capítulo, Ef 4,9s, introduce la idea de la ascensión de Cristo en el ámbito de nuestras cartas<sup>32</sup>. La expresión más indeterminada, que aparece en la cita del salmo (v. 8), es concretada en el v. 10 como “subió por cima de (*yperanô*) todos los cielos”. El v. 9, por su parte, entiende que si subió es porque antes había bajado<sup>33</sup>:

<sup>32</sup> Las grandes cartas tampoco son muy explícitas en el tema de la ascensión. Cf. Sánchez Bosch, *Maestro*, §§ 87-89.

<sup>33</sup> La idea de que antes había bajado estaría más clara con el adverbio *prôton*, que figura en bastantes manuscritos, pero no es aceptado por la crítica. Aun sin él, parece que el v. 9 quiere explicar lo de “subió”, y la razón es que “antes había bajado”. De todos modos, W. H. Harris, *The descent of Christ: Ephesians 4:7-11 and Traditional Hebrew Imagery*, Leiden 1996, p. 193, entiende que se habla de un solo descenso de Cristo: el de después de la ascensión: “Those who held that the descend referred to the incarnation and those who understood it as a reference to the subsequent descent of Christ as the Spirit have (*de necessitate*) preferred to see *tês gês* as a genitive of apposition (sometimes called an epexegetical genitive). This understanding is preferable, not only because of contextual factors which favour a subsequent descent, but be-

es decir, que a él le correspondía *estar* por encima de todos los cielos<sup>34</sup>.

El razonamiento inverso puede estar en los orígenes de la tradición: si el Hijo del Hombre tiene que “venir sobre las nubes del cielo” (Mt 24,30 par; 26,64 par) es porque antes ha subido al cielo; si está sentado “a la derecha de Dios” (cf. *supra* § 42), tuvo primero que subir hasta allí:

Pues David no subió (*anebê*) al cielo, sino que él mismo dice: “Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha” (Hch 2,34).

Sobre esa base, se puede aplicar con toda naturalidad a Cristo un salmo que dice: “Subiendo (*anabas*) a lo alto...”

Esa afirmación puede provenir ciertamente de una deducción por el estilo de Hch 2,34. Pero también *podría ser* el recuerdo de una aparición ascendente de Jesús, como la que se narra en Hch 1,9-11, que termina (v. 11) diciendo:

Ese Jesús que os fue arrebatado (*analêmftheis*) para el cielo, volverá de la misma manera que le visteis (*etheasasthe*) marchar hacia el cielo.

A ese testimonio se añade la final “media” de Mc 16,19, la clara alusión de Lc 24,51 y las más rebuscadas del cuarto evangelio, en cuanto a la separación entre resurrección y ascensión (“Todavía no he subido...”: 20,17) y la posibilidad de que aquella ascensión pudiera ser vista (6,62).

Los testimonios no bastan para establecer *con certeza* la realidad de una tradición sobre una aparición ascendente de Cristo, pero pueden dejarnos la sospecha de que existió<sup>35</sup>. El caso es que Ef 4,9 tiene un especial parecido con Jn 3,13:

Nadie ha subido (*anabebêken*) al cielo, más que aquel que ha bajado (*katabas*) del cielo, el Hijo del Hombre.

cause appositive genitives are characteristic of the style of Ephesians”. Pero coincidimos en dar a *tês gês* sentido de aposición o genitivo epexegetico: “las bajuras de la tierra” es simplemente “la tierra”.

<sup>34</sup> Según T. Moritz, *A profound mystery: The use of the Old Testament in Ephesians*, Leiden 1996, p. 53, el texto contiene una polémica contra una exaltación excesiva de la ley: “The midrash that follows the quotation is not directly concerned with Ps 68, but with the Christian polemic against what was thought to be a Torah-centred misuse of the Psalm”.

<sup>35</sup> Esa misma conclusión nos sugería el estudio de las grandes cartas: cf. Sánchez Bosch, *Maestro* § 88.

Eso demuestra, por lo menos, la absoluta seriedad con la que la tradición cristiana tomó lo de “sentarse a la derecha de Dios”. Ef, como hemos dicho, comenta que “subió sobre *todos* los cielos”, expresión que se explica perfectamente por 2 Cor 12,1-4. Con todas las salvedades posibles (“no sé si corporalmente, no sé si fuera del cuerpo...”), Pablo dice que “fue raptado (*arpagenta*) al tercer cielo” (v. 2) e identifica ese cielo con el paraíso (*paradeisos*: v. 4). Pero el paraíso es un lugar de felicidad para los seres creados. Por eso Ef 4,10 tiene que precisar: “sobre todos los cielos”, para que quede claro que se trata del cielo de Dios, de una participación plena en el poder de Dios, como se da a entender a continuación: “para llenarlo todo”.

Sobre ese “llenarlo todo” (v. 10), que interpreta lo de “llevó cautiva la cautividad” (v. 8), hablaremos en apartados sucesivos (§§ 54s).

### *Efesios y parusía*

47. A diferencia de Col 3,4, Efesios no relaciona la gloria futura (cf. *infra* § 134) con una segunda venida (o “aparición”) de Cristo<sup>36</sup>. Pero en Ef 1,14; 4,30 recoge la escatología de Rom 8,18-23 al hablar de “redención” (*apolytrôsis*) en sentido de “liberación total” (cf. Rom 8,23: “la *apolytrôsis* de nuestro cuerpo”). Si le añadimos la presencia de *apolytrôsis* en pleno discurso escatológico de Lucas (Lc 21,28: “porque se acerca vuestra redención”; cf. Heb 11,35), habremos dado un paso más en dirección a la parusía. Si, además, tenemos en cuenta que “día de la redención” es un sintagma original de Ef 4,30, habremos dado un paso más en la misma dirección<sup>37</sup>.

## 5. Jesucristo, el Señor

### *a) Según Colosenses*

48. Para Col, o *Kyrios*, “el Señor”, es un título que se aplica a Cristo con toda naturalidad, sin el dramatismo de algo que se acaba de con-

<sup>36</sup> En este punto, las grandes cartas son extremadamente explícitas. Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 142-154.

<sup>37</sup> Cf. Lona, *Die Eschatologie* 427 (cf. pp. 241-448): “Eph 1,13f und 4,30 sind kein Fremdkörper in der Eschatologie von Eph. Sie zeigen, dass die Betonung der Gegenwart des Heils in keinem Gegensatz zur zukünftigen Vollendung steht”.

quistar. Pero ésa es la situación normal en las cartas de Pablo, desde la misma 1 Tes<sup>38</sup>. En concreto, según dijimos, tenemos:

- (o) *Kyrios*, sin más determinaciones, que aparece en Col 1,10; 3,13.18.20.22-24; 4,1.7, 17, como por ejemplo en 1 Tes 1,6.8; 3,8.12; 4,6.15.17; 5,2.12.27.
- o *Kyrios Iêsous Khristos*, en Col 1,3, como por ejemplo en 1 Tes 1,1.3; 5,9.23.28.
- Bastante menos aparece *Khristos Ihsous* o *Kyrios*, que, como en Col 2,6, lo hace sólo en Rom 6,23; 8,39; 2 Cor 4,5; Flp 3,8.
- o *Kyrios Khristos*, únicamente en Col 3,24 y en Rom 16,18.

Merece especial atención el uso de “Señor” solo, sea con la fórmula “en el Señor” (en 3,18.20; 4,7.17), sea fuera de ella (en 1,10; 3,13.22-24; 4,1), pues ahí es donde se puede plantear si se refiere al Padre o si se confunde más o menos con el Espíritu Santo.

La confusión resulta más difícil cuando se usa la fórmula “en el Señor”, paralela al mayoritario “en Cristo [Jesús]”:

Mujeres, sed sumisas a vuestros maridos, como conviene en el Señor. Hijos, obedeced en todo a vuestros padres, porque esto es grato a Dios en el Señor (3,18.20).

En cuanto a mí, de todo os informará Tíquico, el hermano querido, fiel ministro y consiervo en el Señor (4,7).

Decid a Arquipo: Considera el ministerio que recibiste en el Señor, para que lo cumplas (v. 17).

En concreto, la identificación con Cristo queda facilitada en 3,18.20, donde el Señor se distingue de Dios. La misma identificación con Cristo queda facilitada en 4,7.17, porque ambos textos hablan del ministerio, que continúa el ministerio de Cristo. Recordemos, dentro de la misma carta, “lo que falta a las tribulaciones de Cristo” (1,24).

Nos quedan únicamente los textos en los que el Señor aparece solo:

Para que viváis de una manera digna del Señor, agradándole en todo, fructificando en toda obra buena y creciendo en el conocimiento de Dios (1,10).

<sup>38</sup> Véase Sánchez Bosch, *Escritos 148-154* (c. 5,5c), para 1 Tes; *Maestro*, §§ 110-141 para las grandes cartas. De todos modos, en algunos textos parece bastante clara la aplicación del título al Padre: cf. *Maestro*, §§ 41 y 131.

Soportándoos unos a otros y perdonándoos mutuamente si alguno tiene queja contra otro. Como el Señor os perdonó, perdonaos también vosotros (3,13).

Hijos, obedeced a vuestros padres en todo, pues eso es agradable al Señor (v. 20).

Esclavos, obedeced en todo a vuestros amos de este mundo no porque os vean, como quien busca agradar a los hombres, sino con sencillez de corazón, en el temor del Señor. Todo cuanto hagáis, hacedlo de corazón, como para el Señor y no para los hombres, conscientes de que el Señor os dará la herencia en recompensa. El Amo (*kyrios*) a quien servís es Cristo (vv. 22-24).

Amos, dad a vuestros esclavos lo que es justo y equitativo, teniendo presente que también vosotros tenéis un Amo (*kyrios*) en el cielo (4,1).

En 1,10, la identificación con Cristo también queda facilitada por el hecho de que el Señor se distingue de Dios. La misma identificación queda facilitada en 3,22-24; 4,1, porque todo converge en la expresión de 3,24: “El Amo (*kyrios*) a quien servís es Cristo”. En cuanto a la obediencia de los hijos (v. 20), es posible que el autor piense en el ejemplo de Cristo<sup>39</sup>.

La única duda podría recaer sobre 3,13, agravada por el hecho de que, según el padrenuestro (Mt 6,12), el Señor que nos perdona es el Padre del cielo. De todos modos, sería un solo caso dudoso contra quince ciertos. Por lo demás, tampoco es tan raro en nuestras cartas ver cómo se traspasa a Cristo aquello que tradicionalmente se había dicho de Dios (cf. *infra* §§ 61s).

### *El título de Señor*

49. En Pablo y fuera de Pablo hay indicios de que ese título se atribuye a Cristo como consecuencia de una “exaltación” por parte del Padre (Hch 2,33; 5,31; Flp 2,9) a causa de la muerte y resurrección de Cristo<sup>40</sup>. Por lo insólito del texto, suele darse máxima antigüedad a Hch 2,36, que atribuye a una conquista incluso el título de “Cristo”:

Dios hizo Señor y Cristo a ese Jesús que vosotros crucificasteis.

<sup>39</sup> Cf. P. Balla, *The Child-Parent relationship in the New Testament and its Environment*, Tubinga 2003: “Early Christians did not think Jesus broke the Fifth Commandment, in spite of the tensions his itinerant life had brought about” (p. 178; cf. pp. 165-178: “The Household Codes in Colossians and Ephesians”).

<sup>40</sup> Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 114-123, desarrolla el tema según las grandes cartas.



En el acervo de material prepaolino suele considerarse Rom 10,9, que relaciona el título con la resurrección:

Si confiesas con la boca que Jesús es Señor y crees de corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, te salvarás.

También Flp 2,6-11, cuya segunda parte (vv. 9-11) transcribimos:

Por eso Dios lo sobreexaltó y le concedió el nombre que está sobre todo nombre, para que, al nombre de Jesús, toda rodilla se doble –de los celestiales, los terrestres y los infernales– y toda lengua confiese que Jesús es Señor para gloria de Dios Padre.

Col, como acabamos de ver, da a Jesús el título de “Señor” y sabe también (3,1; cf. *supra*, § 42) que “está sentado a la derecha de Dios”. Sin relacionar excesivamente los distintos temas entre sí, nos habla también de la victoria de Cristo y de su preeminencia sobre todo tipo de seres, en términos casi siempre próximos a las tradiciones paulinas y prepaolinas que acabamos de citar. Los textos son:

Damos gracias al Padre, que nos hizo capaces de entrar en la porción escogida de los santos en la luz, que nos libró del poder (*exousias*) de las tinieblas y nos traspasó al Reino del Hijo de su amor (1,12s).

Él es la cabeza del cuerpo (de la Iglesia): es el principio (*arkhê*), el primogénito de entre los muertos, para que sea el primero en todo, porque decidió que en él habitara toda plenitud (1,18s).

En él [Cristo] habita toda la plenitud (*plêrôma*) de la divinidad corporalmente y vosotros alcanzáis la plenitud (*peplêrômenoi*) en él, que es Cabeza de todo principado y potestad (*arkhês kai exousias*: 2,9s).

Habiendo despojado a los principados y potestades (*tas arkhâs kai tas exousias*), los hizo aparecer en público, paseándolos en triunfo (*thriambeusas*) por medio de él (2,15).

### *La victoria de Cristo*

50. Lo más importante del primer texto (Col 1,12s) es que hable de “Reino del Hijo”, cuando toda la tradición anterior había hablado de “Reino de Dios”.

También ahí el paso estaba preparado. En 1 Cor 15,25, que dice: “Conviene que *él* reine...”, pero en el v. 24 no se ha atrevido a decir: “cuando [Cristo] entregue *su* (dice: “el”) Reino...” o a sacar el tema en las demás epístolas, quién sabe si para evitar la acusación de que “dicen que hay otro Rey, Jesús” (Hch 17,7).

En la tradición evangélica también es más que mayoritaria la terminología “Reino (*basileia*) de Dios” (o “de los Cielos”), pero no dejan de aparecer excepciones:

- En boca de la madre de los Zebedeos: “A tu derecha y a tu izquierda en *tu* Reino” (Mt 20,21).
- El domingo de ramos: “Bendito el Reino *de nuestro padre David* que viene” (Mc 11,10).
- En boca del ángel: “Reinará (*basileusei*) sobre la casa de Jacob para siempre, y *su* Reino no tendrá fin” (Lc 1,33).
- En boca del “buen” ladrón: “Cuando entres en *tu* Reino” (Luc 23,42).
- Jesús ante Pilatos: “*Mi* Reino no es de este mundo...” (Jn 18,36).

Aparte de otros lugares en los que se aplica a Jesús el título de rey (*basileus*: Mt 2,2; 21,5 par; 27,11.29.37.42 par; Jn 1,49; 6,15; 12,13).

Para traspasarnos a ese Reino, Jesús tuvo que librarnos del poder de las tinieblas.

Recordemos que el verbo *ryô*, “librar”, aparece en el padrenuestro (“Líbranos del Maligno”: Mt 6,13 par) y en un célebre texto escatológico probablemente prepaolino: “El que nos libra (*ryomenon*) de la ira que viene” (1 Tes 1,10),

La confrontación entre la luz y las tinieblas (*fôs* y *skotos*, como en Col) aparece en Rom 13,11-14 y en 1 Tes 5,4-9 (a que hemos aludido *supra*, § 45). En ambos casos toma el carácter de una lucha:

Revistámonos de las armas de la luz (Rom 13,12).

Nosotros, que somos del día, estemos sobrios, revestidos con la coraza de la fe y del amor y teniendo como casco la esperanza de la salvación (1 Tes 5,8).

Más próximo a Col 1,12s, el posible “inserto” de 2 Cor 6,14s<sup>41</sup>:

¿Qué participación hay entre justicia e injusticia? ¿Qué comunión (*koinônia*) entre luz y tinieblas? (*fôs* y *skotos*, como en Col) ¿Qué armonía entre Cristo y Belial? o ¿qué parte (*meris*, como en Col) entre el fiel y el infiel?

De los evangelios, podemos recordar el texto de Is 9,1, citado por Mt 4,16:

<sup>41</sup> Según Sánchez Bosch, *Escritos* 245 (c. 8 C1), el posible “inserto” debe de ser de Pablo, aunque colocado eventualmente fuera de lugar.

El pueblo que caminaba en tinieblas (*skotos*) vio una gran luz (*fôs*); a los que habitaban en un país de sombras de muerte, la luz les amaneció.

El texto está en la base de Lc 1,79. Pero es Lc 22,53 quien nos da la frase más próxima, precisamente en el contexto de la pasión de Cristo:

Ésta es vuestra hora y el poder de las tinieblas (*exousia tou skotous*, como en Col).

51. En el último de los textos citados (Col 2,15) Cristo aparece otra vez como vencedor de los enemigos. Después de haber presentado la muerte de Cristo en términos de victoria (el v. 14 dice “clavó en la cruz”, en vez de “fue clavado”, cf. *supra*, § 34), da una versión especialmente triunfal de la victoria de Cristo sobre principados y potestades: “Los desnudó y los paseó en su escolta”<sup>42</sup>.

1 Cor 15,24 había dado una versión más moderada de esa humillación (*katargeô* significa simplemente “dejar sin poder”), pero en el v. 25 precisa que se trata de enemigos que hay que poner bajo sus pies.

Una mayor agresividad queda justificada si leemos el texto a la luz de 1 Cor 2,6.8:

Una sabiduría no de este mundo, ni de los príncipes (*arkhontôn*) de este mundo, que son desposeídos (*katargoumenôn*)... la cual ninguno de los príncipes de este mundo conoció, pues si la hubieran conocido no habrían crucificado al Señor de la gloria.

Las *arkhai* son sustituidas por los *arkhontes*, pero se mantiene el verbo *katargeô* y se añade la razón: porque “crucificaron” (*estaurôsan*), que corresponde al texto de Col (v. 14: *prosêlôsas auto tô staurô*)<sup>43</sup>.

Por ese camino, podemos enlazar aún con la tradición evangélica. Hemos citado ya Lc 22,53 (“el poder de las tinieblas”). Añadamos unos textos de Juan:

<sup>42</sup> Esa especial agresividad se explica probablemente por la herejía colosense, que sustraía a Cristo el dominio sobre el mundo material; según R. W. Wall 1993, p. 107: “A version of Christianity that fails to celebrate Christ as Lord over the physical order of human life”. También puede ser debida al hecho de que los adversarios se sentían investidos de autoridad por parte de aquellos principados y potestades: “They claimed an awareness of those principalities, and a power over them, that easily gave authority to their ministry” (Lucas 1980, in Col 2,8-15).

<sup>43</sup> Cf. Feuillet, *Le Christ 25-36*: “Les ‘chefs de ce siècle’ et la Sagesse divine d’après 1 Co II,6-8”.

Ahora es el juicio de este mundo; ahora el príncipe (*arkhôn*) de este mundo será echado fuera (12,31).

Llega el príncipe (*arkhôn*) de este mundo, que conmigo no tiene nada (14,30).

El príncipe (*arkhôn*) de este mundo ya está juzgado (16,11).

Con ello no quisiera decir que todos los textos provienen de una misma tradición, sino que los distintos autores neotestamentarios afrontan distintas tradiciones, propias y extrañas, *a la luz* de una demonología bastante perfilada, como cuando 1 Cor 10,20s dice: “Lo que sacrifican los gentiles, a los demonios (*daimoniis*) lo sacrifican y no a Dios”.

Volviendo a Col 2,14, observemos que el verbo *thriambeuô* aparece sólo ahí y en 2 Cor 2,14:

Gracias a Dios, que siempre nos lleva en su triunfo (*thriambeuonti*) en Cristo y expande en todo lugar, por medio de nosotros, el olor de su conocimiento.

Por supuesto que ahí Pablo no es el enemigo encadenado, sino el general asociado al triunfo (v. 15: “Somos el buen olor de Cristo”). Pero el triunfador es ciertamente Cristo.

### *Cristo, Cabeza*

52. En otros textos ya citados de Col, el Reinado de Cristo toma formas pacíficas, pero no carentes de una fuerte afirmación de su primacía: en 1,18 con cuatro términos distintos (“cabeza”, “principio”, “primogénito”, “protagonista: *prôteuôn*); en 2,10, llamándole “*la Cabeza de todo principado y potestad*”.

Añadimos 2,19, donde aparece el término *kefalê* en polémica con la “filosofía” del v. 6. Transcribimos los vv. 18s:

Que nadie os descalifique con pretendida humildad y culto de los ángeles..., pero no manteniendo la Cabeza, por la que todo el Cuerpo... aumenta el crecimiento de Dios.

Uniendo los dos textos, en los que la polémica conduce a una afirmación de la capitalidad de Cristo, diríamos que el culto de los ángeles ha quedado desautorizado precisamente porque Cristo es *la Cabeza* de los principados y potestades, con lo cual unos y otros quedarían en gran proximidad.

Rom 8,38 estaría en favor de esa aproximación cuando, entre las criaturas que no pueden separarnos del amor de Dios (v. 39), cita:

Ni los ángeles ni los principados (*arkhai*), ni lo presente ni lo futuro, ni las potestades (*dynameis*, como en Col y en 1 Cor 15,24).

Aun prescindiendo de esa aproximación, nos queda el problema de que a la Cabeza, en Col 2,19, se le atribuye una función vivificante, mientras que a los principados y potestades, en el v. 15 (¡en el mismo contexto!) se les ha cubierto de deshonra. En el mismo v. 10, el contexto es totalmente positivo. Resulta, pues, necesario entender, aunque no se diga expresamente, que una parte de los principados y potestades acepta esa capitalidad de Cristo y justifica con ello el tono positivo del v. 10. En la misma línea, podemos observar que propiamente en el v. 18 los ángeles tampoco quedan mal parados, puesto que lo que se reprueba es un pretendido (*thelôn*) culto de los ángeles.

Todo eso encajaría con la reconciliación cósmica (“tanto lo de la tierra como lo del cielo”) de 1,20. Pero con ello salta más a la vista la incongruencia del v. 18: “es la Cabeza del Cuerpo, *que es la Iglesia...*, para que llegue a ser (*genêtai*) el primero *en todo*”, cuando en realidad la Iglesia era el único lugar de la tierra donde la primacía de Cristo era plenamente aceptada.

Que *el* cuerpo de Cristo *es* la Iglesia está dicho en 1,24 (*o estin ê ekklêsia*) e insinuado en 2,19 (ese organismo que crece: cf. *infra* §§ 143s). Por eso se ha supuesto que el autor de Col es quien ha introducido *tês ekklêsias* en 1,18, que pertenecería a un himno cristológico anterior a él<sup>44</sup>. Pero el autor de la carta, para introducir *tês ekklêsias*, pudo haber escrito *tou sômatos*, “del Cuerpo”, en vez de un posible *pantos sômatos*, “de todo cuerpo”, anterior, que daría mayor coherencia a todo el himno, puesto que “Cabeza de todo cuerpo” daría un buen paralelismo con el v. 15 (“primogénito de toda criatura”) y con el final del mismo v. 18 (“para que *en todo* sea el primero”)<sup>45</sup>. Por otra parte,

<sup>44</sup> Cf. Collins, *The Many Faces* 63s: “As the entire universe has been created and preserved through Christ, so too the church is centered on Christ ‘so that he might come to have the first place in everything’ (Col 1:18)”. De todos modos, en el pensamiento de Pablo la capitalidad de Cristo sobre la Iglesia debió de figurar antes que su capitalidad sobre el mundo. Cf. Hume, *Reading* 91: “Just as Christ is the head of his church, so he is the head of the whole of creation, which is in the process of being redeemed and renewed”.

<sup>45</sup> Las distintas “reconstrucciones” del himno son recogidas por Burger, *Schöpfung* 3-38. Hay bastante unanimidad (cf. pp. 5-11) en cuanto a la atri-

salvaría la definición de 1,24 (la Iglesia es “su Cuerpo”, pero no “todo cuerpo”) y el hecho de que, en el resto de la carta (los citados 2,10 y 15) también aparece la primacía cósmica de Cristo.

Pablo, por su parte, en 1 Cor 11,13, también conoce el término *kefalê*, “cabeza”, pero allí Cristo no es cabeza de la Iglesia, sino, con cierto sentido cósmico, de todo hombre:

Cristo es la cabeza de todo hombre... y Dios la cabeza de Cristo.

En cuanto a las realidades superiores (los *epouranioi* de Flp 2,10), podemos suponer que no sólo doblan la rodilla, sino que también confiesan que Jesús es Señor (v. 11). Más aún, Pablo llega a someter a los ángeles al juicio de la Iglesia:

¿No sabéis que juzgaremos a los ángeles? ¡Cuánto más los asuntos de esta vida! (*biôtika*).

Incluso la creación material es vista por Pablo, en Rom 8,19.21, como una especie de apéndice de la vida de los cristianos<sup>46</sup>:

La ansiedad de la Criatura (*ktiseôs*, como en Col 1,15) anhela la revelación de los hijos de Dios... La misma criatura será liberada de la servidumbre de la corrupción para (participar en) la libertad de la gloria de los hijos de Dios.

No olvidemos tampoco que, en el resto del Nuevo Testamento, los ángeles son repetidamente incorporados a la obra salvadora de Cristo: por ejemplo, en Mateo, desde la primera anunciación (1,20) hasta la resurrección (28,2) y el juicio final (25,31).

No hay ninguna duda de que Col ha elevado todos esos materiales a una síntesis superior: que, en Col 1,18 y 2,19, ha juntado dos temas (Cristo-Cabeza e Iglesia-Cuerpo) que, en Pablo y en otros textos de Col (Cabeza, en 2,10; Cuerpo, en 1,24), andaban separados. Pero no se puede negar que los materiales existían y caminaban en la misma dirección. En cualquier caso, lo más real, tanto para Col como para Pablo, es que Cristo es Cabeza de su Cuerpo, que es la Iglesia: tanto la

bución de *tês ekklêsias* al autor de la carta. Cf. Sánchez Bosch, *Escritos* 422s (c. 2 E3). De todos modos, recientemente I. Karavidopoulos (“L’hymne” 5-27, reconstrucción en p. 12) mantiene “de la Iglesia” (v. 18a) y “por la sangre de su cruz” (v. 20b), excluyendo sólo los cuatro invisibles (v. 16cd) y lo que él considera prosaico.

<sup>46</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* § 246.

victoria como la preeminencia de Cristo sobre toda clase de seres sirven para centrar a los fieles en su verdadera Cabeza, para que no busquen una falsa fuera de él.

b) *Según Efesios*

53. En el uso del título de “Señor”, concedido a Jesús, Ef sigue las mismas pautas paulinas, que encontrábamos en Col:

- (o) *Kyrios*, sin más determinaciones, en Ef 2,21; 4,1.5.17; 5,8.10.17.19.22; 6,1.4.7-10.21.
- o *Kyrios Iêsous Khristos*, en 1,2.3.17; 5,20; 6,23s.
- *Khristos Iêsous* o *Kyrios*, en 3,11.

En cuanto a las fórmulas, las únicas diferencias respecto de Col son el empleo más repetido de o *Kyrios Ihsous Khristos* (también abundante en Pablo) y la falta de *Kyrios Khristos*, que sólo se encuentra una vez en Col y otra en Rom.

En cuanto al sentido, la pregunta de si el título se aplica a Cristo se puede plantear cuando el título aparece solo, sea con la fórmula “en el Señor” (en Ef 2,21; 4,1.17; 5,8; 6,1.10.21), sea fuera de ella (en 4,5; 5,10.17.19.22; 6,4.7-9). Vemos los textos, empezando por los primeros:

[Cristo, piedra angular] en quien toda edificación bien trabada se eleva hasta formar un templo santo en el Señor (2,21),

Os exhorto, pues, yo, preso en el Señor, a que viváis de una manera digna de la vocación con que habéis sido llamados (4,1),

Os digo, pues, esto y os conjuro en el Señor a que no viváis ya como viven los gentiles, según la vaciedad de su mente (v. 17),

Porque en otro tiempo fuisteis tinieblas, mas ahora sois luz en el Señor. Vivid como hijos de la luz (5,8).

Hijos, obedeced a vuestros padres [en el Señor], porque esto es justo (6,1).

Por lo demás, fortaleceos en el Señor y en la fuerza de su poder (v. 10).

Para que también vosotros sepáis cómo me va y qué hago, os informaré de todo Tíquico, el hermano querido y fiel ministro en el Señor (v. 21).

Aquí podemos subrayar el paralelismo entre Ef 6,1 y Col 3,20 en el contexto de las tablas familiares, en las que se produce la asimilación del Señor a Cristo (Ef, 6,5) y su distinción respecto de Dios (v. 6). Más paralelismo hay entre Ef 6,21 y Col 4,7, donde lo que cuenta es el ministerio, que imita el de Cristo. Alguna duda puede surgir respecto de

6,10, que se encuentra entre las tablas familiares, en las que el Señor es Cristo, y las luchas que siguen, para las que se necesitan las armas de Dios (vv. 11.13).

Parece claro que si se habla de un templo santo en el Señor (2,21) se piense en Cristo, pues él es su piedra angular (v. 20). E, igualmente, que si debemos ser luz en el Señor (5,8) se refiere a Cristo, pues él es quien nos ilumina (v. 14).

Estrictamente hablando, podrían ser dudosos tanto 4,1 como el v. 17. Pero entre ambos textos se encuentra el v. 5 (el primero del bloque siguiente), que parece decantar la interpretación a favor de Cristo. Aparte está el hecho ya mencionado de que “en Cristo” es expresión ampliamente conocida, mientras que “en Dios Padre” se encuentra sólo otra vez (1 Tes 1,1) en todo el corpus paulino.

El Señor solo, sin la preposición *en*, aparece en los siguientes textos:

Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo (4,5).

Examinad qué es lo que agrada al Señor (5,10).

Por tanto, no seáis insensatos, sino comprended cuál es la voluntad del Señor (v. 17).

Recitad entre vosotros salmos, himnos y cánticos inspirados; cantad y salmodiad en vuestro corazón al Señor (v. 19).

Las mujeres [obedezcan] a sus maridos, como al Señor (v. 22).

Padres, no exasperéis a vuestros hijos, sino educadlos más bien en la enseñanza y la corrección del Señor (6,4).

[Servidles] de buena gana, como quien sirve al Señor y no a los hombres, conscientes de que cada cual será recompensado por el Señor según el bien que hiciera: sea esclavo, sea libre. Amos, obrad de la misma manera con ellos, dejando las amenazas, teniendo presente que está en los cielos el Amo vuestro y de ellos, y que en él no hay acepción de personas (vv. 7-9).

“Un solo Señor” en 4,5 es indudablemente Jesucristo, que se distingue de “un solo Dios y Padre” (v. 6). Al mismo tiempo, la frase parece indicar que éste es el único sentido que Ef quiere dar al término “Señor”.

Esa idea general puede quedar confirmada si leemos “agrada al Señor” en 5,10 y quien sirve al Señor en 6,7 a la luz del v. 6: “no como quien busca agradar a los hombres, sino como esclavos de Cristo”, idea ya expresada en Col 4,24.



Seguirá siendo difícil entender la “voluntad del Señor” en Ef 5,17 como voluntad de Cristo, pues la misma carta nos lleva a insistir en la voluntad de Dios (cf. 1,1.5.9.11). Esa misma vacilación la expresan distintos manuscritos, sea por el camino de la clarificación (Pap. 46: *Khristou*), sea por el de la corrección (Alejandrino: *Theou*).

Los demás textos presentan menos problemas. El sentido de los cantos y salmos que se dirigen al Señor (Ef 5,19) se concreta en el v. 20: “Dando gracias continuamente y por todo a Dios Padre, en nombre de nuestro Señor Jesucristo”. El v. 22 subsume la idea de que las mujeres obedezcan a sus maridos como al Señor en la de que debemos obedecernos unos a otros en el temor de Cristo. Si luego los padres tienen que educar a sus hijos “en la enseñanza y la corrección del Señor” (6,4) puede estar aludiendo a la catequesis cristiana, en la que Cristo es protagonista (cf. 4,20).

Las dudas que puedan quedar respecto a algunos textos (especialmente, 5,17) podrán recibir alguna luz a la vista de los distintos tras-pasos a Cristo de expresiones que tradicionalmente se aplicaban a Dios (*infra* §§ 64-66).

La aportación ciertamente más importante es el uso enfático del título en Ef 4,5: “Un solo Señor”.

Junto con el v. 6, citado *supra*, remeda 1 Cor 8,6 en la afirmación de “un solo Dios”, el Padre, y “un solo Señor”, Jesucristo. En ambos casos, frente al *Shemá*, que dice que “Dios... es un solo Señor” (*o Theos... Kyrios eis estin*: Dt 6,4), se afirma que Cristo no sólo es Señor, sino “el único Señor”<sup>47</sup>. En 1 Cor se coordinan ambas afirmaciones por un juego de preposiciones: *ek* y *eis*, de origen y término, para el Padre; *dia*, de mediación, para Jesucristo. En Ef, en ambiente no polémico, basta incluir a Cristo en un gran arco de unidad, que desemboca en “un solo Dios y Padre de todo, que está sobre todo, y por todo, y en todo” (v. 6).

### *La victoria de Cristo*

54. *Supra*, § 49, recordábamos también que el título de Señor provenía de la aplicación a Cristo del salmo 110[G 109]. En un texto que podemos considerar central para nuestro tema (Ef 1,20b-22), hace una clara referencia al salmo:

Lo sentó a su derecha en el cielo, por encima de todo principado y potestad (*arkhês kai exousias*), y poder (*dynameôs*) y dominación (*kyriotêtos*)

<sup>47</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* § 132; cf. §§ 133s.

y de todo nombre que se nombra, no sólo en este mundo, sino también en el futuro. Y todo lo puso bajo sus pies.

A diferencia de Col 3,1, no dice sólo que Cristo “está sentado a la derecha de Dios”, sino que hace referencia explícita al momento en que el Padre lo sentó, más cercano a la letra del salmo. En el v. 22, a la luz de 1 Cor 15,24-27, podemos decir que la referencia a Sal 8,7 (“todo lo puso bajo sus pies”) equivale a citar el resto de Sal 110[G 109],1: “Hasta que ponga a tus enemigos como escabel de sus pies”. Aquellos en quien Jesús ejerce la victoria aparecen en Ef 1,21 con una serie de nombres conocidos:

- “Principado” (*arkhê*), como en Col 1,16; 2,10.16 y Rom 8,38; 1 Cor 15,24.
- “Potestad” (*exousia*), como Col 1,16; 2,10.16 y 1 Cor 15,24.
- “Poder” (*dynamis*), como en Rom 8,38 y 1 Cor 15,24).
- “Dominación” (*kyriotês*), como en Col 1,16.

En el texto, todos esos seres forman una especie de corte celestial al frente de la cual el Padre coloca a Cristo. Sin dejar de serle favorables ni de estar en el cielo, Ef 3,10 ve a esos seres como en un segundo plano respecto de la Iglesia (cf. *infra* §§ 145s).

Para dar a conocer a los principados y potestades en el cielo, por medio de la Iglesia (recordemos 1 Cor 6,3), la multiforme sabiduría de Dios.

Ef contempla a algunos “principados y potestades” nada favorables. No los presenta en actitud humillada durante la marcha triunfal de Cristo (como Col 2,15), sino en actitud claramente beligerante<sup>48</sup>: hay que hacerse fuerte en el Señor (6,10), porque

nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores mundiales (*kosmokratoras*) de esa tiniebla (*skotos*, como en Col 1,13), contra los espíritus malos del cielo (v. 12).

<sup>48</sup> Ese aspecto práctico de la lucha contra “principados y potestades” es, para el autor de la carta, mucho más importante que cualquier especulación sobre el cosmos. Cf. C. E. Arnold, *Ephesians: Power and magic*, Cambridge 1989, p. 171: “The epistle to the Ephesians is... not a response to cosmic speculation. It is a response to the felt needs of common people. who perceived themselves as oppressed by the demonic realm”.

Ef, como toda la tradición neotestamentaria, pasa del plural al singular. En 2,2, habla del “príncipe del Poder (*arkhonta tês exousias*) del aire” (cf. los *arkhontes* de 1 Cor 2,6-8). Pero deja más claro que Col 1,13 que se trata del *diabolos* (“diablo”: Ef 4,27; 6,11), cuyas astucias ya eran conocidas por la tradición evangélica (cf. Mt 4,1.5.8.11 par) y por Pablo (cf. 1 Cor 7,5; 2 Cor 2,11; 11,14), quien lo conoce bajo el nombre, no menos evangélico, de Satanás (cf. Mt 12,26 par; Mc 1,13; Jn 13,27).

### *Cristo, Cabeza del universo*

55. Para Ef como para Col, Cristo es ante todo Cabeza del universo.

En esta línea recordamos Ef 1,10:

Recapitular (*anakefalaiôsasthai*) todas las cosas en Cristo, tanto las del cielo como las de la tierra.

En el lugar paralelo (Col 1,20) se habla de “reconciliar” y de “pacificar”, pero Ef puede haber pensado en aquellas criaturas que no tienen culpa. En la línea de Pablo:

La creación ha sido sometida a la vanidad, pero no voluntariamente (*ekousa*), sino por causa de aquel que la sometió (Rom 8,20).

Los demás textos de Ef nos confirman que no se trata de una simple “recapitulación” académica (como correspondería al sentido propio del término), sino de un “conducir a la cabeza”, “centrar en la cabeza”, derivando el sentido de una etimología popular (*kefalê*, en vez de *kefalaion*)<sup>49</sup>.

<sup>49</sup> J. P. Tosaus Abadía, *Cristo y el universo: Estudio lingüístico y temático de Ef 1,10b*, Salamanca 1995, en pp. 166-178 estudia “Ef 1,10b en el conjunto de Ef” y concluye: “Desde nuestro análisis de Ef, *anakefalaiôsasthai* significa “acercamiento, organizando y sosteniendo, en subordinación, y, mediante este acercamiento, llevar a perfección una realidad” (p. 178). Según Schnackenburg 1982 *in h. l.*: “dominiert... der räumliche Aspekt, die Zuordnung und Integrierung (bisher) getrennter Bereiche”. Coincide el Crisóstomo *in h. l.*: “Todos los condujo bajo una misma cabeza” (*pantas ypo mian êgagê kefalên*). Por su parte, N. A. Dahl, *Studies in Ephesians*, Tübinga 2000, se acerca al sentido primitivo viendo a Cristo como “resumen” del Universo: “Das All soll in Christus zusammengefaßt werden; In der Kirche wird diese Anakephalaiosis verwirklicht werden” (p. 361; cf. pp. 349-361: “Das Geheimnis der Kirche nach Epheser 3,8-10”).

En cuanto a la extensión de aquella “capitalidad”, Ef 1,21 añade dos expresiones: “todo nombre que se nombra” y “no sólo en este mundo, sino también en el futuro”. La primera puede inspirarse en Flp 2,9:

Le dio el nombre (que está) por encima de todo nombre (*yper pan onoma*; Ef: *yperanô... pantos onomatos*).

La segunda nos permite recoger otro texto paulino sobre el dominio universal de Cristo:

Sea el mundo, sea la vida, sea la muerte, sea lo presente, sea lo futuro (*mellonta*, como en Ef): todo es vuestro, pero vosotros de Cristo y Cristo de Dios (1 Cor 3,22s).

El texto coincide en este punto con Rom 8,38:

Ni los ángeles ni los principados (*arkhai*), ni lo presente ni lo futuro, ni las potestades (*exousiai*).

En dos textos, Ef extiende al universo aquella “plenitud” de Cristo que, según Col 2,10, llegaba sólo a “vosotros” (*este en autô peplêrômenoi*):

(La Iglesia,) que es su cuerpo, plenitud (*plêrôma*) de Aquel que lo llena todo en todos (*panta en pasin plêrômenou*: Ef 1,23).

Subió por encima de todos los cielos, para llenarlo todo (*ina plêrôsê ta panta*: 4,10).

Con ello llegaríamos al tema de Cristo, Cabeza de la Iglesia, que continuará en el capítulo correspondiente<sup>50</sup>.

## 6. El Hijo eterno de Dios

56. El tema de Cristo “Hijo” de Dios aparece en Efesios y Colosenses de forma fugaz, lo que no permite llegar a una afirmación clara sobre el sentido del término. Con otras expresiones encontramos afirmaciones contundentes sobre la preexistencia de Cristo concentradas en el himno cristológico de Col 1,15s. Empezaremos preguntando qué puede deducirse de los usos del término como tal, para continuar con la aportación del himno cristológico, sus precedentes y los posibles reflejos del himno a lo largo de Col y Ef.

<sup>50</sup> *Infra* c. 6. Propiamente, §§ 145-149, 154-158, 165-170, 173.

a) Jesús, “el Hijo”, según Col y Ef

57. Jesús es llamado “el Hijo”, con artículo, en Col 1,13:

Él nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al Reino del Hijo de su amor.

Igualmente, en Ef 4,13:

Hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento pleno del Hijo de Dios, al estado de hombre perfecto, a la madurez de la plenitud de Cristo.

Es forzoso añadir Ef 1,6 por su clara conexión con el texto citado de Col y con las tradiciones de Cristo como Hijo:

Para alabanza de la gloria de su gracia, con la que nos agració en el Amado.

La expresión “el Amado” (*êgápêmenos*) es un participio sustantivado no infrecuente en los Setenta (Dt 21,15s; 32,15; 33,5; 2 Sm 1,23; 2 Cr 20,7; Tob 10,13; Sir 24,11; 45,1; 46,13; Os 2,23; 8,11s; 9,10; Is 5,1.7; Jr 11,15; 12,7; Dn G 3,35), que en algunos casos se aplica al hijo: Jdt 9,4; Sal 29[G 28],6; Is 44,2; Bar 3,37) y siempre va acompañado de una gran carga afectiva.

Vimos los tres textos (*supra* §§ 12-15) a propósito del título de Dios como Padre. Allí quedaba clara la alusión al sacrificio de Abrahán (según Gn 21,16: “No te has compadecido de tu Hijo amado”), presente en Rom 8,32, tanto como a las teofanías evangélicas (cf. Mt 3,17 par; 17,5 par: “Éste es mi Hijo amado, en quien me he complacido”). Este hecho nos llevó (*supra* § 28) a subrayar que el Amado podía ser ya el Cristo terrenal, excluyendo que lo fuera sólo desde la resurrección, pero no que lo fuera desde la eternidad.

En favor de esta última posibilidad podemos citar la cercanía, incluso sintáctica, de Col 1,13 con el himno cristológico de los vv. 15s. También, el hecho de que el “Amado” de Ef 1,6 es el mismo Cristo en quien el Padre nos ha elegido antes de la fundación del mundo (v. 4).

Por otro lado, Ef 4,13 habla de llegar al “conocimiento pleno del Hijo de Dios”, texto en el que puede resonar la idea de que tan difícil es conocer al Hijo como al Padre.

Nadie conoce (*epiginôskei*) al Hijo, más que el Padre, y nadie conoce al Padre, más que el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar (Mt 11,27).

Con ello tendríamos tres alusiones a las tradiciones evangélicas: al desahogo que acabamos de citar, por el “conocimiento pleno”; al bautismo y a la transfiguración de Jesús, por lo de “Hijo amado” (respectivamente, Mt 3,17 par; 17,5 par). Podemos añadir que en dichas tradiciones existe un modo de medir la categoría del Hijo: su comparación con los ángeles. Por ejemplo, la tradición que recoge Mt 24,36 par:

En torno a aquel día y hora nadie sabe: ni los ángeles del cielo, ni el Hijo; sólo el Padre.

La tradición parece independiente de Pablo, que apenas conoce la expresión “el Hijo”, sin más determinación, y anterior a él, pues 1 Tes 5,1s parece aludir a Mt 24,36 par, pero sin asumir, por demasiado “primitiva”, la idea de que ni el Hijo lo sabe.

A pesar de su “primitivez”, el texto deja claro lo que podía estar implícito en Mt 11,27: que el Hijo está por encima de los ángeles. Esta misma idea parece desprenderse de toda la tradición evangélica, donde los ángeles siempre están al servicio de Jesús (Mt 4,11 par; 26,53; cf. 1,20.24; 2,13.19; 28,2.5 par; Lc 1,26-38; 2,9-13), hasta el punto de que Mateo habla de ellos como de “sus ángeles” (Mt 13,41; 16,27; 24,31).

Esa superioridad de Cristo respecto de los ángeles debió de ser uno de los temas que contribuyeron a pasar de “mi Señor” (Sal 110[G 109],1) a “un solo Señor” (1 Cor 8,6; Ef 4,5) y de “Hijo”, sin artículo (Sal 2,7; Rom 1,4), a “el Hijo”, en absoluto, que sólo “el Padre” puede conocer (Mt 11,27).

#### b) *El himno cristológico*

58. Nos limitamos a Col 1,15-17, pues el resto aparece en distintos apartados<sup>51</sup>:

El cual es imagen del Dios invisible, primogénito de toda creación. Porque en él fueron creadas todas las cosas en el cielo y en la tierra, lo visible y lo invisible: sean tronos, sean dominaciones, sean principados, sean potestades, todo fue creado por medio de él y para él (*ta panta di' autou kai eis auton*). Él es antes que todo (*pro pantôn*) y todo subsiste en él.

<sup>51</sup> Concretamente, *supra* § 52 hablamos del v. 18a; se le añadirá *infra* § 143. Hablamos del v. 18b, *supra* § 40; del v. 19, *supra* § 25; del v. 20, *supra* §§ 31s.

Aparte de los precedentes paulinos y los paralelos neotestamentarios que no dejaremos de citar (*infra* § 60), podemos concebir la aparición en ambiente judío de afirmaciones tan contundentes como fruto de la existencia en el Antiguo Testamento (proto- o deuterocanónico) de un espacio para un ser anterior a los mismos ángeles, salido de Dios y que vivía en relación filial con el Dios creador<sup>52</sup>.

Los textos nos son conocidos. Citamos, según los Setenta, los fragmentos que se pueden considerar más próximos al texto de Col:

El Señor me creó como principio (*arkhên*) de sus caminos hacia sus obras, antes (*pro*) de la eternidad me fundó en el principio. Antes de hacer la tierra y de hacer los abismos, antes de que salieran las fuentes de agua, antes de que se consolidaran los montes, antes de todos los collados me engendró (*genna*)... Estaba junto a él, edificando (*armozousa*): era en mí en quien se alegraba y yo me alegraba todo el día en su presencia (Prov 8,22-25.30s).

Lo oculto y lo manifiesto conocí, pues me lo enseñó la Sabiduría, artífice de todo (Sab 7,21).

Es resplandor de la luz eterna, espejo sin mancha del poder de Dios e imagen (*eikôn*) de su bondad. Permaneciendo una, todo lo puede y, quedando en sí misma, todo lo renueva (vv. 26s; cf. 9,1s.9).

Antes de la eternidad, desde el principio me creó, y no desapareceré hasta la eternidad (Sir 24,9; cf. v. 3).

La tradición sapiencial aquí representada era el eslabón que faltaba para poder dar un cierto rostro y una cierta función al Hijo, superior a los ángeles. El rostro es el de una realidad espiritual (Sab 7,22-25), salida de Dios y en todo semejante a él (v. 26; Sir 24,3; Prov 8,25), unida a él con afecto filial (vv. 27.30). Su función es la de mediador en la creación (v. 30; Sab 7,21.27; 9,1s.9).

59. La idea de Cristo imagen de Dios la encontramos explícitamente en Sab 7,26. Es muy posible que el Sabio no hubiera introducido *eikôn* en su texto si antes no hubiera habido una especulación en torno a los dos relatos genesíacos de la creación del hombre. Pero en Sab aquella especulación queda muy atrás: se habla de una "imagen" que es puro espíritu (cf. vv. 22-25); por tanto, ya no es un "hombre".

<sup>52</sup> De todo ello prescinde T. Otero Lázaro, *En el contexto* 66, hasta el extremo de no ver clara siquiera la preexistencia del Hijo: "[*pro pantôn*] indica principalmente la relación de preeminencia del Hijo respecto a todas las criaturas, aunque pueda incluir también la idea de anterioridad temporal (p. 66).

Diríamos, pues: “imagen”, más en el sentido de “reflejo fiel” que en el de “visibilización”: imagen invisible del Dios invisible<sup>53</sup>. El contexto siguiente no habla tanto de su contacto con los humanos como de que refleja todo lo que hay en Dios y lo transmite a todas las criaturas, visibles e invisibles.

“Primogénita de toda criatura”. En la Biblia, *prôtotokos*, “primogénito”, tiene valor de superioridad o de anterioridad respecto de otras criaturas. La referencia a Sal 89 [G 88],28 (citado *supra* § 40), donde “primogénito” es un título mesiánico, nos inclinaría por la idea de superioridad. Pero se puede dar a la expresión sentido de anterioridad sintetizando Prov 8,22-25, donde después de *ektisen me arkhên*, “me creó como principio”, y de la preposición *pro*, “antes”, repetida cinco veces, se dice: *genna me*, “me engendra”. Por otra parte, la versión latina de Sir 24,3(5) habla claramente de anterioridad: *Primogenita ante omnem creaturam* (“Primogénita antes de toda criatura”). No habiendo indicios claros de que la versión latina introduzca frases enteras del Nuevo Testamento en el Antiguo, sigue en pie la posibilidad de que el texto figurara en una recensión de Ben Sira a la que habrían podido tener acceso tanto el traductor latino como el del himno cristológico.

Que todo haya sido creado *en autô*, “en él” (Col 1,16a), podría inspirarse en Sab 9,1s:

Hiciste todas las cosas con tu Palabra (*ta panta en logô sou*) y con tu sabiduría (*tê sofia*) formaste al hombre.

En tal caso, el sentido de *en* sería instrumental (como el *be* hebreo): no hay precedentes para ver, aplicado a la creación, algo así como el *en Khristô* paulino.

Que “todo” sea especificado como “el cielo y la tierra” (Col 1,16b) es algo que ya se encuentra en Gn 1,1. Tampoco faltan en el Nuevo Testamento usos de *ouranoi*, “cielos”, en plural (por ejemplo: “Reino de los Cielos”, en Mateo), como reminiscencia del hebreo. Pero aquí parece que se piensa de modo específico en el cielo, donde se colocará a las criaturas “invisibles” (texto), y en la tierra, donde irán las “visibles”. Y también, vista la especial profusión de criaturas invisibles (“tronos”, “dominaciones”...), podemos entender que se piensa de manera concreta en diversidad de cielos (como en 2 Cor 12,2).

<sup>53</sup> Véase *supra*, nota 6.



No procede de la Biblia la aplicación del calificativo “invisible” a criatura alguna (a Dios se le aplica sólo, aparte de en nuestro texto, en Rom 1,20; 1 Tim 1,17 y Heb 11,27). Pero es algo que tenía que llegar: por influjo de la filosofía griega y porque son seres que van a estar a nuestro lado (cf. Ef 6,12) sin que los veamos (se trataría de un invisible relativo, como el que se menciona en Gn 1,2G; Is 45,3; 2 Mac 9,5).

En la lista: “tronos”, “dominaciones”, “principados”, “potestades” (en griego: *thronoi*, *kyriotêtes*, *arkhai*, *exousiai*), vemos distintas expresiones de poder (sobre todo, de poder político), pero llevadas por el contexto a representar seres “invisibles”, colocados en el cielo; mejor dicho, en alguno de los cielos. Como hemos visto (*supra*, §§ 51s, 54s), las dos últimas figuras aparecen en Pablo, en Col y en Ef; de las dos primeras, en cambio, sólo *kyriotês* aparece en Ef 1,21, pero no en Pablo.

Tratándose de una ejemplificación no necesaria para la economía del himno, podría tratarse (en la hipótesis de un himno anterior) de un añadido por parte del autor de Col. De todos modos, tanto en la tradición mesiánica como en la sapiencial aparecen textos que pueden haber dado origen al tema:

Los príncipes (*arkhontes*) se han congregado contra el Señor y contra su ungido (*Khristo* = Mesías: Sal 2,2).

Elevado por encima de los reyes de la tierra (Sal 89 [G 88],28).

Por mí los reyes reinan y los poderosos (*dynastai*) dictan justicia; por mí los magnates (*megistanes*) son grandes y los tiranos dominan la tierra (Prov 8,15s).

¿Dónde están los príncipes (*arkhontes*) de las naciones y los dominadores (*kyrieuontes*) de las fieras que hay sobre la tierra? (Bar 3,16).

En el fondo, pues, se está defendiendo el título de Señor, que corresponde a Cristo, frente a cualquier “señorío” existente en el cielo o en la tierra.

Que todo haya sido creado *di' autou*, “por medio de él” (Col 1,16s), puede considerarse una traducción en griego más correcto del “en él” que encontrábamos en el v. 16a y entendíamos a la luz de Sab 9,1s. La idea de la Sabiduría como mediadora en la creación la encontramos *ad sensum* tanto en Prov 8,22-30 como en Sab 7,21. Sorprendentemente, Col 1,16 añade “y para él” (*eis auton*), con lo cual no sólo supera la temática mesiánica y sapiencial, sino también la “división de poderes” sugerida por 1 Cor 8,6<sup>54</sup>. La relación con el Antiguo Testamento llega-

<sup>54</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro*, § 132.

ría ahí por el camino de la aplicación a Cristo como *Kyrios*, “Señor”, de textos que originariamente hablaban de *Yahweh* (expresión que los Setenta sustituyen por la de *Kyrios*)<sup>55</sup>. Por ejemplo, del salmo 97[G 96], donde a *Tô David* (literalmente, “A David”) sigue “el Señor reinó...” (v. 1). Heb 1,6 nos da un ejemplo de cómo este salmo se aplica a Cristo:

Cuando introduce al Primogénito (*prôtotokon*, como Col 1,15.18) en el mundo, dice: “Que lo adoren todos los ángeles de Dios”.

Col 1,17, por fin, puede explicarse con el sólo recurso al libro de los Proverbios: “Antes que todo” (*pro pantôn*) está representado por el *arkhê*, “principio”, de Prov 8,22, por los cinco *pro*, “antes” (como Col) y los dos *ênika*, “todavía no”, que le siguen (respectivamente, vv. 23-25 y 27s). La función de *armoçousa* (“constructora”, “conjuntadora”: v. 30), en un contexto en el que se habla repetidamente de “consolidar” (vv. 28s), es representada, con alguna generosidad, por nuestro *panta en autô synestêken* (“todo se sostiene en él”), frase cuyo único paralelo próximo en toda la Biblia es un texto de Hebreos:

Él, que sostiene todo con su palabra poderosa (Heb 1,3: *ferôn ta panta tô rêmati tês dynamêôs autou*).

La misma idea de fondo, con la preposición *en*, pero aplicada al Dios Uno, la encontramos en Hch 17,28:

En él vivimos, nos movemos y somos.

### *El himno y la tradición paulina*

**60.** De lo dicho se deduce que el himno cristológico de Col 1,15-18 pudo haber nacido fuera de la tradición paulina: sobre todo si consideramos 1 Cor 8,6 como una confesión de fe anterior a Pablo y la Carta a los Hebreos como un escrito independiente del apóstol<sup>56</sup>.

Pero debemos responder todavía a la pregunta de cómo aquel himno pudo ser recibido en el seno de la tradición paulina, a la que pertenecen, como hemos visto, Col y Ef en su conjunto. Los paralelismos son realmente impresionantes. Empezando por el uso teológico de *eikôn*, “imagen”, con que empieza el Himno (Col 1,15): aparte este texto y 3,10, sobre el hombre imagen de Dios en la nueva creación, el

<sup>55</sup> Ese tipo de “traspaso” aparece tanto en Pablo (cf. Sánchez Bosch, *Maestro*, §§ 129-136) como en nuestras cartas (cf. *infra* §§ 62 y 64-66).

<sup>56</sup> Cf. respectivamente Sánchez Bosch, *Escritos*, 422-425 (c. 12, E3); Feuillet, *Le Christ* 63-273.

término no aparece en el Nuevo Testamento más que en el área paulina: en 2 Cor 4,4 dice que Cristo es imagen de Dios con las mismas palabras que Col 1,15 (*os estin eikôn tou Theou*); en 2 Cor 3,18 habla posiblemente en el mismo sentido<sup>57</sup>. En Rom 8,29 y 1 Cor 15,49 se habla del hombre como imagen de Cristo en la nueva creación, mientras que en 1 Cor 11,7 vuelve el tema creacional del hombre imagen de Dios.

Incluso la idea del “Dios invisible” (*aeoratos*) se encuentra, en todo el Nuevo Testamento, sólo en Rom 1,20; 1 Tim 1,17 y Heb 11,27. Ni siquiera el cuarto evangelio dice que Dios *no puede* ser visto: se limita a decir que “a Dios no lo ha visto nadie” (Jn 1,18).

La idea de Cristo “Primogénito”, aparte del sentido “legal” que tiene en Lc 2,7, se encuentra sólo en aquellas “escuelas” que incorporan el tema de la Sabiduría Eterna: Pablo (Rom 8,29: “para que sea primogénito entre muchos hermanos”), Hebreos (1,6: “cuando introduce al Primogénito en el mundo...”; cf. 11,28; 12,23) y la escuela joánica (Ap 1,5: “primogénito de los muertos, príncipe de los reyes de la tierra”).

La idea de que “todas las cosas fueron creadas en él” (Col 1,16) pudo entenderse en el área de Pablo como derivación del *en Khristô* paulino. Por supuesto que representaría una evolución respecto de Pablo, puesto que Col trasladaría a la creación un tema que en Pablo es eminentemente soteriológico. De todos modos, quien habla de soteriología en términos de predestinación pone las bases para que ese paso se dé. Y ése es Pablo, por ejemplo, en Rom 8,29:

A los que preconizó los predestinó (*proegnô... proôrise*) a que fueran conformes a la imagen de su Hijo, de modo que él fuera primogénito entre muchos hermanos.

Ya hemos hablado suficientemente (§§ 51s, 54) de “principados y potestades” (Col 1,16): como tipo peculiar de “seres”, aparecen sólo en Pablo (Rom 8,38; 1 Cor 15,34), en Col (1,16.18; 2,10.15) y en Ef (1,21; 3,10; 6,12). Pero en realidad podrían no pertenecer al texto primitivo del himno.

Que todo ha sido creado “por medio de él” (Col 1,16f) resulta claro tanto para 1 Cor 8,6 como para Jn 1,3 y Heb 1,2<sup>58</sup>. El añadido de Col: “y destinado a él” (*kai eis auton*) resulta nuevo para todas las tradiciones: se puede decir que contradice *literalmente* la distribución de

<sup>57</sup> Cf. Feuillet, *Le Christ* 148-158.

<sup>58</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* § 133.

funciones señalada en 1 Cor 8,6 (cf. Rom 11,36), donde *eis auton* corresponde al Padre<sup>59</sup>.

Pero tampoco ahí, por supuesto que en el campo soteriológico y no en el de la creación, faltan precedentes: todos aquellos textos en los que Cristo no es simple camino, medio (*dia*), sino también objeto, aunque no último, de la “devoción” (en sentido de entrega vital) del hombre<sup>60</sup>.

La idea está implícita en el título mismo de *Kyrios*, “Señor”. Pablo la acoge con más amplitud que nadie cuando se aplica a sí mismo y a otros el título de *doulos*, “siervo”, de Cristo, en el inicio de algunas cartas (Rom 1,1; Flp 1,1; cf. Tit 1,1) y en otros textos bien significativos:

Sed fervientes en el Espíritu, servid (*douleuete*) al Señor (Rom 12,11).

Quien en eso sirve (*douleuôn*) a Cristo, es agradable a Dios y aceptado por los hombres (Rom 14,18; cf. 16,18).

El que ha sido llamado en Cristo como esclavo es liberto del Señor. De modo parecido, el que ha sido llamado como libre es esclavo (*doulos*) de Cristo (1 Cor 7,22).

Si todavía quisiera agradar a los hombres, ya no sería siervo (*doulos*) de Cristo (Gál 1,10).

En esa misma línea, y con uso explícito de la preposición *eis* (como en Col 1,16), se habla, sobre todo, de la fe y del bautismo “en Cristo” o “en el nombre de Cristo”, dando al objeto de la preposición *eis* el sentido de “término de la entrega vital del hombre”. Pablo incluye, como conocida, esa terminología, por más que son muchos más los textos extrapaulinos que nos dan testimonio de su implantación en el lenguaje de la Iglesia primitiva:

Todos los que fuimos bautizados en Cristo Jesús (*eis Khriston Iêsoun*), fuimos bautizados en su muerte (Rom 6,3; cf. 1 Cor 10,2; Hch 19,3s).

¿Cómo invocarán a aquel en quien (*eis on*) no han creído? y ¿cómo creerán si no han oído hablar de él? (Rom 10,14).

¿Acaso Pablo fue crucificado por vosotros o fuisteis bautizados en nombre (*eis to onoma*) de Pablo? (1 Cor 1,13; cf. v. 15; Hch 8,16; 19,5; Mt 28,19).

A vosotros se os ha concedido, en honor de Cristo, no sólo creer en él (*eis auton*), sino también padecer por él (Flp 1,29; cf. Mt 18,6; Jn 1,12; 2,11; 3,16.18.36; 4,39; 6,29.35.40; 7,5.31.38s.48; 8,30; 9,35s; 10,42;

<sup>59</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* § 132.

<sup>60</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 137-141.

11,25s.45.48; 12,11.37.42.44.46; 14,1.12; 16,9; 17,20; Hch 10,43; 20,21; 24,24; 26,18; 1 Pe 1,8; 1 Jn 5,10).

En su formulación concreta, Col 1,17 (“él es *antes* que todo y todo *subsiste* en él”: *pro... synestêken*) es de los versículos que menos pueden aspirar a la autoría de Pablo, el cual, aparte del sentido, no dice con la preposición *pro* que Cristo sea antes que todo y, además, da al verbo *synistêmi* (cf. Rom 3,5; 5,8; 2 Cor 3,1; 4,2) el sentido de “presentar”, “recomendar”, totalmente distinto del que tiene en Col (“subsistir”).

Pero, por su contenido, el texto pudo ser bien recibido en el área de Pablo. Ya hemos dicho que el apóstol pudo aceptar el *en autô* como una extensión de su *en Khristô*: si decimos, en sentido casi local, que estamos “en Cristo”, podemos entender que “subsistimos” en él. Por otro lado, si bien Pablo no dice que Cristo es antes que todo con la preposición *pro*, sí habla repetidamente de “predestinación”, precisamente con distintos compuestos de *pro* (cf. *supra* §§ 9, 86):

Dios lo coordina todo para el bien de los que le aman, de los que llamó según su propósito (*PROthesis*): pues a los que pre-conoció (*PROegnô*), los pre-destinó (*PROôrisen*) a que fueran configurados a imagen de su Hijo, y a los que pre-destinó, también los llamó... (Rom 8,28-30; cf. *PROthesis* en 9,11; *PROetoimazô*, en 9,23; *PROginôskô*, en 11,2).

Hablamos de la Sabiduría entre los perfectos, pero no la sabiduría de este mundo ni de los príncipes de este mundo, que son desbancados; proclamamos la sabiduría misteriosa de Dios, la que está escondida, la que Dios pre-destinó (*PROôrisen*) antes de los siglos (*PRO tôn aiônôn*) para gloria nuestra, la que ninguno de los príncipes de este mundo conoció, pues, si la hubiesen conocido, no habrían crucificado al Señor de la gloria (1 Cor 2,6-8).

No hace falta repetir las vinculaciones del texto de Rom con la figura de Cristo en su preexistencia. En cuanto al de 1 Cor, observamos que si en Col 1,15-17 se incorporan distintos temas de la tradición sapiencial, en 1 Cor se habla directamente de la Sabiduría<sup>61</sup> (*sofia*) y se da pie a que se la identifique con Cristo (“pues, si la hubieran conocido, nunca hubieran crucificado...”). Si, según Col, Cristo es “imagen del Dios invisible”, en 1 Cor es “el Señor de la gloria”; si en Col aparece por encima de “principados (*arkhai*) y potestades”, en 1 Cor es quien desbanca a los “príncipes (*arkhontes*) de este mundo”.

<sup>61</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* § 136.

Quien, pues, escribió que aquella Sabiduría, que viene a identificarse con Cristo, fue “predestinada antes de los siglos...” (1 Cor), bien pudo comprender que “él es antes que todos” (Col).

c) *Otros textos de Colosenses*

61. Pasamos, por fin, a ver en el resto de Col, y luego en Ef, la presencia del tema del Hijo eterno de Dios.

Nuestra conclusión particular es que en Col y Ef aquellas referencias se encuentran en continuidad con otros tantos textos de Pablo más que con el himno cristológico. Incluso cuando Col habla en términos de Sabiduría:

De la cual (Iglesia) soy ministro, por la administración de Dios, que se me ha confiado: la de dar plenitud a la Palabra de Dios, el misterio escondido a los siglos y a las generaciones, que ahora ha sido revelado a sus santos. A ellos quiso Dios revelar la riqueza de gloria de ese misterio, que es Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria (Col 1,25-27).

Para conocimiento del misterio de Dios, que es Cristo, en el cual están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento (2,2s).

Acabamos de observar que de 1 Cor 2,7 se deducía que el “misterio escondido” (cf. Col 1,27; 2,2s) era el mismo Cristo. Pero no termina ahí el paralelismo de los textos citados con otros textos de Pablo:

- “El misterio escondido a los siglos y a las generaciones” de Col 1,26 se encuentra, en sus tres primeros términos (*mystêrion*, *apokrymmenon*, *aiônôn*), en 1 Cor 2,6, mientras que el cuarto (*geneôn*, “generaciones”), a la luz de Flp 2,15 (*genea*, “generación... rebelde y desviada”), puede contener el sentido de 1 Cor 2,7.
- Si, según Col 1,27, es Dios quien revela la riqueza de gloria de ese misterio, que es Cristo, vemos que 2 Cor 4,6 (cf. 2,14; 10,5) ya había situado la “iluminación del conocimiento de la gloria de Dios en la faz de Cristo”.
- Si, según Col 2,3, en Cristo “están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento”, también 1 Cor 1,24 (cf. vv. 19-22.30) había afirmado que Cristo es “poder de Dios y sabiduría de Dios”.

Algo parecido ocurre con el “misterio de Cristo” de Col 4,3. Pablo (1 Cor 2,1; 4,1), como también Col 2,2, había hablado de “misterio de Dios”, pero basta continuar en el texto de Pablo (respectivamente, 1 Cor 2,2; 4,8), para ver que ese misterio tiene mucho que ver con el

hecho de Cristo, inclusive con su crucifixión<sup>62</sup>. Por otra parte, es el mismo Pablo (Flp 3,8) quien nos habla del “conocimiento” (*gnōsis*) de Jesucristo en términos que nos pueden recordar Sab 7,8-10.

En cuanto a su formulación, “Cristo es todo y está en todos” (*panta kai en pasin*: Col 3,11) está más cerca de 1 Cor 15,28 (“Dios sea todo en todos”, *panta en pasin*). Pero el cambio de sujeto (de Dios a Cristo) puede estar influido por el himno cristológico, cuando dice que todo fue creado “en él” (1,16) y “subsiste en él” (v. 17)<sup>63</sup>.

62. Quedan todavía expresiones de cierta originalidad en las que Col traspasa a Cristo lo que es propio de Dios: por ejemplo cuando desea “que la Palabra de Cristo habite en vosotros” (3,16). Pero no faltan precedentes paulinos en cuanto que también Pablo habla de “Palabra del Señor”, refiriéndose a Cristo, en 1 Tes 1,8; 4,15 (cf. 2 Tes 3,1). En cuanto a “habitar”, Pablo usa el verbo *enoikeō* (como en Col 3,16) en 2 Cor 6,16, refiriéndose a Dios y citando Lev 26,11s. En los demás textos (Rom 8,11, con *enoikeō*; Rom 8,9.11; 1 Cor 3,16, con *oikeō*), quien “habita” es el Espíritu Santo. El precedente paulino de Col 3,16 puede ser Rom 8,10 (citado a propósito de Col 1,27), donde, en paralelismo con la idea de que “el Espíritu de Dios habita en vosotros” (vs. 8.11), se dice: “Y si Cristo [está] en vosotros...”<sup>64</sup>.

Con ello, en cualquier caso, se ha dado un paso en la línea de identificar a Cristo con su Palabra y a la Palabra con la Sabiduría de Dios. Por todos los paralelismos ambientales, diría que en Col 3,16 el punto de partida es el lenguaje paulino, pero puede añadir una reflexión nueva sobre el tema sapiencial. Por ejemplo, a la luz de Sab 1,4 (*katoikein*); 7,28 (*synoikein*); 8,1.14 (*dioikein*).

En bastantes más textos, Col traspasa a Cristo lo que es propio de Dios: así, en Pablo, el verbo *kharizomai* (“conceder gracia”, “perdonar”)

<sup>62</sup> En la misma línea, *supra* § 4 hemos citado Rom 16,25 y 1 Cor 2,7s. Cf. también Sánchez Bosch, *Maestro*, §§ 12s: la principal revelación de Dios es la que nos da el Evangelio.

<sup>63</sup> Cf. M. V. Thekkekara, *Christ is All and in All*, Bangalore 1999. El autor da sentido cósmico a *ta panta* (cf. pp. 136-158: “Col 3:11B: Its Cosmic Significance: *Ta panta*”) y sentido eclesiológico a *en pasin* (pp. 159-175: “Col 3:11B: Its Ecclesial Significance: *En pasin*”): “The categories like the Greeks, the uncircumcised, the barbarians, the Scythians, the slaves and the free enlarge the circle of *en pasin*. It can include *All Persons* (p. 184).

<sup>64</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro*, § 189 sobre el sentido “casi local” de la fórmula “en Cristo”, así como *ibíd.* § 191 sobre un sentido de “permanencia recíproca”.

tiene por sujeto, implícito o explícito, a Dios (Rom 8,32; 1 Cor 2,12; Gál 3,18; Flp 1,29; 2,9; Flm 22), pero el mismo Pablo habla repetidamente de la *kharis* del Señor Jesús (Rom 16,20.24; 1 Cor 16,23; 2 Cor 8,9; 13,13; Gál 1,6; 6,18; Flp 4,23; 1 Tes 5,28), dando pie a la expresión de Col 2,13; 3,13, en donde Cristo es probablemente el sujeto.

Col 3,17 exhorta a que todo se haga “en el nombre del Señor Jesús”, pero también Pablo utiliza la expresión “en el nombre del Señor”, aplicada a Jesús, tanto bajo la forma *en tō onomati* (1 Cor 5,4; 6,11; Flp 2,10), como *yper tou onomatos* (Rom 1,5), como, de modo suficientemente claro, *eis to onoma* (1 Cor 1,13.15).

Cuando Pablo habla de “temor” (*fobos*) lo refiere mayoritariamente a Dios (Rom 3,18; 2 Cor 7,1), pero en 2 Cor 5,11 dice: “Conociendo, pues, el temor del Señor”, en frase totalmente paralela a Col 3,22.

La paz para Pablo es ciertamente un atributo de Dios (cf. “Dios de la paz”, en Rom 15,33; 16,20; Flp 4,9), pero lo comparte con el Señor Jesucristo en muchos inicios de carta (cf. Rom 1,7; 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; Gál 1,3). Col da sólo un paso más cuando desea que “la paz de Cristo arbitre (*brabeuetō*) en vuestros corazones” (Col 3,13).

Col 3,24 advierte que, como siervos del Señor Cristo, recibiremos de él la herencia como paga (*tên antapodosin tês klêronomias*). Con otras palabras, Pablo dice también que Cristo es quien nos dará el premio eterno:

Todos tenemos que aparecer ante el tribunal de Cristo, para que cada cual reciba [lo que corresponde] por lo que obró con su cuerpo, sea el bien o sea el mal (2 Cor 5,10).

En resumen, que Col, aparte del himno cristológico, puede haber dado un paso más en el “traspaso” a Cristo de temas que tradicionalmente pertenecían a Dios, pero no puede decirse que haya dado un “salto cualitativo” en dicha evolución<sup>65</sup>.

El himno cristológico hace a Cristo objetivo (*eis auton*) de la creación (v. 16) y de la reconciliación (v. 20). La idea no vuelve a repetirse en el resto de Col, por más que también ahí Cristo aparece como objetivo de la fe (*eis Khriston*: Col 2,5; cf. Rom 10,14; Flp 1,29) y como Señor que ejerce su dominio:

<sup>65</sup> Compárese lo dicho con los textos citados en Sánchez Bosch, *Maestro*, §§ 129-131.



Que caminéis de forma digna (*axiôs*) del Señor, de modo que le agradéis en todo (Col 1,10).

Tal como el Señor os perdonó (*ekharisato*: 3,13).

Todo lo que hagáis, de palabra o de obra, hacedlo todo en nombre (*en onomati*) del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por medio de él (v. 17).

Con sinceridad de corazón, temiendo (*foboumenoi*) al Señor. En todo lo que hagáis, trabajad para el Señor (*tô Kyriô*) y no para los hombres, sabiendo que del Señor recibiréis en paga la herencia: sed esclavos del Señor (*tô Kyriô douleuete*: vv. 22-24; cf. Rom 12,11; 14,18; 16,18; Gál 1,10).

Sabiendo que también vosotros tenéis un Señor en el cielo (4,1; cf. 1 Cor 7,22).

#### d) Otros textos de Efesios

**63.** En Col hemos encontrado una especie de paralelismos “funcionales” con el himno cristológico, por cuanto que: a) utilizaba, en fuerte paralelismo con Pablo, temas de la tradición sapiencial, y b) daba algún paso más en la línea de atribuir a Cristo conceptos que tradicionalmente se atribuían a Dios. Como en otros capítulos, Ef recoge las “adquisiciones” de Col y añade alguna. Empezamos por los textos sapienciales:

Nos dio a conocer (*gnôrisas*) el misterio de su voluntad, según la decisión (*eudokian*) que predestinó (*proetheto*) en él, según la economía de la plenitud de los tiempos... En él, en quien hemos recibido la herencia, pues fuimos predestinados (*prooristhentas*) según la decisión de aquel que todo lo realiza según el decreto (*boulên*) de su voluntad (Ef 1,9-11).

El Padre de la gloria os dé espíritu de sabiduría y de revelación (*apokalypseôs*) en su conocimiento (*epignôsei*); ilumine los ojos de vuestro corazón de modo que sepáis cuál es la esperanza de vuestra vocación, cuál la riqueza de gloria de vuestra herencia entre los santos (vv. 17s).

Para mostrar (*endeixêtai*) a los siglos (*aiôsin*) venideros la superior riqueza de su gracia y bondad para con nosotros en Cristo Jesús (2,7).

Por revelación (*apokalypsîn*) se me dio a conocer (*egnôristhê*) el misterio... Podéis entender mi comprensión (*synesin*) del misterio de Cristo... que en otras generaciones no fue manifestado (*egnôristhê*) a los hijos de los hombres, como ahora se ha revelado (*apekalyfthe*) a sus santos apóstoles y profetas en espíritu: que los gentiles son coherederos y miembros del mismo cuerpo (*syssôma*) y partícipes de la promesa en Cristo Jesús por medio del Evangelio (3,3-6).

A mí, el último de los santos, se me dio la gracia de evangelizar la inescrutable (*anexikhniaston*) riqueza de Cristo, de iluminar sobre cuál es la economía del misterio escondido (*apokekrymmenou*) desde los siglos en Dios..., para que, por medio de la Iglesia, se dé a conocer (*gnôristhê*) a los principados y las potestades en el cielo la multiforme sabiduría de Dios, según la decisión eterna (*prothesin tôn aiônôn*) que tomó en Cristo Jesús, nuestro Señor (3,8-11).

Salta a la vista el paralelismo de estos textos con los de Col y los de Pablo que citábamos en §§ 60s.

Desde el punto de vista del lenguaje,

- Se encuentran en Pablo, Col y Ef: “dar a conocer” (*gnôrizô*), “misterio”, “economía”, “decisión” (*eudokia*, en Flp 2,13; *eudokeô*, en Gál 1,15; Col 1,19), “plenitud” (*plêrôma*, pero sólo en Gál 4,4: “plenitud del tiempo”), “herencia” (*klêronomia*, pero sólo Ef *klêroumai*), “riqueza”, “sabiduría”, “conocimiento” (tanto *gnôsis* como *epignôsis*), “los siglos”, “generaciones” (cf. *supra*), “escondido”, así como los tantas veces citados “principados y potestades”.
- Sólo en Ef y Col: “comprensión” (*synesis*: Col 1,9; 2,2) en sentido sobrenatural (cf. 1 Cor 1,19).
- Sólo en Ef y Pablo (eventualmente otros, pero no Col): “predestinar” (*protithêmai*, exclusivamente; *proorizô*, junto con Hch 4,28), “revelación” (*apokalypsis*, junto con Lc, 1 Pe, Ap), “iluminar” (*fôtizein*, junto con Lc, Jn, Heb, Ap), “mostrar” (*endeiknymi*, junto con Past), “revelar” (*apokalyptô*, junto con Mt, Lc, Jn, 1 Pe), “inescrutable” (*anexikhniastos*, exclusivamente Rom 11,33).

La palabra “decisión” (*boulê*) de Ef 1,11 falta tanto en Col como en Pablo (cf., en otro campo, 1 Cor 4,5), pero se encuentra repetidamente en la obra lucana (especialmente, Hch 2,23; 4,28; cf. Lc 23,51; Hch 5,38; 13,36; 20,27), así como en Heb 6,17.

Cristo es en Ef la razón de ser de aquella decisión eterna de Dios: a los “en Cristo” o “en él” que acabamos de encontrar (*en autô*: 1,9.10; *en ô*: 1,11; *en tô Khristô*: 1,10; *en Khristô Iêsou*: 2,7; 3,6.11) debemos añadir, con especial énfasis, 1,3-5:

Nos bendijo con toda bendición espiritual en el cielo *en Cristo*, nos eligió *en él* antes de la creación del mundo... nos predestinó (*proorisas*) a la filiación por medio de Jesucristo [y] para él... para gloria de su gracia, la que nos concedió *en el Amado* (*êgapêmenô*).

Alguien podrá entender que esa razón de ser, ese Amado, existía sólo, como un ser futuro, en la mente de Dios. Entendemos que, para el autor de Ef, ese Amado existía “antes que todo”, como el Mediador de Col 1,15-17. Observemos cómo también en Ef aparecen sucesivamente “en él” (v. 15) y “por medio de él y para él” (v. 16), lo cual puede hacernos suponer que Ef asume plenamente la doctrina cristológica de Col.

No entendemos que para Ef el contenido del misterio sea exclusivamente la admisión de los gentiles a la fe. Según Ef 3,10, es “la multiforme sabiduría de Dios”, pero también, como si de lo mismo se tratara, “la inescrutable riqueza de Cristo” (v. 8), hasta tal punto que se puede hablar simplemente del “misterio de Cristo” (v. 4). Y aunque falte la palabra, diríamos que el contenido de aquel misterio es lo que se pide en 3,18s:

Que podáis comprender, junto con todos los santos, cuál es la amplitud y la longitud, la anchura y la profundidad, conocer (*gnônai*) el amor de Cristo, que supera todo conocimiento (*gnôsin*), para que podáis quedar llenos de toda la plenitud (*plêrôma*) de Dios.

Sólo falta preguntarse: ¿y cómo es posible que, por conocer el amor de Cristo, pueda uno quedar lleno de *toda la plenitud* de Dios?

### *Atributos divinos*

64. Como de Col, se puede decir de Ef que da algún paso más en la atribución a Cristo de temas tradicionalmente atribuidos a Dios.

Hemos citado ya la atribución a Cristo (en 2,14) del acto creador, por más que en la nueva creación. Veamos cómo en todo el contexto se hace a Cristo protagonista de actos, en principio, divinos:

Él es nuestra paz: el que *hizo* de los dos uno, *destruyendo* la muralla de separación..., *aboliendo* (*katargêsas*) la ley de los mandamientos con sus decretos, para *crear* a los dos en él como un solo hombre y *reconciliar* a los dos con Dios... *matando* la enemistad en él (vs. 14-16).

Tanto en Col (1,20.22) como en Pablo (Rom 5,10s; 2 Cor 5,18s), Cristo es mediador de la reconciliación, pero no su protagonista. De todos modos, también en Gál se dice que Cristo nos “sacó” (*exelêtai*: 1,4) del mundo presente malvado, nos “redimió” (*exêgorasen*: 3,13) y nos liberó (*êleutherôsen*: 5,1).

Si en Col 3,16 se desea que la Palabra de Cristo “habite” (*enoikeitô*) en los fieles, Ef 3,17 da un paso más al desear que Cristo “habite” (*katoikêsai*) por la fe en sus corazones. El precedente más claro es Rom 8,10, donde se dice “y si Cristo [está] en vosotros” en un contexto en el que se habla repetidamente de la “inhabitación” del Espíritu Santo (vv. 9.11a: *oikei*; v. 11d: *enoikountos*). Un paso preparado, pero siempre un paso.

Tema repetido en todo el Nuevo Testamento (incluyendo Ef 1,1.5.9.11; Col 1,1.9; 4,12) es el de la “voluntad” (*thelêma*) de Dios. Pero sólo Ef 5,17 habla de la voluntad “del Señor”, entendiendo de Cristo. De todos modos, tampoco ahí faltan precedentes en Pablo: “si el Señor quiere” (*thelêsê*: 1 Cor 4,19), “el Señor ordenó” (*dietaxen*: 9,14), “mandato del Señor” (*entolê*: 14,37), “la ley del Señor” (*nomos*: Gál 6,4). Un paso, por tanto, que queda en el terreno lingüístico.

En la misma línea, Ef 5,10 habla de “agradable al Señor” (*euareston tô Kyriô*), frente a un “agradable en el Señor” de Col 3,20 y un repetido “agradable a Dios” en otros lugares (Rom 12,1s; 14,18; Tit 2,9; Heb 13,21). De todos modos, el “serle agradables” (*euarestoi autô*) de 2 Cor 5,9 se refiere ciertamente al “Señor” de los vv. 6.8, que es el Cristo juez del v. 10.

Por su parte, el “temor (*fobos*) del Señor” con el que continúa el texto de 2 Cor (v. 11) tiene su reflejo en el “temor de Cristo” de Ef 5,21, así como en el “temiendo al Señor” (*foboumenoi ton Kyriôn*) de Col 3,22.

65. Suele verse como propio de Ef el protagonismo atribuido a Cristo en la distribución de los carismas<sup>66</sup>:

A cada cual se le ha dado (*edothê*) la gracia según la medida del don (*dôrea*) de Cristo. Por eso dice: “Subiendo a lo alto, llevó cautiva la cautividad, dio dones (*edôken domata*) a los hombres”... Él mismo concedió (*edôken*) a unos ser apóstoles, a otros profetas... (4,7s.11).

Es cierto que en los paralelos más próximos, tanto en Pablo como en Ef, el protagonista es Dios:

<sup>66</sup> De todos modos, estaríamos en plena doctrina común si dijéramos que el Espíritu Santo fue difundido como fruto de la redención (cf. Gál 4,4-6; Jn 7,39). En este sentido, Moritz, *A profound mystery* 85: “The ‘measure of the gift of Christ’ given to believers (v. 7) has been given at the cost of his descent to the lower parts of the earth”. Subraya la diferencia Collins, *The Many Faces* 68: “Ephesians attribute the gifts given to each one to Christ that had ascended rather than to the spirit, as did Paul”.

Os digo por la gracia que me ha sido dada (*dotheisês*)... a cada cual según Dios repartió (*emerisen*), la medida de la fe (Rom 12,3).

A unos colocó (*etheto*) Dios en la Iglesia como apóstoles, a otros como profetas (1 Cor 12,28).

Si habéis oído la economía de la gracia de Dios que se me ha concedido (*dotheisês*) con vosotros... el Evangelio, del cual yo he venido a ser ministro, según el don (*dôrean*) de la gracia de Dios, que se me ha concedido (*dotheisês*: Ef 3,2.7).

Pero hemos dicho ya (*supra*, § 61) que el tema de “la gracia (*kharis*) de Cristo” no empieza en Ef: “La gracia de nuestro Señor Jesucristo” forma parte de un saludo ritual en Rom 16,20.24; 1 Cor 16,23; 2 Cor 13,13; Flp 4,23; 1 Tes 5,28, además de su aparición en otros dos textos:

El don (*dôrea*) por la gracia de “un hombre” Jesucristo (Rom 5,19).

Conocéis la gracia de nuestro Señor Jesucristo (2 Cor 8,9).

Por otra parte, sólo Col 3,13, usando el verbo *kharizomai*, nos dice que “el Señor os perdonó”, mientras que Ef 4,32, paralelo en todo al anterior, dice: “Dios os perdonó en Cristo”.

**66.** Ef no añade algo especialmente nuevo cuando hace a Cristo objeto de la fe, la esperanza y el amor cristianos. Pero no dejan de ser textos en los que se atribuye a Cristo algo que tradicionalmente (el Antiguo Testamento) y mayoritariamente (el Nuevo Testamento) se atribuye a Dios.

Mientras Col 2,5 (a la zaga de Rom 10,14; Gál 2,16; Flp 1,29) habla de “fe en Cristo” con la preposición *eis* (cf. *supra*, § 60), Ef se contenta con la preposición *en* (1,15, como Gál 3,26; Col 1,4) o con el genitivo (Ef 3,12; *tês pisteôs autou*; cf. Rom 3,22.26; Gál 2,16.20.22.26).

En cuanto a la esperanza, Ef 1,12 tiene la preposición *en* (*proêlpikotas en tô Khristô*), como 1 Cor 15,9 (cf. Flp 2,19), mientras que Rom 15,12 tiene la preposición *epi*, y 1 Tes 1,3, el genitivo (*tês elpidos tou Kyriou Ihsou*). Ahí se destaca Col 1,27 con su “Cristo, esperanza de la gloria”.

En cuanto al amor, en el Nuevo Testamento, aparte del cuarto evangelio (Jn 14,15.21.23s.28; 21,15s), no son tan frecuentes frases como Ef 6,24: “Los que aman a nuestro Señor Jesucristo”. Pero la frase queda superada por 1 Cor 16,22: “Si alguno no ama (*filei*) al Señor, sea anatema”.

Recordemos, por fin, aunque no les sobre originalidad (cf. *supra*, § 60), los dos versículos de Ef que hablan de “esclavitud” respecto del Señor:

No como quien agrada a los hombres, sino como siervos (*douloi*) de Cristo... Servid (*douleuontes*) con buena disposición, como quien sirve al Señor (6,6s)<sup>67</sup>.

<sup>67</sup> Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 126s, nos permiten añadir algunos textos en cuanto a los ministerios.



## La reconciliación

67. Los resúmenes de la predicación primitiva que han pasado a la tradición posterior (los llamados “credos”) se distinguen por el gran espacio que conceden a la figura de Cristo, enmarcado entre la confesión del Padre Creador y la del Espíritu vivificador. El resto de la doctrina se resume en pocas frases, que suelen distribuirse entre lo institucional (la Iglesia y el bautismo) y lo escatológico (la resurrección y la vida eterna), sin dejar prácticamente espacio a la recepción personal del don de Dios.

En el Pablo de Rom, 1 Cor, 2 Cor, Gál, Flp, 1 Tes, Flm (al que seguiremos llamando “Pablo”), la perspectiva se invierte. Todo el credo se puede documentar con textos de Pablo, pero, cuando el apóstol tiene ocasión, como en Rom, de estructurar su propio pensamiento, lo presenta en torno a la figura del ser humano que, por el poder de Cristo, pasa de una situación de pecado a una de gracia y, en Cristo, es capaz de vivir una vida enteramente nueva.

La entrada de la gracia toma en Pablo el nombre de “justificación”, mientras que la vida nueva toma el de “justicia”<sup>1</sup>. Por eso parece que la pregunta sobre la *paulinidad* de un escrito debe empezar por la pregunta sobre su concepto de “justificación” y su concepto de “justicia”.

En el caso de Ef y Col, la concentración en la recepción del misterio por parte del hombre es más que evidente: resulta imposible hablar del misterio de Cristo como de algo separado de nosotros. Por

<sup>1</sup> Corresponde a los cc. 9 y 10 (respectivamente, §§ 154-179 y 180-251) en Sánchez Bosch, *Maestro*.



otra parte, el elemento parenético (la recepción *práctica* del mensaje) ocupa bastante más de la mitad del texto de ambas cartas. De todos modos, el término “justificación” no aparece ni en Ef ni en Col, mientras que “justicia” aparece sólo en Ef (4,24; 5,9; 6,14), pero sin la coloración específicamente paulina que muchos habrían esperado<sup>2</sup>.

Sin minimizar para nada estos hechos, nuestro estudio va a concentrarse en lo positivo: qué hay de paulino y de extra-paulino en aquellos textos con que Ef y Col expresan el paso del estado de pecado al estado de gracia.

En las grandes cartas, el paso a la gracia era enmarcado por una especial conciencia de la situación pecadora del hombre, situación que la Ley de Dios no era capaz de contrarrestar. La verdadera causa del cambio era la iniciativa divina que tomaba los nombres de “gracia” y de “justificación” y exigía la actitud receptora llamada fe<sup>3</sup>. Podemos afirmar que para Ef y Col están especialmente claros tanto el punto de partida (pecado) como el punto de llegada (gracia) y suficientemente claro el papel de la fe, expresado todo en términos paulinos, aunque no siempre en los más característicos. En cuanto al papel de la ley, quedan dentro de las coordenadas de Pablo, por más que no incorporan algunos de sus pensamientos<sup>4</sup>. También andarán algo mezcladas en los textos las expresiones sobre los inicios de la vida cristiana y sobre el progreso de esta vida. Aun a costa de repeticiones, nos concentraremos ahora en lo que afecta a los inicios, dejando el estudio de la vida nueva del cristiano para el contexto parenético en el que está embebido<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Para algunos autores (cf. Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlín 1975), éste es un argumento decisivo para rechazar la autenticidad de nuestras cartas: “die ‘Trübsal Christi’ seien unvollständig und müssten durch den Apostel komplettiert werden, der Gedanke vom Apostel als der *Christus prolongatus*, widerspricht der Kreuzestheologie des Paulus und kann nicht von ihm stammen” (p. 199; cf. pp. 196-200).

<sup>3</sup> Éstas son las cuatro secciones del c. 9 en Sánchez Bosch, *Maestro*, §§ 154-179.

<sup>4</sup> *Infra* §§ 109s aparece la libertad del hombre respecto de lo que es secundario en la ley, pero nunca sale su incapacidad para cumplir lo que la ley tiene de santo y bueno, como leemos en Rom 7 (cf. Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 164-166).

<sup>5</sup> Z. Kiernikowski, *La crescita della comunità, Corpo di Cristo*, Roma 1983, distingue también, a propósito de Col, entre “L’evento iniziale” (pp. 24-31) y “I fattori determinanti la vita cristiana” (pp. 31-41).

## 1. Del pecado a la gracia

68. Tanto Efesios como Colosenses hablan a un tiempo de la situación pecadora del hombre y de la iniciativa divina que responde a dicha situación. Por eso presentamos de modo conjunto los textos respectivos, dejando para la discusión posterior todas las distinciones.

a) *En Colosenses*

69. En la carta se refieren especialmente a la iniciación cristiana los textos siguientes:

[La esperanza, que] pre-escuchasteis, por la palabra de la verdad del Evangelio, presente entre vosotros que está dando frutos y creciendo en todo el mundo, como entre vosotros, desde el día en que escuchasteis y conocisteis la gracia de Dios en verdad (1,5s).

Dando gracias a Dios Padre, que nos hizo capaces de entrar en la parte escogida de los santos en la luz: que nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al Reino del Hijo de su amor, en el cual tenemos la redención, el perdón de los pecados (1,12-14).

Vosotros, que entonces estabais apartados y erais enemigos por el pensamiento y por las obras malas, ahora habéis sido reconciliados por el cuerpo de su carne por medio de la muerte, para presentaros santos e intachables e irreprochables ante él, si continuáis fundados y firmes en la fe e inmovibles respecto de la esperanza del Evangelio que escuchasteis, que se predica entre toda criatura bajo el cielo (1,21-23).

En el cual [Cristo] fuisteis circuncidados con circuncisión no hecha por mano de hombre, despojándonos del cuerpo de la carne por la circuncisión de Cristo. Fuimos sepultados con él en el bautismo, en el cual resucitasteis por la fe en el poder de Dios, que lo resucitó de entre los muertos. Y a vosotros, que estabais muertos por el pecado y por la incircuncisión de vuestra carne, os dio vida junto a Cristo, perdonándoos todos vuestros pecados (2,11-13).

Despojaos del hombre viejo y de sus prácticas y revestíos del nuevo, que se renueva en orden al conocimiento, a imagen de aquel que lo creó (3,9s).

### *Situación pecadora*

70. Sin salir de los textos citados, tenemos una descripción bastante gráfica del estado del hombre en el que se inscribe la iniciación cristiana. Ese hombre:

- Está “bajo el poder de las tinieblas” (*exousia tou skotous*: 1,13).
- En “pecado” (1,14: *amartiai*; 1,21: *erga ponêra*; 2,13: *paraptômata*).
- “Apartado (*apêllotriômenoi*) y “enemigo” (*ekhthroi*: 1,21).
- “Incircunciso por la carne” (2,13) o por el “cuerpo de la carne” (*sôma tês sarkos*: v. 11).
- “Muerto por el pecado” (*nekroi*: 2,13).
- “Hombre viejo” (*palaios anthrôpos*: 3,9).

Antes de entrar en detalles, observemos que la polémica de Pablo en torno a la justificación no se dirige al hombre que acepta este punto de partida. La polémica empieza cuando un “judío de nacimiento y no pecador como los gentiles” (Gál 2,15) se resiste a aceptar que sus obras no le han justificado y por eso tiene que creer en Cristo para poder ser aceptado por Dios (cf. v. 16); en otras palabras: cuando, queriendo establecer una justicia *propia* (*dikaiosynên...idian*), no se somete al don de Dios (Rom 10,3)<sup>6</sup>.

En cuanto a las expresiones concretas, Col no personifica el “pecado” (*ê amartia*, en singular y con artículo), como tantas veces Pablo (cf. Rom 3,9-20)<sup>7</sup>, pero con la frase “poder de las tinieblas” expresa la idea de un pecado que ha *entrado* (Rom 5,12) en el mundo para reinar (*basileuein*: vv. 14.17.21: 6,12) en él. Por otra parte, Pablo también conoce el uso de *amartiai*, “pecados”, en plural (Rom 4,7; 7,5; 11,27; 1 Cor 15,3.17; Gál 1,4; 1 Tes 2,16), así como el de *paraptômata*, “transgresiones” (cf. Rom 4,25; 5,16; 2 Cor 5,19). No tiene el binomio “obras malas”, pero sí “obras de las tinieblas” (Rom 13,12; cf. Col 1,13) y “obras de la carne” (Gál 5,19; cf. Col 2,11.13).

En el término *apêllotriômenoi* (algo así como “declarados extraños”) de 1,21 podemos ver la contraposición con los “propios” (Jn 1,11), los “judíos de nacimiento”, de Gál 2,15. Con la idea de “enemigos”, en cambio, se prepara la de “reconciliación” (ambos conceptos en Col 1,21 y en Rom 5,10).

Que el pecado pueda ser considerado como una especie de “incircuncisión” (*akrobystia*) es algo que encontramos en Rom 2,25, a la luz de Jer 9,25:

<sup>6</sup> Ése fue, según Pablo, el error de Israel, que describimos en Sánchez Bosch, *Maestro*, §§ 269-288.

<sup>7</sup> Esa personificación aparece en un texto de 1 Cor y en algunos de Gál y Rom (cf. Sánchez Bosch, *Maestro*, §§ 155-161), pero nunca de modo exclusivo.

Todos los gentiles son incircuncisos en la carne (*sarki*) y toda la casa de Israel es incircuncisa en su corazón.

Col, sin embargo, entiende que el pecado es “incircuncisión de la carne” (2,13), que sólo puede resolverse “despojándose *del cuerpo* de la carne” (v. 11). En esa localización se aparta del texto de Jer (y de Rom 2,25, cf. v. 29), pero se encuentra en la línea de Rom 7:

Quando estábamos en la carne (*en tê sarki*), las pasiones de los pecados actuaban, por medio de la ley, en nuestros miembros, en orden a dar fruto para la muerte (v. 5).

¿Quién me librará (*ryô*, como en Col 1,13) de este cuerpo (*tou sômatos*) de muerte? (v. 24).

En ambos textos, “carne” y “cuerpo” son sigla de malos hábitos innatos, de los que uno quisiera despojarse. Con estos mismos textos de Rom se puede justificar que se designe a los pecadores como “muertos”. Aparte que el término *nekroi*, “muertos”, puede apoyarse también en Rom 6,13.

El “hombre viejo”, en fin, se encuentra con todas las letras (*o palaios anthrôpos*) en Rom 6,6, donde se precisa cuáles son sus obras (por supuesto, el pecado), cosa que Col no tiene necesidad de concretar. Parece que a quien tan bien ha aprendido las lecciones de Rom 5–7 no le hace falta que le digan que “el hombre no se justifica por las obras de la ley” (Gál 2,16; Rom 3,28). La autojustificación está totalmente fuera de su horizonte.

### *La iniciativa divina*

71. El mismo paso del estado de pecado al estado de gracia es expresado de modos muy diversos en los textos con los que iniciábamos esta sección:

- “Os hizo capaces” (*ikanôsen*) de (entrar en) la parte escogida (1,12).
- “Nos libró” (*errysato*) del poder de las tinieblas (v. 13).
- “Nos trasladó” (*metestêsen*) al Reino (*ibíd.*).
- “La redención” (*apolytrôsin*: v. 14).
- “El perdón de los pecados” (*afesin tôn amartiôn*: *ibíd.*).
- “Fuisteis reconciliados” (*apokatallaghte*: v. 22).
- “Fuisteis circuncidados... con la circuncisión de Cristo” (*perietmêthête... en peritomê*: 2,11).

- “Sepultados con él... fuisteis resucitados” (*syntafentes autô...synergêthête*: v. 12).
- “Os dio vida junto a él” (*synezôpoiêsen syn autô*: v. 13a).
- “Perdonándonos (*kharisamenos*) todos los pecados” (v. 13b).
- “Despojaos... revestíos” (*apekdysamenoi... endysamenoi*: 3,9s).
- “Se renueva... a imagen del que lo creó” (*anakainoumenon... kat'eikona tou ktisantos auton*: v. 10).

La mayor parte de esas descripciones nos llevan tan cerca del misterio de Cristo que ha sido imposible separarlas de su vertiente cristológica.

Por eso hemos hablado de “reconciliación” (1,22), de “redención” (1,14) y de “perdón de los pecados” (*ibíd.*) al hablar de la muerte de Cristo (cf. *supra* §§ 32-34); de “sepultura” (2,12) y de “vivificación” junto a Cristo (2,13) al hablar de su resurrección (cf. *supra* §§ 39-42); de la liberación de un Poder para traspasarnos a otro (1,13) al hablar del Reino (es decir, del Señorío) de Cristo (cf. *supra* § 50). No nos quedan más que la primera, la séptima y las tres últimas expresiones de la lista anterior (respectivamente, 1,12; 2,11.13b; 3,9s), que estudiamos con plena conciencia de su relativa marginalidad.

72. El verbo *ikanoô*, que en los Setenta no tiene relieve teológico alguno (significa “bastar”)<sup>8</sup>, adquiere, en los dos únicos textos del Nuevo Testamento en los que aparece (2 Cor 3,6 y Col 1,12), un sentido causativo, casi sagrado, dentro de un paralelismo en la profundidad:

2 Cor	Col
Nos hizo capaces	Nos hizo capaces
ministros	parte escogida
de la Nueva Alianza	de los santos
del Espíritu... que vivifica	en la luz

En ambos casos se parte de una radical incapacidad del hombre. Según Col, la que deriva de nuestro sometimiento al “poder de las tinieblas”; según 2 Cor 3,5, de nuestra propia limitación:

<sup>8</sup> De todos modos, 2 Cor pudo inspirarse en Éx 4,10, donde Moisés dice “no soy capaz” (*oukh ikanos eimi*) a propósito de su tartamudez.

No porque por nosotros mismos seamos capaces de pensar nada como salido de nosotros (*ô̄s ex eautôn*; cf. Rom 9,32: *ô̄s ex ergôn*), sino que nuestra capacidad (*ikanotês*) viene de Dios (*ek Theou*).

Es decir que no fue Col, sino 2 Cor, la que incorporó el verbo *ikanoô* a la teología de la iniciación cristiana.

En cuanto al verbo *kharizomai* (Col 2,13b), también podemos decir que Pablo lo ha introducido en el terreno de la teología de la gracia (cf. Rom 8,32; 1 Cor 2,12; Gál 3,18; Flp 1,29; 2,9). Pero no parece que sea éste el sentido que tiene en dicho texto, sino simplemente el de “perdonar” (como en Col 3,13 y en 2 Cor 2,7.10; 12,13).

Lo raro es que, en 2 Cor 5,18, cuando el contexto inmediato habla de “reconciliación” y el contexto general (últimas citas de 2 Cor) de “perdón”, Pablo no haya hablado directamente de “perdón”, sino que se haya limitado a:

No teniéndoles en cuenta (*logizomenos*) sus pecados.

Creo que es un cierto pudor a atribuir sentimientos a la esfera superior. Pablo no habla de “perdón de los pecados” más que en citas del Antiguo Testamento (Sal 32[G 31],1 en Rom 4,7; Is 27,9 en Rom 11,27) o en textos tradicionales como Rom 3,25. Si acaso de “misericordia” (cf. *eleos* en Rom 9,23; 11,31; 15,9), concepto ya filtrado por la liturgia.

De todos modos, aparte de esos detalles de lenguaje, está claro que, para Pablo (cf. Rom 4,5-7) hay una íntima compenetración entre “justificación” y “perdón de los pecados” y que Col se siente más cómodo en ese último lenguaje.

73. Abarcamos en una misma consideración la “circuncisión de Cristo”, de Col 2,11, con el “despojaos... revestíos...” de 3,9s, entre otras cosas, porque coinciden en la idea de “despojarse” (en 2,11: *apekdysei*; en 3,9: *apekdysamenoi*): sea del “cuerpo de la carne” (3,11), sea del “hombre viejo” (2,9), es decir, según Rom 6,6, del “cuerpo de pecado”.

Col 3,11 no dice de qué nos tenemos que revestir, pero dice que se trata de una circuncisión “no hecha por mano de hombre” (*akheiro-poiêtos*, como el templo que Cristo construirá: Mc 14,58; cf. 2 Cor 5,1) y que se trata de la circuncisión *de Cristo*. Col 3,10 dice que nos revestimos del “hombre nuevo” (del que hablamos en el capítulo siguiente),

<sup>9</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* § 174.

para el cual desaparecen las diferencias humanas, porque “Cristo es todo y [está] en todos”.

En el fondo, pues, los dos textos están apuntando hacia Gál 3,27:

Todos los que os bautizasteis en Cristo, os revestisteis (*enedysasthe*; cf. Col 3,10: *endysamenoi*) de Cristo.

En el versículo siguiente (v. 28), Gál sacará las mismas consecuencias que Col 2,11.

El bautismo tiene relación con la circuncisión porque ambos son ritos sagrados que nos incorporan al pueblo de Dios. Aparte del ritual concreto (que pudo ya comportar un vestido blanco), se relaciona con “despojarse-vestirse” por el mero hecho de ser un baño, que fácilmente (recordemos Ez 16,7-13) se asocia con la idea de quitarse la ropa vieja y la capa de suciedad y ponerse un vestido nuevo<sup>10</sup>.

¿Y eso qué tiene que ver con la justificación? Según 1 Cor 6,11, todo:

Todo eso erais, pero fuisteis *lavados*, fuisteis santificados (cf. Col 1,12), fuisteis *justificados* en el nombre del Señor Jesucristo y por el Espíritu de nuestro Dios”.

74. Después de decir que tenemos que despojarnos del “hombre viejo”, Rom 6,6 no dice de qué tenemos que revestirnos; sólo dice que, cuando nos hayamos despojado de él, ya no serviremos más al pecado (*ibíd.*). Podemos, pues, suponer que la “novedad de vida” en la que vamos a caminar (v. 4), o la vida para Dios que vamos a vivir (vv. 11.13), o el servicio a la “justicia” en el que nos vamos a emplear (vv. 16.18s; cf. v. 22: “a Dios”) equivalen a revestirse del “hombre nuevo”, aunque no lo diga explícitamente.

Sin salirnos de Pablo, en Rom 13,12 se dice:

Despojémonos (*apothômetha*) de las obras de las tinieblas y revistámonos (*endysômetha*) de las armas de la luz.

<sup>10</sup> Cf. J. H. Kim, *The Significance of Clothing Imagery in the Pauline Corpus*, Londres 2004, p. 191 (cf. pp. 152-192): “In Col 3.26-29 and Rom 13,11-14, the metaphor of putting on the new seems to be linked with the real practice of baptism in the primitive church. In both passages the new man seems to indicate an individual’s innermost being, which is modelled on Christ, rather than directly indicating Christ himself. The parallelism between Col 3.8-11 and 2.11-12, in particular, implies that the essence of baptismal transformation from the old nature to the new lies in one’s identification with Christ’s death-and-resurrection”.

De modo parecido, en 1 Tes 5,8 se dice:

Revestidos (*endysamenoi*) de la coraza de la fe y del amor, así como del casco de la esperanza de la salvación.

De todos modos, es verdad que sólo Col 3,10 habla de “revestirse del hombre nuevo”.

De ese hombre, Col dice que “se renueva (*anakainoutai*) en orden al conocimiento, según la imagen (*kat'eikona*) de aquel que lo creó”. Y también ahí hay paralelos paulinos: que el hombre cristiano “se renueva” (con *anakainoumai*, desconocido fuera de estos dos textos) queda dicho en 2 Cor 4,16:

Aunque nuestro hombre exterior se corrompa, el interior se renueva de día en día.

Poco antes (v. 6) sugiere que eso tiene algo que ver con una iluminación del conocimiento y con el acto creador de Dios:

Dios, que hizo resplandecer la luz en las tinieblas, resplandeció en nuestros corazones para la iluminación del conocimiento (*gnōsis*; cf. Col 3,10: *epignōsis*) de la gloria de Dios en la faz de Cristo.

Adelantando algo más en la carta (2 Cor 5,17, cf. v. 18), encontramos el tema de la “nueva creación” (*kainē ktisis*) al pie del tema de la reconciliación:

Si uno es en Cristo, es una nueva creación.

Esa misma idea se expresa en Gál 6,15:

Ni la circuncisión es nada ni la incircuncisión, sino la nueva creación (*kainē ktisis*).

Falta una polémica más explícita contra las “obras de la ley”, pero en algún sentido aquellas “obras” estaban incluidas en la “factura contra nosotros, por causa de sus decretos” que Cristo clavó en la cruz (Col 2,14). No falta, pues, nada para poder decir con Pablo:

El hombre no se justifica (*dikaioutai*) por las obras (*ex ergōn*) de la ley, sino por la fe (*dia pisteōs*) de Jesucristo.

En resumen: Col ha ido libando en todas las flores que crecen en el jardín de la justificación, pero sin tocar la que estaba en el centro.

Habría que tener muy claro cuáles son los contenidos que Pablo atribuía a aquel lenguaje concreto (“justicia”, “justificar”, “justifica-



ción”) para poder decir que Col ha usado el lenguaje de Pablo para ir contra Pablo. Porque lo normal es pensar que Col ha creído que con otros lenguajes, igualmente paulinos, se expresaba un mismo contenido y que ha escogido el que mejor se adaptaba a las circunstancias concretas de su escrito.

#### b) En Efesios

75. Empezando por un repaso del lenguaje, debemos decir que Ef se acerca al lenguaje paulino de la justificación en tres puntos más que Col:

- a) En Ef 4,24; 5,9; 6,14 se encuentra la palabra *dikaïosynê* (“justicia”), por más que sigan faltando otros derivados de la misma raíz.
- b) En 1,13.19 se usa el verbo *pisteuô* (“creer”), que faltaba en Col; el sustantivo derivado *pistis* (“fe”) aparece en Ef ocho veces (en Col, cinco), y en tres de ellas (en Col, una), la fórmula *dia [tês] pisteôs* (“por la fe”)<sup>11</sup>.
- c) En Ef 2,9 aparece la fórmula *ouk ex ergôn* (“no por las obras”), que pertenece al mismo centro de la justificación paulina (cf. Gál 2,16; 3,2.5.10; Rom 3,20.27s; 4,2.6; 9,12.32; 11,6).

De todos modos, está claro que hay que llegar a los significados y a los contextos para poder establecer una comparación a fondo (con Pablo y con Col).

#### Situación pecadora

76. Ef, no menos que Col, tiene bien asimilado que el punto de partida de la salvación es la situación pecadora del hombre, que conlleva la incapacidad de salvarse por las propias fuerzas. Encontramos el tema especialmente en los siguientes textos:

Vosotros, que estabais muertos por vuestras transgresiones (*nekroi tois paraptômasin*: Col 2,13) y pecados (*amartiai*, como Col 1,4), en los cuales vivisteis en otro tiempo según el proceder de este mundo, según el Príncipe del imperio del aire, el Espíritu que actúa en los rebeldes. Todos caminábamos entonces en las concupiscencias (*epithymiai*, como

<sup>11</sup> Concretamente, *dia [tês] pisteôs* (“por la fe”) aparece en Ef 2,8; 3,12.17, frente a Col 2,12. *Pistis* aparece, además, en Ef 1,15; 4,5.13; 6,16.23 y en Col 1,4.23; 2,5.7.

Col 3,5) de nuestra carne (*sarx*, como Col 2,11.13), haciendo la voluntad de la carne y de los pensamientos (*dianoia*, como Col 1,21) y éramos por naturaleza hijos de la ira, como los demás... Estando muertos a causa de nuestros delitos, nos vivificó juntamente con Cristo: por gracia habéis sido salvados (Ef 2,1-3.5).

No caminéis como caminan los gentiles en la vanidad de su mente (cf. Col 2,18), oscurecidos en su pensamiento, apartados (*apêllotriômenoi*, como Col 1,21) de la vida de Dios, por la ignorancia que hay en ellos, por el embotamiento de sus corazones, los cuales, insensibles, se entregaron al desenfreno para obrar toda impureza con avaricia (Ef 4,17-19: *akatharsia*, *pleonexia*, como Col 3,5).

Despojaos de vuestra conducta anterior: del hombre viejo que se corrompe según las concupiscencias engañosas (Ef 4,22).

Un tiempo erais tinieblas (*skotos*, como Col 1,13)... No participéis en las obras engañosas (cf. Col 1,21) de las tinieblas (Ef 5,8.11; cf. 6,12).

En su mayor parte, encontramos el mismo lenguaje de Col:

- “Muertos por vuestras transgresiones” (*nekroi tois paraptômasin*: Ef 2,1.5, como Col 2,13).
- “Pecados” (*amartiai*: Ef 2,1, como Col 1,4).
- “Según este mundo” (*kosmos*: Ef 2,2, como Col 2,20; cf. v. 8).
- “Concupiscencias” (*epithymiai*: Ef 2,3; 4,22, como Col 3,5).
- “Carne” (*sarx*: Ef 2,3.11, como Col 2,11.13).
- “Apartados” (*apêllotriômenoi*, Ef 2,12; 4,18, como Col 1,21).
- “El hombre viejo” (*palaios anthrôpos*: Ef 4,22, como Col 3,9).
- “Tinieblas” (*skotos*: Ef 5,8.11; cf. 6,12, como Col 1,13).

En la afirmación de la realidad del pecado, Col ya lo había dicho todo. Ef da algún paso más en el examen de las causas de aquella situación. En dos direcciones, a juzgar por los términos empleados: en la línea de Hch 3,17; 17,30; 1 Pe 1,14, lo atribuye a la ignorancia (*agnoia*: Ef 4,18). Es una explicación casi exculpatoria, pronunciada de cara a fuera (“No os desesperéis: en realidad, lo hicisteis por ignorancia”). En la línea de Rom, también Ef habla de un mal arraigado en la misma naturaleza del hombre (*fysis*: 2,5).

77. Los exégetas se extrañan del término *apêllotriômenoi*, que significa algo así como “declarados extranjeros”. ¿Cuándo fueron extranjerizados de la vida de Dios precisamente los gentiles? (cf. Ef 4,18). Única

respuesta posible: cuando Adán, padre de toda la humanidad, fue echado del paraíso, donde estaba el árbol de la Vida... de Dios.

Eso nos predispone a leer Ef 2,5 a la luz de la historia del paraíso; mejor dicho: a la luz de Rom 5,12-21<sup>12</sup>. Curiosamente, Rom 2,14 usa el dativo *fysei* (“por naturaleza, como Ef 2,5) para hablar de las posibilidades positivas de los gentiles en orden a hacer “lo de la ley”, en sentido de honrar padre y madre, no matar, no robar, etc. Esas posibilidades son confirmadas, de algún modo, en Rom 7 cuando dice que “me complazco en la Ley de Dios según el hombre interior” (v. 22: *o esô anthrôpos*, como Ef 3,16) y hace coincidir la “Ley de Dios” con “la ley de mi razón” (*noos*: v. 23), para terminar diciendo que “con mi razón sirvo a la Ley de Dios” (v. 25). De todos modos, siempre según Rom, está claro que, *en cuanto al sentido*, Pablo también entiende que el hombre está “por naturaleza” inclinado al mal.

Si en Rom 5,12 Pablo dice que “por un hombre entró el pecado en el mundo”, como consecuencia de lo cual “todos pecaron”, y añade (v. 13) que “hasta la ley (es decir, según v. 14: “desde Adán hasta Moisés”) el pecado estaba en el mundo”, es como si dijera que el pecado ha quedado insertado en nuestra naturaleza. Ef añade las expresiones “hijos de la ira” (2,5) e “hijos de la desobediencia” (*apeitheias*: 2,2; 5,6, como Rom 11,30.32), que nos orientan hacia la idea de que ese pecado es debido a la desobediencia de nuestro padre.

El término *orgê*, de Ef 2,5, nos recuerda los “vasos de ira” de Rom 9,22, así como el célebre texto sobre la “reprobación” de los gentiles (Rom 1,18-32: “Se revela desde el cielo la ira de Dios...”). En aquel contexto, leemos:

Se envanecieron (*emataiôthêsan*; cf. Ef 4,17: *mataiotês*) en sus discusiones (*dialogismois*; cf. Ef 4,18: *dianoia*) y se oscureció (*eskotisthê*; cf. Ef 4,18: *eskotômenoi*) su corazón (*kardia* como Ef 4,18) insensato (Rom 1,21).

Por eso Dios los entregó (*paredôken*, cf. vv. 26.28 y Ef 4,18: *paredôkan*) a las concupiscencias (*epithymiai*, como Ef 2,3; 4,22) de sus corazones, a la impureza (Rom 1,24: *akatharsia*, como Ef 4,19; 5,3).

<sup>12</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* § 159. De todos modos, A. Martin, *La tipologia adamica nella lettera agli efesini*, Roma 2005, no encuentra este paralelismo (“Non c’è nessun riferimento nè al tema della morte e della caduta (Rm 5) né al discorso sulla partecipazione alla risurrezione”: p. 343). En cualquier caso, la obra citada nos ayuda a dar más contexto al paralelismo que aquí apuntamos.

Por eso Dios los entregó a una mente (*nous*, como Ef 4,17) réproba, en orden a hacer lo que no conviene, llenos de toda injusticia, maldad (*ponêria*, como Ef 6,12), ambición (*pleonexia*, como Ef 4,19; 5,3), malicia (Rom 1,28s: *kakia*, como Ef 4,31).

De los judíos, Rom también dice que Dios les mandó un “espíritu de modorra” (11,8: *katanyxeôs*), que nos recuerda la “insensibilidad” (*apêlgêkotes*) de Ef 4,19; que “sus ojos se oscurecieron” (v. 10: *skotizomai*, *supra*); que les llegó un “embotamiento” (v. 25: *pôrôsis*, como Ef 4,18; cf. Rom 11,7: *epôrôthêsan*).

En cuanto a la palabra explícita, hay una diferencia palmaria entre ambas cartas: Rom atribuye la ceguera de los pecadores a Dios (cf. *o Theos* en Rom 1,24.26.28; 11,8), mientras que Ef, con el mismo verbo (*paradidômi*) y con no menor claridad, dice: “se entregaron a sí mismos”. La diferencia no es tan grande en cuanto al sentido, por cuanto que Rom presenta la decisión de Dios como *consecuencia* de un pecado “inexcusable” (*anapologêtos*: v. 20; cf. v. 21: *gnontes*; v. 23: *êllaxan*; v. 25: *metêllaxan*; v. 28: *ouk edokimasan*) por parte del hombre; Ef, en cambio, presenta la auto-entrega del hombre al pecado como *consecuencia* de la situación de ceguera, ignorancia, embotamiento e insensibilidad (4,18s) en que ya se encontraba.

El caso es que, cuando llega el Evangelio, encuentra una auténtica incapacidad del hombre para recibirlo.

### *No por las obras*

78. En las grandes cartas, la incapacidad del hombre en el orden salvífico era expresada diciendo que el hombre no se justifica “por las obras” (Rom 3,20; Gál 2,16). Esta última expresión es recogida y comentada por Ef 2,8-10:

Habéis sido salvados por gracia por medio de la fe (*dia pisteôs*). Y eso no viene de vosotros (*ex ymôn*): es don de Dios; no por las obras (*ex ergôn*), para que nadie se gloríe. Somos su obra: creados en Cristo Jesús en orden a las buenas obras, que Dios preparó para que camináramos con ellas.

Cierto que Pablo alterna entre “por las obras” (Rom 3,27; 4,2.6; 9,11.32; 11,6) y “por las obras de la ley” (Rom 3,20.28; Gál 2,16; 3,2.5.10). Pero el mero hecho de que en Rom haya podido prescindir mayoritariamente (seis contra dos) del determinativo “de la ley” puede dar a entender que lo decisivo es que sean “obras” o, mejor, que nosotros

podamos ver nuestra salvación como derivada de ellas (dando a la preposición *ex* todo su sentido de “origen”)<sup>13</sup>.

En ese sentido, Ef 2,8 (pre)comenta el *ouk ex ergôn* (“no por las obras”) del v. 9 como *ouk ex ymôn* (“no de vosotros”) y traduce ese último por “pues es don de Dios”. Ese “no de vosotros”, además de ser en sí mismo una fórmula paulina (cf. 2 Cor 3,5), traduce en la práctica el principio de Pablo: “Todo viene de él” (*ex ou ta panta*: Rom 11,36; 1 Cor 8,6), que en 2 Cor 5,18 se aplica a la reconciliación:

Todo viene de Dios (*ta panta ek tou Theou*), que nos reconcilió con él por medio de Cristo

Sin la determinación *ta panta* (“todo”), Pablo aplica la preposición *ex* a distintos aspectos de la obra salvífica:

Por él (*ex autou*) vosotros sois en Cristo Jesús, el cual ha sido para vosotros, de parte de Dios (*apo Theou*, sabiduría, así como justicia y santificación y redención (1 Cor 1,30).

Cada cual tiene de Dios (*ek Theou*) su carisma: uno de un modo, otro de otro (1 Cor 7,7).

Nuestra capacidad viene de Dios (*ek Theou*: 2 Cor 3,5, citado; cf. 2,17).

No teniendo una justicia mía (*emên*), la de la ley (*ek nomou*), sino la que viene por la fe (*dia pisteôs*) de Cristo, la justicia que viene de Dios (*ek Theou*) en base a la fe (*epi tê pistei*: Flp 3,9).

Observemos cómo el texto de Filipenses mantiene la idea de Dios como único origen (sólo *ek Theou!*), renunciando incluso a la fórmula *ek pisteôs* (“por la fe”), abundante en Gál y Rom, pero ausente de todas las demás cartas: usa, como Ef, el más frecuente *dia pisteôs* y, como quien busca un sinónimo, añade *epi tê pistei* (“en base a la fe”).

**79.** La *paulinidad* de Ef 2,9 queda confirmada por otras dos consideraciones: *ouk ex ergôn* como fórmula compacta y la correlación con *kaukhaomai* (“gloriarse”).

La fórmula *ouk ex ergôn* en estado puro, sin la determinación “de la ley”, se encuentra en dos textos de Rom, donde forma una frase elíptica, en todo semejante a Ef:

No habían nacido ni habían obrado nada bueno o malo, para que quedara en pie la decisión (*prothesis*) del Dios que elige (*kat' eklogên*), no por las obras (*ouk ex ergôn*), sino por aquel que llama (*kalountos*), se

<sup>13</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* § 283: “El camino de las obras”.

le dijo: “El mayor servirá al menor, tal como está escrito: Amé (*êgapesa*) a Jacob y odié a Esau”... y a Moisés le dice: “Tendré compasión (*eleêsô*) de quien tendré compasión y misericordia (*oiktirêsô*) de quien tendré misericordia” (Rom 9,11-13.15).

Así también en el momento actual ha quedado un resto según la elección de la gracia (*kat' eklogên kharitos*). Y si es por gracia, ya no es por las obras (*ouketi ex ergôn*), pues la gracia ya no sería gracia (11,5s).

Según ambas cartas, lo contrario de “por las obras” es que sea por la gracia de Dios, expresada como “amor” (Rom 9,13, como Ef 2,4), “misericordia” (Rom 9,15, como Ef 2,4) y “gracia” (Rom 11,5s, como Ef 2,5.8), así como por una elección previa, expresada en Rom 9,11 como *prothesis* y en Ef 2,10 con el verbo *proêtoimazô*. Además, Ef habla de “don” (2,8: *dôron*), de “obra acabada” (v. 10: *poiêma*) y de “creación” (*ibid.*: *ktisthentes*), mientras que Rom habla de “vocación” (9,10: *ek tou kalountos*) y de “elección” (9,11; 11,5: *kat'eklogên*). Dejemos para más adelante (*infra* § 107) el resto del v. 10. En cuanto a *dôron* (“don”), podemos observar que en Ef (3,7; 4,7) no falta un derivado más “correcto” de la misma raíz (*dôrea*, pues *dôron* es el don ofrecido en sacrificio) y que ese derivado tiene en Rom un sentido que le hace figurar aquí como digno contexto:

Mucho más la gracia (*kharis*) de Dios y el don (*dôrea*) de la gracia abundó para con los muchos... Los que recibieron la abundancia de la gracia (*kharitos*) y del don (*dôreas*) de la justicia reinarán en la vida por medio del uno solo, Jesucristo (Rom 5,15.17; cf. v. 16: *dôrêma*).

Pero es más importante el hecho de que, también en los textos de Rom, lo contrario de “no por las obras” es lo que hace Dios, porque así lo ha decidido<sup>14</sup>. Es decir que, en Rom como en Ef, *ouk ex ergôn*, pasando por *ouk ex ymôn* (“no de vosotros”), significa *ek Theou* (“por obra de Dios”).

### *Para que nadie se gloríe*

80. “Para que nadie se gloríe”, al final de Ef 2,9, nos trae fácilmente a la memoria cuatro textos de Pablo: dos de Rom, por causa de lo que precede (el tema de “las obras”), y dos de 1 Cor por la misma prohibición de gloriarse<sup>15</sup>. Éstos son los textos:

<sup>14</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* § 283.

<sup>15</sup> En Sánchez Bosch, *Gloriarse*, tratamos todos estos textos, con algún matiz propio para los textos de Rom (cf. pp. 137-153 para Rom 3,27; pp. 162-183 para Rom 4,2; pp. 124-133 para 1 Cor 1,28s; pp. 255-257 para 1 Cor 4,7).

¿Dónde está, pues, la “gloria” (*kaukhêsis*)? Ha sido excluida. ¿Por qué ley? ¿Por la de las obras (*tôn ergôn*)? No, sino por la ley de la fe (*dia nomou pisteôs*). Porque pensamos que el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la ley (Rom 3,27).

Si Abrahán hubiera sido justificado por las obras (*ex ergôn*), tendría “gloria”, pero no ante Dios (Rom 4,2).

Dios escogió lo innoble y lo despreciable del mundo, lo que no era, para desvirtuar a lo que era. De modo que nada humano (*sarx*) se gloríe (*kaukhêsêtai*) en su presencia (1 Cor 1,28s).

¿Qué tienes que no hayas recibido? Y, si lo has recibido, ¿por qué te glorías (*kaukhasai*) como si no lo hubieras recibido? (1 Cor 4,7).

Especialmente los dos textos de 1 Cor nos ayudan a releer Ef 2,9 en la línea de lo observado hasta ahora:

- Si es “don de Dios” (Ef 2,8), no podemos gloriarnos de él como si no lo hubiéramos recibido (1 Cor 4,7).
- Las obras, en la medida que provienen *de nosotros* (Ef 2,8: *ex ymôn*), quedan de la parte de lo humano (la *sarx*, según 1 Cor 1,29) y por tanto Dios las excluye, como ha “confundido a los sabios y... lo poderoso” de este mundo (v. 27) y “lo que era” (v. 28), para que “ninguna carne se gloríe ante Dios” (v. 29) y sólo lo que viene de él (*ex autou*: v. 30, citado) tenga validez.
- Por otro lado, según Rom 3,27, la “ley de la fe”, al decir que Dios no tiene en cuenta sus obras (3,28: *khôris ergôn*) en orden a la justificación, excluye el sentido de superioridad que lleva al desprecio (cf. Rom 11,18).
- De modo parecido, Rom 4,2 deja claro que por el camino de las obras (*ex ergôn*) no hay posibilidad de agradar a Dios y, por tanto, de gloriarse “como quien no ha recibido”, que es el sentido que Efesios tiene a la vista<sup>16</sup>.

### *La iniciativa divina*

81. Que la humanidad pecadora es llamada a un estado de gracia por iniciativa divina es expresado especialmente por los textos siguientes:

<sup>16</sup> En nuestra opinión (cf. Sánchez Bosch, *Gloriarse* 162-183), Pablo reconoce que Abrahán pudo tener “motivos de gloria”, como quien ha recibido, pero excluye que eso pueda ocurrir “por el camino de las obras” (*ex ergôn*).

En él tenemos por medio de su sangre la redención, el perdón de los delitos, según la riqueza de su gracia (Ef 1,7); Dios, rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, estando muertos a causa de nuestros delitos, nos vivificó juntamente con Cristo: por gracia habéis sido salvados. Y con él nos resucitó y nos hizo sentar en los cielos en Cristo Jesús, a fin de mostrar en los siglos venideros la sobreabundante riqueza de su gracia, por su bondad para con nosotros en Cristo Jesús. Pues habéis sido salvados por la gracia mediante la fe, y esto no viene de vosotros, sino que es un don de Dios; tampoco viene de las obras, para que nadie se gloríe. En efecto, hechura suya somos: creados en Cristo Jesús, en orden a las buenas obras que de antemano dispuso Dios que practicaríamos (2,4-10).

Mas ahora, en Cristo Jesús, vosotros, los que en otro tiempo estabais lejos, habéis llegado a estar cerca por la sangre de Cristo. Porque él es nuestra paz: el que de los dos pueblos hizo uno, derribando el muro que los separaba, la enemistad, anulando en su carne la ley de los mandamientos con sus preceptos, para crear en sí mismo, de los dos, un solo hombre nuevo, haciendo la paz, y para reconciliar con Dios a los dos en un solo cuerpo por medio de la cruz, habiendo dado muerte en ella a la enemistad (vv. 13-16).

Despojaros, en cuanto a vuestra vida anterior, del hombre viejo que se corrompe siguiendo la seducción de las concupiscencias, renovar el espíritu de vuestra mente y revestiros del hombre nuevo, creado según Dios, en la justicia y santidad de la verdad (4,22-24).

Sed buenos entre vosotros, entrañables, perdonándoos mutuamente como os perdonó Dios en Cristo (4,32).

Las coincidencias con Col son notables:

- “La redención” (*apolytrôsin*: Ef 1,7, como Col 1,14).
- “El perdón de los delitos” (*afesin tôn paraptumatwn*: Ef 1,7; cf. Col 1,14: *tôn amartiôn*).
- “Os dio vida junto a él” (*synezôpoiêsen*: Ef 2,5, como Col 1,13).
- “Os resucitó” (*synêgeiren*: Ef 2,6, como Col 1,12).
- “Reconciliar” (*apokatallassein*: Ef 2,16, como Col 1,20. 22).
- “Despojaros... revestiros...” (*apothesthai...endysasthai...*: Ef 4,22-24; cf. Col 3,9s: *apekdysamenoi... endysamenoi*).
- “Os perdonó” (*ekharisato*: Ef 4,32, como Col 3,13; cf. 2,13).



Como elementos más propios de Ef, podemos citar:

- La “gracia” (*kharis*: Ef 1,6s; 2,5.7s), apenas desarrollada en Col (cf. Col 1,6).
- La nueva “creación” en Cristo Jesús (*ktizô*: Ef 2,10.15; 4,24), sólo rozada por Col 3,10.
- La “salvación” en tiempo pasado (*este sesôsmenoi*: Ef 2,5.8; cf. *sôtêria*: 1,13; *sôtêr*: 5,23; *sôtêrion*: 5,17).
- Que eso ocurrió “a fin de mostrar... la riqueza...” (*ina endeixêtai... to ploutos...*: Ef 2,7).
- Algo que Dios “dispuso de antemano” (*proêtoimasen*: 2,8).

En §§ 78s ya hemos desarrollado qué significa y los paralelos paulinos con que cuenta “por gracia” en Ef 2,5.8 como sinónimo de “no viene de vosotros”, “don de Dios”, “no por las obras”.

#### *Por gracia*

82. Ef atribuye ese “haber sido salvados” a la *kharis* (“gracia”) de Dios, con un término frecuente en Ef (1,2.6s; 2,5.7; 3,2.7s; 4,7; 6,24).

Añadamos la especial relación que tiene en Pablo el tema de la gracia con el de la justificación<sup>17</sup> y cómo, en el fondo, la gracia es la causa de que la justificación sea “por la fe”:

Es por la fe (*ek pisteôs*) en orden a que sea por gracia (*kata kharin*: Rom 4,16).

Descendiendo al detalle gramatical y lingüístico, observamos que, en los textos más próximos a nuestro tema, la *kharis* se encuentra bajo las formas siguientes:

- Dativo con artículo o sin él: Ef 2,5.8, como en Rom 3,24; 11,6; 1 Cor 15,10.
- *Kata* con acusativo (“según”, “por”): Ef 1,7; 3,7, como en Rom 4,4.16; 11,5; 12,6; 1 Cor 3,10.
- Unida a la expresión *dôrea* (“don”): Ef 3,7; 4,7, como en Rom 5,15.17 (cf. 3,24: *dôrean tê autou khariti*).

<sup>17</sup> Véase la repetida aparición del término “gracia” junto a “justificación” en Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 163-174.

En Pablo no encontramos explícitamente la expresión: “riqueza (*ploutos*) de la gracia”, como en Ef 1,7; 2,7. Sin embargo, en Rom 5,17 tiene “abundancia (*perisseia*) de la gracia”. Por otro lado, en 2,4 tiene la “riqueza de su benignidad y de su perdón y de su longanimidad”, mientras que en 9,23 tiene la “riqueza de su gloria para con los vasos de su misericordia” (*eleous*), siempre con sinónimos de la gracia.

La frase “para alabanza (*eis epainon*) de la gloria de su gracia”, de Ef 1,6, queda reducida a “para alabanza de su gloria” en los vv. 12 y 14, con lo cual queda más próxima de Flp 1,11: “para gloria y alabanza de Dios” (*eis doxan kai epainon Theou*).

83. La idea de creación (Ef 2,10.15; 4,24)<sup>18</sup> enlaza con la idea paulina de una nueva creación (*kainê ktisis*: 2 Cor 5,17; Gál 6,15), pero, al utilizar tres veces el verbo en voz activa, concentra mucha más luz en el momento en que eso ocurre y en el hecho de que Dios es el único protagonista (en la Biblia “crear” es el verbo más exclusivamente divino).

Ef 2,10 añade la frase “somos su obra” para confirmar que esa creación es lo contrario de una salvación “por las obras”: lo dice con un sustantivo (*poiêma*) que, en todo el Nuevo Testamento, sólo ha servido para expresar la obra de la creación como “poema”, obra perfecta que da a conocer a su Autor:

Desde la creación del mundo, su realidad invisible es descubierta por la consideración de sus obras (*poiêmasin*: Rom 1,20).

Tanto la creación como la resurrección son vistas como grandes obras del poder de Dios (según Rom 4,17). Y tanto Rom como Éf están dominados por la idea del poder de Dios, aplicado especialmente al paso del pecado a la gracia.

Juntando el “Evangelio de vuestra salvación” (*sôtêrias*: Ef 1,13) con “su poder (*dynamis*) para con vosotros los creyentes” (*pisteuontas*: v. 19; cf. 3 15), tendremos los términos del célebre texto de Rom 1,16: “El Evangelio, poder de Dios para salvación de todo aquel que cree”.

En Ef, 1,19; 3,7 el tema de la *dynamis* (“poder”) de Dios va unido a *energeia* (“acción eficaz”); en 3,16, al Espíritu Santo, y en el v. 20, al verbo *energein* (“actuar eficazmente”). Las mismas combinaciones encontramos en varios textos de Pablo:

<sup>18</sup> La misma idea define la vida nueva del cristiano (cf. *infra* § 95).

Para que abundéis en la esperanza y en el poder (*dynamei*) del Espíritu Santo (Rom 15,13; cf. 1 Tes 1,5).

No me atreveré a hablar de algo que no haya obrado (*kateirgasato*) Cristo por medio de mí, de cara a la obediencia de los gentiles: con palabra y obra (*ergô*), con el poder (*dynamei*) de señales y prodigios, con el poder (*dynamei*) del Espíritu (v. 18s).

Nuestra palabra y nuestro kerigma no fueron con persuasión de sabiduría, sino con demostración de Espíritu y de poder (*dynameôs*), para que vuestra fe (*pistis*) no se funde en la sabiduría de los hombres, sino en el poder (*dynamis*) de Dios (1 Cor 2,4s).

Por la acción eficaz (*kata tèn energeian*, como Ef 1,19; 3,7; cf. 4,16) con que puede (*dynasthai*) someterse todas las cosas (Flp 3,21).

Recibisteis la Palabra... no como palabra de hombres, sino como lo que es verdaderamente, Palabra de Dios, que actúa eficazmente (*energeitai*) en vosotros los creyentes (*pisteuousin*: 1 Tes 2,13).

Tenemos, pues, cinco textos de Pablo (Rom 1,16; 15,19; 1 Cor 2,4s; 1 Tes 1,5; 2,13) en los que el poder de Dios va unido a la predicación del Evangelio: es, creemos, el poder que acompaña al predicador (evidenciado por los milagros: cf. Rom 15,19; 2 Cor 12,12), que luego se traspasa a los creyentes, para hacerles creer y para transformarlos<sup>19</sup>.

De ahí que en tres de esos textos (Rom 1,16; 1 Cor 2,5; 1 Tes 2,13) ese poder se ejerza ya directamente con los creyentes. En principio, pues, el tema se refiere a la iniciación cristiana, pero se extiende también a otros momentos: aquellos en los que no se nombra la fe (Rom 15,13; Flp 3,21), pero también aquellos en los que el poder de Dios se apoya en la fe del hombre; así, en Rom 1,16 y en 1 Tes 2,13 usa el participio presente en vez del aoristo.

No es de extrañar que Ef, mucho menos dado a los contornos definidos, siga el mismo camino: escribiendo *pisteuontas*, en presente, en 1,19, por más que en 1,13 ha escrito *pisteusantes*, en aoristo, referido al momento de la iniciación cristiana.

### *Salvación en tiempo pasado*

84. Otra característica del tema en Ef es que habla de salvación en tiempo pasado (*este sesôsmenoi*: Ef 2,5.8). El verbo nos orienta hacia la

<sup>19</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 361s: “Un ministerio carismático”.

iniciación cristiana (como *dikaioô* en Rom 5,1.9; 8,30; 1 Cor 6,11). Sólo que, en vez del verbo *dikaioô* (“justificar”), usa el verbo *sôzô* (“salvar”).

Ello no es debido, ciertamente, a que Ef desconozca, como *realidad*, la salvación futura (*infra* § 134), que Pablo designa repetidamente con aquel verbo (cf. Rom 5,9s; 9,27; 11,14.26; 1 Cor 3,15; 5,5; 9,22; 10,33; 1 Tes 2,16). Ef habla ciertamente, como veremos *infra* § 134, de la salvación futura: sólo que en el uso del verbo *sôzô* “desliza” el sentido hacia la salvación presente.

Pero ni siquiera se puede decir que Pablo sea del todo extraño a ese deslizamiento. En Rom 8,24 habla de la salvación en pretérito:

Por la esperanza hemos sido salvados (*esôthêmen*).

En otros lugares habla de ella en presente:

La Palabra de la cruz... para los que se salvan (*sôzomenois*), que somos nosotros, es Poder (*dynamis*; cf. *supra*) de Dios (1 Cor 1,18).

Os doy a conocer el Evangelio que os anuncié... por el cual (*di ou*) os salváis (*sôzesthe*: 1 Cor 15,1s).

Somos buen olor de Cristo para Dios, tanto para los que se salvan (*sôzomenois*) como para los que se condenan (2 Cor 2,15; cf. 6,2: “ahora es el día de la salvación”: *sôtêrias*).

En realidad, Ef, usando un perfecto perifrástico (*este sesôsmenoi*, “estáis salvados”), se coloca entre el aoristo de Rom 8,24 y el presente de los últimos textos de 1 y 2 Cor. Y quizás más cerca de estos últimos, pues supone que la salvación es un “efecto que perdura”. Observemos, por otra parte, los textos en los que Pablo une la fe a la salvación:

Para salvación (*sôtêrian*) de todo aquel que cree (Rom 1,16).

Si confiesas con la boca que Jesús es Señor y crees (*pisteusês*) con el corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, te salvarás (*sôzêsê*): pues con el corazón se cree (*pisteuetai*) en orden a la justicia (*dikaïosynên*) y con la boca se confiesa en orden a la salvación (*sôtêrian*): Rom 10,9s).

Dios decidió salvar (*sôsai*) a los creyentes (*pisteuontas*) por la necesidad del kerigma (1 Cor 1,21).

Todos estos textos hablan en principio de la salvación futura, pero también *pueden* ser interpretados del conjunto de efectos salvíficos que

siguen a la fe. Sobre todo, Rom 10,9s, pues: a) según el v. 9, el fruto de “creer con el corazón” es “salvarse”; según el v. 10, es la “justicia”: no habrá que separar demasiado un efecto del otro; b) si “confesar con la boca” está íntimamente unido a “creer con el corazón” (la doble prótasis en el v. 10), también es posible que “salvación” esté íntimamente unido a “justicia” (la doble apódosis); c) de los vv. 11-13 también se puede deducir que “todo el que crea en él” (v. 11a), “se salvará” (v. 13b), y que eso tiene algo que ver con la no diferencia entre judío y griego, porque “hay un mismo Señor de todos, rico con todos los que lo invocan” (v. 12).

Se puede decir, pues, que Ef ha evitado el término *dikaioô*, pero no que, en este punto, se haya apartado del pensamiento y del lenguaje paulino.

#### *Para demostración de su bondad*

85. También es propio de Ef respecto de Col decir que eso ocurrió “a fin de mostrar (*ina endeixêtai*) a los siglos venideros la superior riqueza de su gracia y su bondad” (*tês kharitos autou en khrêstotêti*: Ef 2,7).

La idea corresponde a una frase central en la proclamación paulina de la justificación:

Para demostración (*eis endeixin*) de su justicia (*tês dikaiosynês*), por el perdón (*dia tên paresin*) de los pecados pasados, gracias a la benignidad (*en tê anokhê*) de Dios (Rom 3,25s).

La coincidencia es verbal sólo en el primer inciso, pero conceptual en el resto (excepto las circunstancias temporales). Empezando por lo más claro, hoy día no parece que la *anokhê* de Rom sea la “tolerancia” (en sentido de una ira mal contenida que espera el momento propicio para descargar), sino que, como nos muestra Rom 2,4, es más bien la “benignidad” (*khrêstotês*, como Ef 2,7) o la “longanimidad” (*makrothymia*) de Dios.

También parece claro que *paresis* en Rom no es un “dejar impune”, sino que equivale a *afesis* (“perdón”). Con lo cual quedaría en las proximidades de *kharis* (“gracia”, el término de Ef 2,7). En ese contexto, y por razones que recorren toda la carta y una serie de precedentes vetero e intertestamentarios, *dikaiosynê* (“justicia”) también sería equivalente de “gracia”<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* § 11 sobre todos estos términos.

Una vez más, sin salirse de un lenguaje estrictamente paulino, Ef habría evitado aquellas expresiones que el gentil medio era incapaz de entender.

En Rom 3,26, a continuación del texto comentado, leemos:

Para demostración de su justicia en el tiempo presente, de modo que él sea justo y justificador (*dikaion kai dikaiounta*) del que parte de la fe (*ton ek pisteôs*) de Jesús.

A continuación de su equivalente en Ef, se encuentra nuestro texto:

Habéis sido salvados por la gracia por medio de la fe (Ef 2,8).

Se confirma, pues, que “salvados por su gracia” equivale a “justificados por la justicia salvadora de Dios”.

En cuanto a la sustitución de *ek pisteôs* (Rom) por *dia pisteôs* (Ef), podemos recordar que la fórmula con *ek* no puede considerarse como la única fórmula paulina, puesto que se encuentra sólo en Rom y Gál y, aun allí, acompañada abundantemente por la fórmula con *dia*. Por otro lado (valga lo que valga el argumento), en Rom 3,30 se dice:

Justifica la circuncisión a partir de la fe (*ek pisteôs*) y la incircuncisión por medio de la fe (*dia ths pisteôs*).

Si *ek* es para los circuncisos y *dia* para los incircuncisos, quedará claro que Ef, que habla decididamente a los incircuncisos (cf. 2,11s), usa la fórmula que le corresponde.

Bajo la idea de “para mostrar” los atributos favorables de Dios, encontramos todavía un paralelismo entre Rom 9,22s y elementos algo dispersos entre Ef 1,18 y 2,6-10. Leemos en Rom:

Para mostrar (*endeixasthai*, como Ef 2,7) la riqueza de su gloria (como Ef 1,18; cf. 2,7) sobre los vasos de misericordia, que preparó (*proetimasen*, como Ef 2,10) para gloria.

Lo interesante para nuestro caso es que en Rom 9,23 aparece la expresión “riqueza de la gloria”, que resulta parecida a nuestras cartas (encontramos *ploutos*, “riqueza”, en Ef 1,7.18; 2,7; 3,8.16; Col 1,27; 2,2; *plousios*, “rico”, en Ef 2,4; Col 3,16) y está presente en otros textos de Pablo (cf. *ploutos* en Rom 2,4; 10,12; 11,12.33; incluso, *to ploutos autou en doxê*, “su riqueza en gloria”, en Flp 4,9).

### Predestinación

86. Finalmente, resultaba propio de Ef respecto de Col la idea de algo que Dios dispuso de antemano (*proêtoimasen*: 2,10).

Acabamos de citar Rom 9,23, donde aparece el término *proetoimazô*, “pre-disponer”, que en todo el Nuevo Testamento sólo aparece en los dos textos citados. Ciertamente, “pre-dispuesto” es algo más que “previsto”: implica una mayor implicación de Dios en ello, por más que, paradójicamente, lo que Dios ha “pre-dispuesto” sean obras humanas.

Volviendo a Pablo, los textos en los que encontrábamos la frase “no por las obras” (Rom 9,11s y 11,5, citados *supra*, § 79) contienen otros tres términos sobre la previsión divina (*eklogê*, *prothesis* y *kaleô*) que no tienen correspondencia verbal en Ef 2,8-10 pero sí en otros fragmentos de Ef:

– A la *eklogê* (“elección”) de Rom 9,11; 11,5, corresponde *eklegomai* (“elegir”) en Ef 1,4:

Nos eligió en él antes de la creación del mundo.

Concreta el “momento”, cosa que Rom nunca hace explícitamente.

– La *prothesis* (“decisión”) de Rom (8,28 y) 9,11 se encuentra en dos textos de Ef:

Tuvimos parte (*eklêrôthêmen*; cf. *klêros* en Col 1,14) en él, al ser predestinados (*prooristhentes*) según la decisión (*prothesin*) de Aquel que en todo actúa según el designio de su voluntad (1,11).

Según la decisión (*prothesin*) secular, que hizo en Cristo Jesús, nuestro Señor (3,11).

Por causa de *proorizô*, “predestinar”, que también se encuentra en Rom 8,29s y 1 Cor 2,7, podemos añadir Ef 1,5:

Nos predestinó (*proorisas*) a la filiación (*yiiothesian*, como Rom 8,15.23; 9,4; Gál 4,5) por medio de Jesucristo para él, según la decisión (*eudokian*; cf. Col 1,19: *eudokêsen*) de su voluntad.

– *Proorizô*, por cierto, falta en los Setenta y, en cuanto al Nuevo Testamento, sólo podemos añadir Hch 4,28.

– *Yiiothesia*, por su parte, además de en los textos citados, no vuelve a encontrarse ni en el Nuevo Testamento, ni en los Setenta, ni en la literatura profana anterior a Pablo.

– *Kaleô* (“llamar”), por fin, igual que en Rom 8,30 y 9,11, se encuentra en dos textos de Ef:

Caminar de manera digna de la vocación a que habéis sido llamados (*eklêthête*: 4,1).

Tal como fuisteis llamados (*eklêthête*) a la única esperanza de vuestra vocación (v. 4).

Resumiendo y dejando aparte otras consideraciones, diríamos que si, según Rom (*supra*, § 79), la idea de “predestinación” es lo contrario de una “justicia por las obras”, Ef coincide en esa contrariedad.

Sin embargo, el mismo Ef 2,10 dice que hemos sido “creados en Cristo Jesús *en orden a las buenas obras*”, frase que, por lo menos a primera vista, no parece muy paulina... desde el punto de vista del “significante” (de los términos empleados). Porque, desde el punto del significado, veremos (*infra* § 107) cómo la frase refleja una visión de la vida del cristiano que Pablo no deja de recoger.

## 2. El papel de la fe

### a) *En Colosenses*

87. Que la liberación de aquel estado de pecado llega por caminos de fe es algo que también queda claro para Col.

Por supuesto que para aquella carta el momento del paso es el bautismo, que en 2,12 evoca con palabras de Rom 6,4, pero introduciendo la frase “por la fe del poder de Dios” (*dia tês pisteôs...*), que Rom no tenía en aquel texto, pero sí en 4,24: “Los que creen en el que resucitó a Jesús, el Señor, de entre los muertos”:

Habiendo sido sepultados con él (*syntafentes autô*) en el bautismo, en el cual fuisteis co-resucitados (*synêgerthête*) por la fe del poder de Dios, que le resucitó (*egeirantos*) de entre los muertos. Y a vosotros, que estabais muertos (*nekrous*) por los pecados..., os dio vida junto con él (*synezôpoiêsen syn autô*: 2,12s).

Sin dejar de ser un acto humano, la fe queda como instrumento en manos de Dios<sup>21</sup>. No se podía decir más claro que la fe es la palanca por

<sup>21</sup> Cf. M. Dübbbers, *Christologie und Existenz im Kolosserbrief*, Tübinga 2005, p. 177: “Im Vollzug der Verkündigung durch den Apostel handelt nämlich Gott selbst an den Menschen und ruft den... Glauben an Christus hervor”; cf. pp. 157-177: “Das Heilswort als Begründung der *ekklêsia*”).



la que se pasa de la muerte a la vida, lo que equivale a decir que Col ha unido dos temas (justificación y bautismo) que, por lo menos en Rom, quedaban simplemente yuxtapuestos.

Las demás menciones explícitas de la fe (1,4.23; 2,5.7) se sitúan en el curso de la vida cristiana más que en sus orígenes. Pero nos dejan claras dos cosas: a) que “fe” es una actitud (*fides subiectiva*) muy cargada de personalismo y b) que nos remite precisamente a nuestro nacimiento en Cristo.

Para lo primero, nos basta ver cómo esa fe tiene un objeto que es Cristo (1,4: *en Khristô Iêsou*; 2,5: *eis Khriston*) y cómo se pone en paralelismo con el amor (1,4), con la esperanza (1,23) y con un simple “en él” (2,7): “Arraigados y edificados en él y confirmados en la fe”.

En cuanto a lo segundo, este último texto, junto con 1,23 (citado), nos hacen ver cómo esa fe está en el origen de nuestra reconciliación:

– Por el sentido mismo de *tethemeliômenoi* (“fundamentados”: 1,23), *errizômenoi* y *epoikodomoumenoi* (“arraigados y sobre-edificados”: 2,7), de los que se deduce que la fe es raíz y fundamento de la salvación.

– *Ei ge epimeneite*, “si permanecéis”, en 1,23 nos evoca Rom 11,19s:

Me dirás: “Unas ramas fueron arrancadas para que yo fuera injertado”. Muy bien: por la infidelidad fueron arrancadas; tú, en cambio, por la fe te mantienes.

Ese “te mantienes” (*estêkas*) presupone: “fuiste injertado y te mantienes” y es concretado, en el v. 22, por *ean epimenês* (como en Col 1,23).

Por otro lado, *tethemeliômenoi*, “fundamentados”, de Col 1,23, nos evoca la casa “fundamentada (*tethemeliôto*) sobre la piedra” de Mt 7,25 par, así como un texto de Pablo:

No se puede poner otro fundamento (*themelion*) que el que ya está puesto, que es Jesucristo (1 Cor 3,11).

Ese “fundamento” es acompañado inmediatamente (v. 12) por *epoikodomein* (“sobre-edificar”), como Col 2,7 (citado), que directamente se refiere a Cristo e indirectamente a la fe.

Como decíamos, que la justificación sea *ek pisteôs*, “por la fe”, no se dice en todas las cartas de Pablo: sólo en Gál y Rom. Podemos añadir que en Col se dice de modo equivalente, a través de las imágenes del fundamento y la raíz.

b) *En Efesios*

88. Aunque no siempre de acuerdo con lo que el paulinismo esperaría de una carta auténtica, parece evidente que el papel de la fe en Efesios es verdaderamente relevante. Empezando por los términos, observamos que Ef 1,13.19 usa el verbo *pisteuô* (“creer”), que faltaba en Col; el sustantivo derivado *pistis* (“fe”) aparece en Ef siete veces (en Col, cinco) y en tres de ellas (Ef 2,8; 3,12.17; cf. Col 2,12) la fórmula *dia (tês) pisteôs* (“por la fe”).

Que la liberación del estado de pecado le llega al hombre por caminos de fe es algo explícito en Ef 2,8:

Habéis sido salvados por la gracia mediante la fe.

En otros dos textos, la fe se coloca en el inicio de la vida cristiana:

Tras haber oído la Palabra de la verdad, el Evangelio de vuestra salvación, al creer (*pisteusantes*), fuisteis señalados (*esfragisthête*) con el Espíritu Santo prometido (*tês epaggelias*), que constituye las arras (*arrabôn*) de vuestra herencia (*klêronomias*) y para la adquisición de la redención (*apolytrôsin*), para alabanza de su gloria (1,13s).

Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo (4,5).

Igual que en Col 2,12, aparece que el momento del paso es el bautismo, al que se nombra, junto a la fe, en 4,5. En 1,13s aparece un “sello” (algo que nos ayuda a pasar cierta frontera) y unas “arras” (algo que garantiza el cobro de una deuda). Literalmente, son el Espíritu Santo, pero es posible que impliquen algo visible, como sugiere 1 Cor 6,11, texto citado sobre la justificación:

Fuisteis lavados, fuisteis santificados fuisteis justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios.

Las ideas de “ser sellado” y de “arras” aparecen, en relación con el Espíritu, en 2 Cor:

Quien nos da fuerza junto a vosotros para con Cristo y quien nos ungió es Dios, el cual nos selló (*sfragizô*, como Ef) y nos dio las arras (*arrabôn*, como Ef) del Espíritu en nuestros corazones (2 Cor 1,21s).

Quien nos prepara para todo eso es Dios, que nos da las arras (*arrabôn*) del Espíritu (5,5).

Con un término análogo, *aparkhê* (“primicias”), la perspectiva de la “redención” (*apolytrôsis*) en sentido futuro, en la línea de Ef 1,13, aparece en otro texto de Rom:

También nosotros, que tenemos las primicias (*aparkhên*) del Espíritu, también nosotros suspiramos anhelando la filiación, la redención (*apolytrôsis*, como Ef) de nuestro cuerpo (Rom 8,23).

### *Fe y vida cristiana*

89. Los demás textos de Ef sobre la fe (como Col 1,4.23; 2,5.7, citados en § 87) se sitúan primariamente en el curso de la vida cristiana más que en sus orígenes. Pero ello no quiere decir que no incluyan dichos orígenes ni que con ello nos hayamos alejado de Pablo. Recogemos aquellos en los que la “fe” es una actitud personal (*fides subiectiva*):

[Que conozcáis cuál es] la soberana grandeza de su poder (*dynameôs*) para con nosotros, los creyentes, conforme a la eficacia de su fuerza (*tên energeian tou kratous tês isxuos autou*: Ef 1,19).

Conforme al previo designio eterno que realizó en Cristo Jesús, Señor nuestro, quien, mediante la fe en él, nos da valor (*parrêsian*) y confianza para acercarnos (*prosaagôgên*) a Dios (3,11s).

Que Cristo habite, por medio de la fe, en vuestros corazones y que estéis arraigados y cimentados en el amor (v. 17).

Abrazad siempre el escudo de la fe, para que podáis apagar con él todos los dardos encendidos del Maligno. Tomad, también, el yelmo de la salvación y la espada del Espíritu, que es la Palabra de Dios (6,16s).

Paz a los hermanos, y caridad con fe de parte de Dios Padre y del Señor Jesucristo (v. 23).

En 1,19 tenemos el recuerdo de un tema fundamental en la teología de Pablo: “El Evangelio, fuerza (*dynamis* en ambos textos) de Dios para salvación de todo aquel que cree” (Rom 1,16)<sup>22</sup>. Falta el término “salvación”, que encontramos en Ef 6,16, donde la fe es el escudo que nos hace capaces (*dynêsthe*) de apagar las flechas del enemigo y nos dispone a recibir (*dexasthe*) el “casco de la salvación y la espada del Espíritu, que es la Palabra de Dios” (v. 17). El texto, por otro lado, tiene una gran proximidad con 1 Tes 5,8, donde la coraza de la fe ocupa el primer lugar.

<sup>22</sup> Esa vinculación del poder de Dios a la fe (ambos textos) marca la diferencia respecto de cualquier interpretación mágica del poder de Dios. Cf. Arnold, *Power and Magic* 169s: “One did not really need faith to practice magic; results were guaranteed through carefully following a prescribed formula. Faith is an essential and foundational component, however, of the Christian life”.

Por su parte, Ef 3,11 atribuye a la fe nuestro “acceso” (*prosaḡôgê*) a Dios. Con el mismo término (exclusivo de Ef y de Rom), Rom 5,2 atribuye ese “acceso” a la fe (según importantes manuscritos) o a los justificados por la fe (según v. 1).

En Ef 3,17 tenemos un texto extraordinariamente original en cuanto a la formulación, por cuanto que parece intercambiar el papel respectivo de la fe y el amor: su paralelo más próximo es Col 2,7, donde también se menciona la fe. Otros aspectos deberán ser considerados cuando hablemos de la vida cristiana (cf. *infra* § 113).

Finalmente, en Ef 6,23, como hemos visto, la carta se despide aludiendo a la fe. Encontramos paralelos al texto en varias frases de despedida de Pablo. En dos de ellas aparece la fe:

El Dios de la esperanza os llene de toda alegría y paz (*eirênê*, como Ef) en el creer (*pisteuein*), para que abundéis en la esperanza con el poder del Espíritu Santo (Rom 15,13).

Vigilad, manteneos en la fe (*pistei*), sed hombres, sed fuertes. Todas vuestras cosas se realicen con amor (1 Cor 16,13).

En todos esos textos la fe tiene el sentido de una actitud que arrastra toda la persona: por eso se la incluye en una lucha a vida o muerte (6,16) y se la presenta junto a la paz y el amor que viene de parte de Dios (v. 23).

### *Fe como “doctrina”*

90. En Ef 4,5.13, en cambio, hay una variación en cuanto al mismo sentido del término *pistis* (“fe”):

Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo (v. 5).

Hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento (*epignôseôs*) del Hijo de Dios (v. 13).

En ambos casos, parece, se pretende la unidad en los *contenidos* de la fe; más aún: “fe” ya no significa un acto del hombre (sentido subjetivo), sino un conjunto de “verdades creídas” (sentido objetivo)<sup>23</sup>.

La cuestión resulta importante, dado que a ningún texto de Pablo se puede atribuir *con certeza* ese sentido objetivo del término *pistis*. El deslizamiento semántico parece innegable, pero creo que se puede

<sup>23</sup> “Der gemeinsame Glaube spricht sich im Taufbekenntnis aus” (Schnackenburg 1982 *in v.* 5).

considerar un deslizamiento comprensible dentro de una evolución coherente del lenguaje paulino.

En primer lugar, porque para Pablo los contenidos de la fe tienen un peso decisivo, pues insertan en nosotros el *extra nos* de la salvación. Observemos el *oti* (“que”) de contenido en los textos siguientes:

Si hemos muerto con Cristo, creemos que (*pisteuomen oti*) también viviremos con él (Rom 6,8).

Si confiesas con la boca que Jesús es Señor y crees (*pistueis*) con el corazón que (*oti*) Dios lo resucitó de entre los muertos, te salvarás (Rom 10,9).

Si creemos que (*pisteuomen oti*) Jesús murió y resucitó, también Dios, a los que murieron por Jesús, los llevará junto a él (1 Tes 4,14).

El kerigma, contenido fundamental del “Evangelio” y de la “tradicción”, también lo es de la fe:

Os doy a conocer (*gnôrizô*), hermanos, el Evangelio que os anuncié, que recibisteis como tradición (*parelabete*), en el cual os mantenéis, por el cual os salváis... a menos que creyeráis en vano (1 Cor 11,2).

Si “Evangelio” y “tradicción” pasaron del sentido subjetivo (el “anuncio”, la “transmisión”) al objetivo (los contenidos transmitidos)<sup>24</sup>, es lógico que la “fe”, que versa sobre los mismos contenidos, tenga una evolución semántica parecida.

Por otra parte, la denotación objetiva de un término no significa negación ni olvido de otros aspectos de la misma realidad. Así, en nuestros textos de Ef (4,5.13) no deja de aparecer toda la riqueza de la teología de la fe según Pablo.

En los dos primeros términos de 4,5 (“un solo Señor, una sola fe”) podemos ver un reflejo de Rom 10,9 (citado), mientras que el binomio fe-bautismo, no explícito en Pablo, pertenece claramente a una tradición anterior (Hch 8,12s; 18,8; cf. Mc 16,16).

Además, el contexto de Ef 4,5 insiste en las actitudes propias de la fe como acto del hombre:

Sufriéndoos unos a otros con amor (*agapê*), preocupándoos de guardar la unidad (*enotês*, como v. 13) del Espíritu con el vínculo de la paz (vv. 2s).

Como fuisteis llamados con la misma esperanza de vuestra vocación (v. 4).

<sup>24</sup> Véase Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 345s.

Es decir que esa fe sigue unida a la esperanza y la caridad, “las cosas que quedan” (1 Cor 13,13; cf. 1 Tes 1,3 y Ef 1,15; 6,23), y colocada en el área del Espíritu:

Teniendo el mismo espíritu de la fe... también nosotros creemos, y por eso hablamos (2 Cor 4,13; cf. 1 Cor 12,3).

En Ef 4,13 la fe es puesta en paralelismo con la *epignôsis*, “conocimiento” carismático, pues corresponde a un don de “sabiduría y revelación” (1,17) que Pablo bien conoce:

A uno, por medio del Espíritu, se le da palabra de sabiduría (*sofia*, como Ef 1,17); a otro, palabra de conocimiento (*gnôsis*; cf. Ef 4,13: *epignôsis*) por el mismo Espíritu (1 Cor 12,8; cf. 2,6-16).

Según Ef 4,13, esa fe y ese conocimiento conducen al hombre perfecto, a la medida de la estatura de la plenitud de Cristo; es decir, no son meras “formulaciones”, sino contenidos de una fe viva, en el contexto de una transformación total del hombre en Cristo.



## Capítulo 4

# La vida cristiana

91. Al estudiar las grandes cartas, aunque los dos capítulos quedaban relacionados entre sí, entendimos que el texto de Pablo permitía una clara distinción entre los inicios de la vida cristiana y esa misma vida en su desarrollo posterior<sup>1</sup>. En los inicios, la fe era el factor decisivo (así ocurría en Rom 1-4 y 9-11); en la continuación, la fe se seguía presuponiendo, pero cedía el protagonismo a los frutos que el hombre justificado obtenía en su nuevo estado de gracia (como ocurre en Rom 5-8 y 12-15).

Efesios y Colosenses desdibujan algo la distinción entre ambos niveles, pero no dejan de reflejar tanto lo que Pablo dice sobre los inicios de la vida cristiana como lo que dice sobre su desarrollo posterior. Aquí recogemos ese segundo aspecto, siguiendo el esquema de la teología de Pablo y no olvidando la confrontación entre Ef y Col.

Aunque no todos los apartados se rellenarán con la misma intensidad, habrá algo que aportar sobre cada una de las partes en que dividíamos el capítulo correspondiente en Pablo:

1. Una definición general de la situación del cristiano como “vida nueva en Cristo”.
2. La “ética” cristiana como conjunto de deberes especialmente para con el prójimo.
3. Una nueva relación con Dios marcada por una vivencia carismática y, en cierto sentido, mística.

<sup>1</sup> En Sánchez Bosch, *Maestro*, corresponde a los cc. 9 y 10; respectivamente, §§ 154-178 y 179-251.



4. La esperanza como actitud fundamental y la gloria que viene de Dios como algo que se espera y, de algún modo, se experimenta en el presente.

## 1. Una “vida nueva en Cristo”

a) *El cristiano tiene vida*

*En Colosenses*

92. Que el cristiano tiene vida, que esa vida viene de Dios y se ha iniciado en este mundo es algo especialmente claro en nuestras cartas, que empezaron comparando la situación pecadora del hombre con un estado de muerte (cf. *supra*, respectivamente, §§ 70 y 76s):

Cuando estabais muertos en vuestros delitos y en la incircuncisión de vuestra carne, os dio vida juntamente con él [Cristo], habiéndonos perdonado todos los delitos (Col 2,13).

Pleonásmicamente dice que nos ha dado vida *junto con* Cristo (*synezōpoiēsēn ymas syn autō*): como que Cristo nos traspasaba la vida que él tenía de Dios<sup>2</sup>. También Pablo, a propósito de la fe de Abrahán, modelo de la fe del justificado, recuerda que fue fe en Dios, que “da vida (*zōpoiountos*) a los muertos y llama a las cosas que no son, como si fueran” (Rom 4,17). El mismo Pablo afirma que el fallo de la ley estaba en que no podía “vivificar” (*zōpoiēsai*: Gál 3,21)<sup>3</sup>: se supone que este fallo ha sido superado por Cristo, como afirma Colosenses.

En Col 2,20 y 3,7, el verbo *zēn* pasa apenas del sentido auxiliar, hablando de los que “viven en el mundo”. En cambio, en 3,3s el sentido no puede ser más intenso ni más elevado:

Habéis muerto, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Cuando Cristo, vuestra vida, sea manifestado, entonces vosotros también seréis manifestados con él en gloria.

<sup>2</sup> Col 2,13 y 3,10 entran de lleno en el lenguaje de la creación: “Der Verfasser des Kolosserbriefes versteht [also] das Heilshandeln durch Christus als einen schöpferischen Akt Gottes. Er schuf Leben, wo vorher nichts als Tod war (2,13). Dieser inhaltliche Bezug auf dem Schöpfungskontext wird durch die nachfolgende Schöpfungsterminologie, mit der der Verfasser den *neos anthropos* näher bestimmt, unterstrichen” (Dübbers, *Christologie* 296s; cf. pp. 178-305).

<sup>3</sup> Es verdad que Rom 4,17 habla de la resurrección futura, pero no se puede decir lo mismo de Gál 3,21 ni de Gál 2,20 y Flp 1,21, citados a continuación. Véase, en cuanto a las grandes cartas, Sánchez Bosch, *Maestro* § 182.

Aquí no se compara al pecado con la muerte, sino que se presupone más bien que hemos muerto con Cristo para vivir con él (como en Rom 6,3-8; 7,4). Y precisamente porque Cristo está en el cielo, Col concluye que vuestra vida está escondida *con* Cristo en Dios. Al mismo tiempo, tenemos una nueva vida, que *es* Cristo. En la línea de Gál 2,20 (“Ya no soy yo el que vive, sino que Cristo vive en mí”) y Flp 1,21:

Para mí, vivir es Cristo, y morir, una ganancia.

### *En Efesios*

93. El texto fundamental es Ef 2,5s:

Cuando estabais muertos en vuestros delitos, os dio vida juntamente con Cristo... y con él nos resucitó, y con él nos sentó en el cielo en Cristo Jesús.

Empieza calcando Col 2,13 (“muertos en vuestros delitos, os dio vida”). No repite la preposición con el primer verbo (*synezôopoiêsen... syn*), pero añade dos verbos compuestos con la misma preposición (*synêgeiren kai synekathisen*), con lo que no sólo nos hace resucitar con Cristo, sino sentarnos en el cielo junto a él. A nuestro modo de ver, Pablo había dicho sólo implícitamente que habíamos resucitado con Cristo (cf. Rom 6,4.11.13)<sup>4</sup>. Según vimos, Col 2,12; 3,1 lo afirma claramente, pero Ef 2,6 da un paso más al sentarnos con él en el cielo. La idea puede provenir del hecho de que, según Rom 6,3-5, hemos muerto y hemos sido sepultados con Cristo. Puesto que Cristo está en el cielo, Col 3,4 puede concluir que nuestra vida está allí escondida con él. Pero también es lógico concluir que está allí a la manera de Cristo: sentada con él. Eso dice el verbo, pero luego, en vez de la preposición *syn* (“con”), añade: “en Cristo Jesús”, es decir, que están en el cielo en la medida en que están “en Cristo Jesús”.

La vida vuelve a aparecer, en frase negativa, en Ef 4,18, a propósito de los gentiles:

Entenebrecidos en su entendimiento, excluidos (*apêllotriômenoi*) de la vida de Dios por causa de la ignorancia que hay en ellos, por la dureza de su corazón.

El texto presupone que los cristianos participan de la vida de Dios. Más aún, da a entender que los mismos gentiles habrían participado de ella (suponemos que en el paraíso) y habrían sido expulsados (*apêllo-*

<sup>4</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* § 182.

*triômenoi*, convertidos en *allogotrioi*, “extranjeros”) de ella. Por eso se habla de la vida de Dios y no de la de Cristo: con ello transparenta la idea de la redención como nueva creación.

b) Una vida “nueva”

En Colosenses

94. Pablo habla del “hombre viejo” (Rom 6,6), de la renovación de la mente (Rom 12,2: *anakainôsis*), de la del hombre exterior (2 Cor 4,6: *anakainoumai*) y también de la “nueva creación” (2 Cor 5,17; Gál 6,15: *kainê ktisis*), concebida como una especie de “nuevo universo”<sup>5</sup>. Todas esas ideas confluyen, no sin cierta originalidad, en Col 3,10:

Desechad al hombre viejo con sus hábitos, y revestíos del nuevo, el cual se renueva (*anakainoutai*) en el conocimiento, a imagen de aquel que lo creó.

En realidad, también para Pablo, la “nueva creación” se concreta en realidades cotidianas: las relaciones humanas (cf. 2 Cor 5,16), el problema de circuncisión o incircuncisión (Gál 6,15). El tema de la “mente” (por decirlo en términos de Rom 12,2) tendrá reflejos más que abundantes en nuestras cartas.

A propósito del matrimonio, Pablo había hablado del hombre imagen de Dios (1 Cor 11,7), de Cristo imagen de Dios (2 Cor 4,4) y de una transformación de los cristianos a imagen del Hijo (Rom 8,29). Colosenses, más que de una nueva creación, habla de una recuperación de la imagen que Dios había impreso en el hombre al crearlo, imagen que el hombre viejo había desfigurado.

En Efesios

95. Ef 4,23s nos presenta un texto paralelo a Col 3,10:

Que seáis renovados (*ananeousthai*) en el espíritu de vuestra mente y os vistáis del hombre nuevo (*kainon*), el cual ha sido creado según Dios en la justicia y la santidad de la verdad.

Nos parece secundario que Col utilice la raíz *kaino-* para “renovarse” y *neo-* para “nuevo”, mientras que Ef hace lo contrario. Más importante es que Ef hable de “espíritu” (término infrecuente en Col) y de “mente” (*nous*, término más próximo a Rom 12,2). También es impor-

<sup>5</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 183-185.

tante que Col implique sólo una recuperación de la imagen de Dios, mientras que Ef habla directamente de una nueva creación (*ktisthenta*) y luego concreta la imagen de Dios en términos de ética bíblica: “la justicia y la santidad de la verdad”.

Ef 2,10 había anunciado la idea de creación:

Somos su obra, creados en Cristo Jesús en orden a las buenas obras, que Dios había preparado de antemano para que anduviéramos en ellas.

Repite hasta la saciedad que todo es “obra”, mejor dicho, “creación”, de Dios<sup>6</sup>. En los vv. 14s va más allá en el atrevimiento y en la proximidad al pensamiento de Pablo:

[Cristo] hizo de ambos [judíos y gentiles] una sola cosa, derribando el muro de separación, aboliendo en su carne la enemistad... para crear en sí mismo de los dos un hombre nuevo.

Gál 3,28 había dicho que “todos vosotros sois *uno* en Cristo Jesús” utilizando el masculino *eis* (“una sola persona”), pero luego deriva al masculino: “un solo hombre nuevo”. Esa fusión tiene categoría de creación (*ktisê*), pero, al mismo tiempo (a diferencia de Gál 3,28: “ya no hay judío ni gentil”), no destruye nada, excepto la enemistad. Lo importante, tomado de Gál, es que el “hombre nuevo” de Ef 4,23s y Col 3,10... es Cristo.

c) *La vida “en Cristo”*

*En Colosenses*

**96.** Las fórmulas “en Cristo” y “en el Señor” son características de Pablo. Nuestras cartas las incorporan, aunque en proporción diversa. En cuanto a la fórmula empleada, Colosenses tiene:

- *En Khristô* (“en Cristo”), en Col 1,2.28, como en 1 Tes 4,16.
- *En Khristô Iêsou* (“en Cristo Jesús”), en Col 1,4, como en 1 Tes 2,14; 5,18.
- *En Kyriô* (“en el Señor”), en Col 3,18.20; 4,7.17, como en 1 Tes 3,8; 5,12.

<sup>6</sup> Dejamos para más adelante (*infra* § 107) el imperativo de las buenas obras, que el autor combina con afirmaciones tan contundentes de la iniciativa divina.

En cuanto al sentido<sup>7</sup>, daríamos una interpretación prevalentemente causal a un texto:

Decid a Arquipo: Cuida el ministerio que has recibido en (*de parte de*) el Señor, para que lo cumplas (Col 4,17; cf. 1 Cor 1,4).

En cinco textos, prevalecería el sentido modal:

A los santos y fieles hermanos en Cristo (= *cristianos*) que están en Colosas (Col 1,2; cf. 1 Cor 4,17a).

Enseñamos a todos los hombres con toda sabiduría, a fin de poder presentar a todo hombre perfecto en (*el seguimiento de*) Cristo (Col 1,28; cf. 1 Cor 4,17b).

Mujeres, estad sujetas a vuestros maridos, como conviene en el Señor (*en cristiano*: Col 3,18; cf. 1 Cor 7,39).

Hijos, sed obedientes a vuestros padres en todo, porque esto es agradable en el Señor (*en un cristiano*: Col 3,20; cf. 1 Cor 11,11).

Os informará Tíquico, el amado hermano, fiel ministro y consiervo en el Señor (Col 4,7; cf. 1 Cor 4,17a).

La preposición *en* es complemento de objeto del verbo “creer” en Col 1,4:

Al oír hablar de vuestra fe en Cristo Jesús y del amor que tenéis por todos los santos (Col 1,4; cf. Gál 3,26).

En ningún texto de Col se puede hablar de permanencia recíproca, pero sí de permanencia alternativa, en cuanto que Cristo está en nosotros:

Ya no hay griego y judío, circunciso e incircunciso, bárbaro, escita, esclavo o libre, sino que Cristo es todo, y en todos (Col 3,11; cf. Gál 2,20).

Con ello Colosenses tendría algún acceso al sentido local (o casi local) que no encontrábamos en otros textos.

### *En Efesios*

97. Incluso proporcionalmente, las fórmulas “en Cristo” y “en el Señor” abundan más en Efesios que en Colosenses (19 veces contra 7). En cuanto a la misma fórmula, tendríamos:

- *En tô Iêsou* (“en [el] Jesús”), en Ef 4,20, sin más paralelo que Ap 1,9.
- *En Khristô* (“en Cristo”), en Ef 1,3; 2,7; 4,32, como en Col 1,2.28.

<sup>7</sup> Seguimos las pautas de Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 187-191.

- *En tô Khristô* (“en [el] Cristo”), en Ef 1,10.12.20, como en 1 Cor 15,22; 2 Cor 2,14.
- *En Khristô Iêsou* (“en Cristo Jesús”), en Ef 1,1; 2,6s.10.13; 3,6.21, como en Col 1,4.
- *En Kyriô* (“en el Señor”), en Ef 4,17; 5,8; 6,1.10.21, como en Col 3,18.20; 4,7.17.
- *En tô Kyriô Iêsou* (“en [el] Señor Jesús”), en Ef 1,15, como (sin artículo) en Rom 14,14; Flp 2,19; 1 Tes 4,1.
- *En Khristô Iêsou tô Kyriô êmôn* (“en Cristo Jesús, nuestro Señor”), en Ef 3,11, como en Rom 6, 23; 8,39; 1 Cor 15,31.

Como en Col, bajo la preposición *en* aparecen siempre designaciones normales de Jesús, usadas también por Pablo. Con una excepción: Pablo emplea ciertamente el nombre “Jesús” como sintagma completo, pero no con la fórmula “en Jesús”, pues dicha fórmula se refiere más bien al Cristo post-pascual<sup>8</sup>. En el caso de Ef 4,20 subrayaría precisamente que las enseñanzas de Jesús a las que se refiere son probablemente las de Jesús en la tierra (cf. *supra* § 27).

#### 98. Encontramos un sentido causal en los siguientes textos:

Para poder mostrar en los siglos venideros la sobreabundante riqueza de su gracia por su bondad para con nosotros en (*por medio de*) Cristo Jesús (Ef 2,7; cf. 1 Cor 1,4).

Somos su obra, creados en (*por*) Cristo Jesús en orden a las buenas obras, que Dios había preparado de antemano para que anduviéramos en ellas (Ef 2,10; cf. Gál 2,17).

Todo el edificio, bien ajustado, crece para formar un templo santo en (*por obra de*) el Señor (Ef 2,21; cf. Rom 8,2).

Los gentiles son coherederos y miembros del mismo cuerpo, partícipes de la promesa en (*por obra de*) Cristo Jesús mediante el Evangelio (Ef 3,6; cf. Gál 3,14).

Conforme al propósito eterno que llevó a cabo en (*por obra de*) Cristo Jesús, nuestro Señor (Ef 3,11; cf. Rom 8,39).

Os exhorto yo, prisionero en (*por causa de*) el Señor, a que viváis de una manera digna de la vocación a la que habéis sido llamados (Ef 4,1; cf. 1 Cor 9,2).

Lo oísteis y habéis sido enseñados en (*por*) él, conforme a la verdad en (*que viene de*) Jesús (Ef 4,21; cf. 2 Cor 3,14).

<sup>8</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* § 186.

Sed... misericordiosos, perdonándoos unos a otros, así como también Dios os perdonó en (*por obra de*) Cristo (Ef 4,32; cf. 2 Cor 5,19).

Antes erais tinieblas, pero ahora sois luz en (*por obra de*) el Señor; andad como hijos de la luz (Ef 5,8; cf. Rom 6,11).

Por lo demás, fortaleceos en (*por obra de*) el Señor y en el poder de su fuerza (Ef 6,10; cf. 1 Cor 15,58).

99. En cuanto al sentido modal (la referencia al estilo de vida propio de un cristiano), Ef puede enlazar con Col (en tres de los cuatro textos), además de con Pablo:

A los santos que están en Éfeso, fieles en Cristo Jesús (= *cristianos*): Ef 1,1; cf. Col 1,2).

Esto digo, pues, y afirmo en (*según*) el Señor (Ef 4,17; cf. 2 Cor 12,19).

Hijos, obedeced a vuestros padres en el Señor (*como cristianos*), porque esto es justo (Ef 6,1; cf. Col 3,20).

Os informará Tíquico, el amado hermano y fiel ministro en el Señor (= *cristiano*): Ef 6,21; cf. Col 4,7).

100. El sentido casi local, como decíamos, no se encontraba en Col con la misma fórmula (“nosotros en Cristo”), sino con la fórmula alternativa (“Cristo en nosotros”). En Ef, en cambio, lo encontramos de forma especialmente expresiva en 1,10 y 2,15; de forma derivada, en 1,3 y 2,6.13:

Nos bendijo con toda bendición espiritual en el cielo en Cristo (Ef 1,3; cf. Rom 8,1).

Según el plan que corresponde a la plenitud de los tiempos, de recapitular (*anakefalaiôsasthai*) todas las cosas en Cristo (Ef 1,10; cf. Rom 12,5).

Nos dio vida juntamente con Cristo... y nos resucitó con él, y nos sentó con él en el cielo en Cristo Jesús (Ef 2,5s; cf. 2 Cor 5,17).

Ahora en Cristo Jesús, vosotros, que en otro tiempo estabais lejos, habéis sido acercados por la sangre de Cristo (Ef 2,13; cf. Rom 12,5).

[Cristo] hizo de ambos [judíos y gentiles] una sola cosa, derribando el muro de separación, aboliendo en su carne la enemistad... para crear en sí mismo de los dos un hombre nuevo (Ef 2,15; cf. Gál 3,28).

<sup>9</sup> Cf. M. G. Hernández Martín, “Vivir en Cristo” a la luz de la Epístola a los Efesios, Roma 1990, p. 141: “‘Vivir en Cristo’ quiere expresar la participación a este misterio salvífico. Es vivir dentro de ese mundo nuevo, creado por Dios en Cristo, cuya ley suprema es la gloria de Dios, la fe en Jesucristo y el ágape, todo envuelto en signos pobres, humildes, de sufrimiento y dolor salvíficos.”

Aquí como en Pablo, la idea de fondo es que incorporándonos a Cristo (estando *dentro de él*) participamos de su misma vida<sup>9</sup>. Rom 12,5 expresa eso diciendo que estamos en un mismo cuerpo; Ef 1,10, diciendo que nos unimos a una misma cabeza. Gál 2,28 añade que, al revestirnos de Cristo, formamos “una sola persona” (*eis*, en masculino); Ef 2,15 expresa la misma idea diciendo que hemos sido creados como “un solo hombre nuevo”. Antes de la creación del mundo, no existíamos siquiera, pero estábamos de algún modo *dentro de* Cristo y en él, según Ef 1,3, fuimos bendecidos. Luego nos unimos tan íntimamente a la muerte y la resurrección de Cristo que, como quien está *dentro de él*, estamos en la gloria (2,6): si antes estábamos lejos, ahora no podemos estar más cerca (según v. 13).

101. La preposición *en* tiene a Cristo como complemento de objeto como término de la fe (Ef 1,15) o de la esperanza (v. 12) de los cristianos o de la actuación de Dios en el mismo Cristo (por la asonancia *energeîn en*). Damos los textos según el orden de la carta:

A fin de que nosotros, que esperamos antes en Cristo, seamos para alabanza de su gloria (Ef 1,12; cf. 1 Cor 15,19).

Habiendo oído hablar de vuestra fe en el Señor Jesús y de vuestro amor por todos los santos (v. 15; Gál 3,26).

Según la energía (*energeian*) del poder de su fuerza, que actuó (*enêrgêsen*) en Cristo, resucitándolo de entre los muertos (v. 20; cf., con otros complementos, Rom 7,5; 1 Cor 1,12,6; 2 Cor 4,12; Gál 3,5).

A semejanza de Col 3,11, también Ef 3,17 (cf. Rom 8,10) nos permite hablar de permanencia alternativa, en cuanto que Cristo está en nosotros:

Que Cristo habite por la fe en vuestros corazones.

Respecto del sentido casi local, sea como permanencia en Cristo o de Cristo en nosotros, se hace más aguda la pregunta por la significación concreta, pues no es normal que una persona esté *dentro de* otra. Aquí como en las grandes cartas, el hecho de que podamos “sumergirnos en Cristo” por el bautismo o “comerlo” en la eucaristía hace que se busquen fórmulas de máxima compenetración y que dicha compenetración esté connotada incluso cuando el sentido prevalente es el causal o el modal: Cristo causa nuestra salvación y nos propone un nuevo estilo de vida, introduciéndonos *dentro de él*. Eso tiene consecuencias concretas en nuestra vida de cada día (aspecto ético) y en nuestra relación con Dios (aspecto místico).



## 2. La “ética” cristiana

### a) Libertad del pecado

#### En Colosenses

102. Según vimos (*supra* § 69), Colosenses era especialmente expresivo al hablar de la antigua situación pecadora del hombre y hablaba de ella por causa de su superación en Cristo. En esa superación se pueden destacar aspectos puntuales (del momento: como el perdón de los pecados), pero mucho más la introducción del redimido en un nuevo estilo de vida, destinado a durar.

El paso a un estado de gracia duradero es expresado de modos muy diversos en los textos con los que iniciábamos el capítulo anterior:

La verdad del Evangelio, presente entre vosotros, que está dando frutos y creciendo en todo el mundo, como entre vosotros, [desde el día en que escuchasteis y conocisteis la gracia de Dios en verdad] (Col 1,5s).

Dando gracias al Padre, que nos hizo capaces (*ikanôsen*) de entrar en la parte escogida de los santos en la luz; que nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó (*metestêsen*) al Reino del Hijo de su amor, en el cual tenemos la redención (*apolytrôsin*), [el perdón de los pecados] (1,12-14).

Vosotros, que entonces estabais apartados (*apêllotriômenous*) y erais enemigos por el pensamiento y por las obras malas, [ahora habéis sido reconciliados por el cuerpo de su carne por medio de la muerte], para presentaros santos e intachables e irreprochables ante él si continuáis fundados y firmes en la fe e incommovibles respecto de la esperanza [del Evangelio que escuchasteis, que se predica entre toda criatura bajo el cielo] (vv. 21-23).

En el cual [Cristo] fuisteis circuncidados con circuncisión no hecha por mano de hombre, despojándonos del cuerpo de la carne por la circuncisión de Cristo. [Fuimos sepultados con él en el bautismo], en el cual resucitasteis por la fe en el poder de Dios, que lo resucitó de entre los muertos. Y a vosotros, que estabais muertos por el pecado y por la incircuncisión de vuestra carne, os dio vida junto a (*synezôpoiêsen syn autô*) Cristo, [perdonándoos todos vuestros pecados] (2,11-13).

Despojaos del hombre viejo y de sus prácticas y revestíos del nuevo, que se renueva (*anakainoumenon*) en orden al conocimiento, a imagen de aquel que lo creó (3,9s).

Hemos colocado entre corchetes los aspectos que más se refieren a la iniciación cristiana, pero vemos cómo prevalecen las referencias a una realidad permanente. Destacamos:

- “Dando frutos y creciendo” (Col 1,6: *karpoforoumenon kai auxanomenon*), dos imágenes botánicas que, tanto en la tradición evangélica (cf. respectivamente, Mt 3,8.10; 7,16-20; 12,33; 13,8.23 y Mt 13,32; Mc 4,8; Lc 12,27) como en Pablo (cf., respectivamente, Rom 1,13; 6,21; 7,4; Gál 5,22 y 1 Cor 3,7; 2 Cor 9,10) tienen fuertes implicaciones éticas y no dejan de repetirse en la carta (Col 1,10; 2,19).
- “Nos hizo capaces” (Col 1,12: *ikanô santi*) El verbo *ikanoô*, a través de su paralelo único en el Nuevo Testamento (2 Cor 3,6), tiene claro sentido causativo: da al hombre habilidades de las que por sí mismo sería totalmente incapaz (cf. v. 5).
- “La parte escogida (*klêros*) de los santos” es el terreno más abonado para crecer y dar frutos, aunque hay que ir algo lejos para encontrar frases parecidas (cf. Hch 26,18).
- “La luz” (Col 1,12) tiene en su favor todos los paralelos evangélicos (cf. Mt 4,16; 5,14-16; 6,22s; Jn 1,4s.7-9; 3,19-21; 5,35; 8,12; 9,5; 12,35s.46) y paulinos (cf. Rom 2,19; 13,12; 2 Cor 4,6; 6,14; 1 Tes 5,5) para expresar la situación más positiva, más alejada del pecado.
- “El Reino” (Col 1,13) sintetiza todo el mensaje de los evangelios (cf. Mt 3,2; 4,17.23) que no deja de ser reflejado por Pablo (cf. Rom 14,17; 1 Cor 4,20), recordado una sola vez en el resto de la carta (Col 4,11).
- “La redención” (Col 1,14: *apolytrôsin*), leyendo Rom 3,24 a la luz de 8,23 y Lc 21,28, no es el pago puntual de un rescate, sino un estado de libertad paralelo a la tierra prometida (de donde se toma la imagen) o a la gloria del cielo (a la cual aplican el término los dos últimos textos citados).
- “Santos e intachables e irrepreensibles” (Col 1,22: *agious kai amômous kai anegklêtous*): tres calificativos de distinta presencia en la tradición paulina: “santo”, con multitud de paralelos en Pablo y en la misma carta, tiene en el campo ético una de sus significaciones preferentes (cf. especialmente Rom 6,19.22; 7,12; 12,1; 1 Cor 1,30; 3,17; 7,34 y Col 1,12; 3,12); “intachable” e “irrepreensible” tienen un solo precedente en Pablo (respectivamente, Flp 2,15 y 1 Cor 1,8;).
- “Fundados, firmes, inconvencibles” (Col 1,23: *tethemeliômenoi kai edraioi kai mê metakinoumenoi*) son también calificativos especialmente indicados para significar una situación estable, de distinta presencia en la tradición: la idea del fundamento tiene su

- base en los evangelios y en Pablo (cf. Mt 7,25 par; Lc 14,29; Rom 15,20; 1 Cor 3,10-12); el binomio “firmes e incommovibles” se encuentra en 1 Cor 15,58; sólo “firme”, en 1 Cor 7,37.
- “La circuncisión no hecha por mano de hombre” (Col 2,11), aparte de los precedentes veterotestamentarios (cf. Dt 10,16; Jr 4,4; 6,10; 9,25; Ez 44,7.9), se encuentra también en Pablo (cf. Rom 2,29; Flp 3,3). Mira al acto del bautismo (cf. Col 2,12), pero con especial interés por la situación consiguiente.
  - “Despojándonos del cuerpo de la carne” (Col 2,11: *tê apekdyssei tou sômatos tês sarkos*) tiene precedentes no exactos en Rom 7,24 (“¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?”) y 13,12.14: “Despojémonos de las obras de las tinieblas... vestíos del Señor Jesucristo y no tengáis en cuenta la carne para cumplir sus deseos”. Se puede añadir 6,6 (“que sea anulado el cuerpo de pecado”, *katargêthê to sôma tês amartias*) y 8,13 (“si por el Espíritu hacéis morir las obras del cuerpo”, *ei de pneumati tas praxeis tou sômatos thanatoute*). Viene a decir que hemos recibido un nuevo “cuerpo”, una nueva capacidad de actuar, pero con plena conciencia de que Pablo y nuestra carta tienen muchas más cosas que decir sobre el cuerpo.
  - “Resucitasteis por la fe en el poder de Dios” (Col 2,12) y “os dio vida junto a Cristo” (v. 13: *synezôpoiêsen syn autô*) vuelven al tema de la vida con el que iniciábamos el capítulo. Igual que las imágenes anteriores, subraya que *por obra de Dios* hemos salido de una situación de pecado para entrar en otra opuesta a él. Se trata, en lenguaje exegético, de un indicativo que nos hace prever un imperativo, ya que el pecado también implicaba actuaciones libres del hombre.
  - “Despojaos del hombre viejo... y revestíos del nuevo” (3,9s) vuelve a temas conocidos en los que el indicativo está claro (¡el hombre no se renueva por sus propias fuerzas a imagen de aquel que lo creó!), pero el imperativo también: véase el v. 8 bajo la idea de “despojarse” y el v. 10 bajo la de “revestirse”<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> “The new man seems to indicate an individual’s innermost being, which is modelled on Christ, rather than directly indicating Christ himself. The parallelism between Col 3.8-11 and 2.11-12, in particular, implies that the essence of baptismal transformation from the old nature to the new lies in one’s identification with Christ’s death-and-resurrection” (Kim, *The Significance* 191).

*En Efesios*

103. En la afirmación de un indicativo cristiano como superación del pecado anterior, Ef continúa en buena parte el lenguaje de Col:

Empieza en Ef 1,4 haciendo uso del binomio “santos e intachables” (*agious kai amômous*, como en Col 1,22) objeto de la primera bendición de Dios y luego de una especial purificación por obra de Cristo:

Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, habiéndola purificado lavándola con agua y con la Palabra, a fin de presentársela a sí mismo como Iglesia gloriosa, sin mancha ni arruga ni cosa semejante, sino santa e intachable (*agia kai amumos*: Ef 5,25-27).

Aparte de la designación de los cristianos como “los santos”, vemos cómo la “maduración (*katartismôn*) de los santos” vuelve a aparecer como don especial de Cristo (4,11s) y la conducta adecuada como la que “corresponde a los santos” (5,3). Con ello tendríamos tres acentos para el indicativo y uno para el imperativo<sup>11</sup>.

El tema de la “redención” (*apolytrôsis*) empieza en el mismo prólogo de la carta (Ef 1,7) en total paralelismo con Col 1,14, pero continúa en Ef 1,14 con una clara alusión al estado de libertad propio de la tierra prometida (de donde se tomó la imagen): la “redención de la adquisición” (*apolytrôsis tês peripoîseôs*), aquella “adquisición” por parte de Dios que daba a Israel la máxima dignidad, como se recuerda en 1 Tes 5,9; 2 Tes 2,14; 1 Pe 2,9. Aún en Ef 4,30, el “día de la redención” (*êmera apolytrôseôs*) apunta a la gloria del cielo a la luz de Rom 8,23 y Lc 21,28. Es decir, una vez más, el modelo de Ef no es sólo Col, sino Pablo y el resto del Nuevo Testamento.

El tema de la luz, que encontrábamos en Col 1,12, empieza en Ef 1,18 en forma pasiva (“iluminados los ojos de vuestro corazón”: *pefôtismenous tous ofthalmous tês kardias ymôn*) y sigue a lo largo de toda la carta con especial conciencia de que la luz viene de Dios como victoria sobre las tinieblas:

<sup>11</sup> Cf. R. R. Jeal, *Integrating theology and ethics in Ephesians: the ethos of communication*, Lewiston, NY 2000, p. 72: “The audience members are reminded of and identified with theological realities with which they are personally involved and on the basis of such identification are impressed with the need to move to the behavioural goals the author has in mind for them”. Parecido R. Hoppe, “Ekklesiologie und Paränese im Epheserbrief (Eph 4,17-5,20)”, en Wolter, *Ethik* 139-162: “Die Ausgestaltung der Kirche als Heilsraum erfordert den ethischen Konsens in der Praxis ihrer einzelnen Glieder” (p. 161).

Antes erais tinieblas, pero ahora sois luz en el Señor; andad como hijos de la luz, porque el fruto de la luz consiste en toda bondad, justicia y verdad (Ef 5,8s).

Es vergonzoso aun hablar de las cosas que ellos hacen en secreto. Pero la luz las acusa y las pone de manifiesto... Por eso dice: Despierta, tú que duermes, y levántate de entre los muertos, y Cristo te alumbrará (vv. 12-14).

El tema de la resurrección (*sunêgeiren*), incluso como infusión de nueva vida (*sunexôpoiêsen*), vuelve a aparecer en Ef 2,5s, en paralelismo con Col 2,12s, pero sin relacionarlo con la circuncisión, como hacía aquel texto (Ef 2,11 prefiere mantener la distancia).

El tema botánico y el tema arquitectónico aparecen unidos en Ef 3,17 (*errizômenoi kai tethemeliômenoi*: “arraigados y fundados”), paralelo tanto de Col 2,7 (*errizômenoi kai epikodomoumenoi*: “arraigados y edificados”) como de 1,23 (*tethemeliômenoi*: “fundados”). “Edificados en el fundamento” (*epikodomêthentes en tô themeliô*) aparece en Ef 2,20, por más que ahí Cristo es más bien la piedra angular. Volviendo al tema botánico, Ef 2,21 y 4,15 hablan de “crecimiento” y 5,9 de “frutos”, con lo cual se colocan a la zaga de Col 1,6. No cuesta nada ver el indicativo en el fondo de todos esos textos, por más que casi todos tienen forma de exhortación, es decir, de imperativo.

El tema del “Reino” en Ef 5,5 no sigue la pauta de Col 1,13, que habla de él como presente, sino que mantiene su sentido futuro.

En el tema “despojarse y revestirse”, Ef 4,22-25 sigue bastante a Col 3,8-10, pero poco a 2,11. El aspecto indicativo es especialmente claro en Ef 4,24, pues el hombre nuevo es literalmente “creado” (*ktisthenta*) por Dios, pero el imperativo aflora al instante, pues la imagen de Dios se concreta en términos de ética bíblica: “la justicia y la santidad de la verdad”. El imperativo es más inmediato cuando en los vv. 22 y 25 se habla de “despojarse” y no deja de estar presente cuando en 6,11.14 se habla de “revestirse”:

Revestíos con toda la armadura de Dios para que podáis estar firmes contra las insidias del diablo... Por tanto, tomad la armadura de Dios, para que podáis resistir en el día malo y estar firmes después de haber cumplido con todo (*apanta katergasamenoi*). Estad, pues, firmes, ceñida vuestra cintura con la verdad, revestidos con la coraza de la justicia y calzados los pies con el equipamiento del Evangelio de la paz (vv. 11.13-15).

Dios es quien nos viste con su armadura, pero luego hay que bajar a la palestra y luchar.

### *La nueva justicia*

**104.** Empezamos por los textos en los que aparece el término *dikaïosynê* (“justicia”):

Que os despojéis (*apothêmi*, como Rom 13,12; Col 3,8), según vuestra conducta anterior, del hombre viejo (*palaios anthrôpos*, como Rom 6,6; Col 3,9), que se corrompe según las concupiscencias (*epithymiai*, como Rom 6,12; 13,14) engañosas, os renovéis en el espíritu de vuestra mente y os revistáis (*endyomai*, como Rom 13,12.14; Gál 3,27; Col 3,10) del hombre nuevo, creado (*ktizô*; cf. Col 3,10) según Dios en *justicia* y piedad verdaderas (Ef 4,22-24).

En un tiempo erais tinieblas (*skotos*, como Rom 13,12; 1 Tes 5,4s; Col 1,13), ahora sois luz (*fôs*, como Rom 13,12; 1 Tes 5,5; Col 1,12) en el Señor: caminad (*peripateô*, como Rom 6,4; 13,13) como hijos (*yioi*, como 1 Tes 5,5) de la luz. El fruto (*karpos*, como en Rom 6,21s) de la luz consiste en toda bondad, *justicia* y verdad (Ef 5,8s).

Por eso, tomad la armadura (*panoplia*; cf. *opla* en Rom 6,13; 13,12) de Dios, para que podáis resistir en el día (*êmera*, como Rom 13,12s; 1 Tes 5,5.8) malo y, después de haber triunfado en todo, quedar en pie. Estad, pues, firmes, ceñida vuestra cintura con la verdad y revestidos (*endysamenoi*: cf. *supra*) de la coraza (*thôraka*, como 1 Tes 5,8) de la *justicia* (Ef 6,13s).

Empuñad el escudo de la fe (*pisteôs*, como 1 Tes 5,8), para que podáis apagar todas las flechas encendidas del maligno, y recibid el casco (*perikefalaian*, como 1 Tes 5,8) de la salvación (*sôtêriou*; cf. 1 Tes 5,8: *sôtêrias*), y la espada del Espíritu, que es la Palabra de Dios (Ef 6,16s).

Hemos ido dando, a lo largo del texto, los paralelismos con textos citados anteriormente: Rom 6 (que habla del “hombre viejo”), Col 3 (del “viejo” y del “nuevo”), Rom 13 y 1 Tes 5 (que hablan de “despojarse y vestirse”). Añadamos que si en Col 3,10 el hombre nuevo se llama simplemente *o neos*, en Ef 4,24 se le llama *o kainos anthrôpos*. En compensación, Ef 4,23 habla de *ananeousthai* (“renovarse”), en lugar del sinónimo *anakainousthai*, empleado en Col 3,10.

Aparte de los textos paulinos mencionados en §§ 73s sobre “revestirse” (Gál 3,27), “renovarse” (2 Cor 4,16; cf. v. 6) y sobre la “nueva creación” (Gál 6,15; 2 Cor 5,17), podemos citar otros cuyo paralelismo con la parte citada de Ef (*supra* § 104) también va más allá de la simple palabra:

- En Gál 1,13, Pablo habla de su propia conducta anterior con el término *anastrofê* (como Ef 4,22).
- *Ftheirô* (“corromper”, como en Ef 4,22), desconocido por la tradición evangélica, es usado por Pablo (1 Cor 3,17; 15,33; 2 Cor 7,2; 11,3) siempre en sentido moral.
- Del fuerte paralelismo entre Rom 7,8 y el siguiente v. 11, se deduce que “obró en mí toda concupiscencia” (*epithymia*, como Ef 4,22) se corresponde con “me engañó” (*exêpatêsen*): hay, pues, motivo para que Ef 4,22 hable de “concupiscencias engañosas” (*tês apatês*).
- Que la “renovación” afecta a la “mente” es dicho en Rom 12,2: transformaos por la renovación (*anakainôsis*; cf. Col 3,10: *anakainoumenon*) de la mente” (*noos*, como Ef 4,23).
- *Kata Theon* (“según Dios”, como Ef 4,24) se encuentra en Rom 8,27; 2 Cor 7,9-11; cf. Rom 15,5: *kata Khriston Iêsoun*; 2 Cor 11,17: *kata Kyrion*.
- *Pote* (“un tiempo”, como Ef 5,8; cf. 2,2.3.11.13) también es utilizado por Pablo para hablar de la conducta anterior a la conversión (Rom 7,9; 11,30; Gál 1,13.23).
- *Istêmi* (“estar en pie”, como Ef 6,11.13.14.), en sentido de “no caer” ante la tentación, se encuentra en Rom 11,20; cf. v. 22; 1 Cor 10,12 (“Quien cree estar en pie, mire de no caer”).
- *Katêgazomai* (“realizar”, “obtener”, como Ef 6,13) también es desconocido en la tradición evangélica; a menudo, en Pablo, significa obtener aquello que otros contextos atribuyen a la gracia: Rom 5,3-5; 2 Cor 4,17; Flp 2,12 (“con temor y temblor obrad vuestra salvación”).

En cambio, Ef puede haberse apoyado en la tradición evangélica más que en la paulina al hablar de la “generación mala” (*genea ponêra*, como Mt 12,39.45; 16,4, pero también Flp 2,15) para el “día malo” de Ef 6,13 y en el final del padrenuestro (“líbranos del maligno”: Mt 6,13 par; cf. 5,37.39) para Ef 6,16. Aparte de la ayuda que, con las salvedades que son del caso, puede prestarnos 2 Tes 3,2s.

105. A partir de ahí, si exceptuamos las palabras de relleno, sólo nos quedan lo que podemos llamar términos paralelos de la justicia:

- La *alêtheia* (“verdad”), que aparece, entre los textos citados, en Ef 4,24; 5,9; 6,14, como en 2 Cor 6: “con la palabra de la *verdad*, con el poder de Dios; con las armas de la *justicia*, ofensivas y defensivas”.

- La *osiotês* (“piedad”), en Ef 4,24, como en 1 Tes 2,10, por medio de los adverbios *osîôs* y *dikaiôiôs*: “cuán *piadosa* y *justa* e intachablemente nos comportamos con vosotros”.
- La *agathôsynê* (“bondad”), en Ef 5,9, como en Rom 5,7, por medio de los adjetivos *dikaios* y *agathos*: “Por un *justo* apenas hay quien muera; por uno *bueno*, ¿quién se atreverá a morir?”.

La relación entre “justicia” y “luz” (*fôs*, cf. *supra* § 104) es también directa en 2 Cor 6,14:

¿Qué parte tiene la justicia con la iniquidad? ¿Qué comunión entre la luz y las tinieblas?

En Flp 1,11, en cambio, aparece la relación entre “fruto” (*karpos*, cf. *supra* § 104) y “justicia”:

Llenos de fruto de justicia por medio de Jesucristo para gloria y alabanza de Dios.

La misma idea con *genêmata* (“fruto”) en 2 Cor 9,10:

Aumentará vuestra siembra y hará crecer el fruto de vuestra justicia.

Más importante es el uso de *dikaiosynê* en Rom 6<sup>12</sup>: en el v. 6 dice que se ha crucificado a nuestro “hombre viejo”... para que no sirvamos más al pecado” (cf. *supra* § 104); en los vv. 13.16.18-20s, se especifica qué es lo contrario de “servir al pecado”:

No presentéis vuestros miembros como armas de la injusticia para el pecado, sino presentaos a vosotros mismos a Dios, como quien vive de entre los muertos, y vuestros miembros como armas de la *justicia* para Dios (v. 13).

O sois esclavos del pecado para la muerte o de la obediencia para la *justicia* (v. 16).

Liberados del pecado, fuisteis hechos esclavos de la *justicia*... Como presentasteis vuestros miembros como esclavos para la impureza y la iniquidad, en orden a la iniquidad, así presentadlos ahora como esclavos de la *justicia* para la santidad (vv. 18s).

De ese cúmulo de paralelismos, ninguno de los cuales consiste en una sola palabra, se deduce fácilmente:

<sup>12</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* § 195.



- a) que los textos citados de Ef (§ 75) se encuentran en *máxima* proximidad con bastantes textos de Pablo, lo cual, supuesta la coherencia interna por parte del apóstol, no es poca recomendación.
- b) que tanto los textos de Ef como los de Pablo que se les aproximan, tienen carácter parenético exhortatorio: hablan de la “justicia” como de algo que, de algún modo, está en manos del hombre (como quien se pone un vestido, como quien empuña un arma, por volver a las imágenes más usadas).
- c) por la vinculación de aquellos textos con los citados en §§ 73s, queda clara la profunda radicación de todos ellos en tradiciones bautismales; es decir, que todos ellos nos proponen un imperativo basado en el indicativo de nuestro bautismo.

106. Ese indicativo del bautismo, según los textos citados de Ef, queda claro por los siguientes términos:

- En Ef 4,24 se dice, con más claridad que en Col 3,10, que el hombre nuevo es “creado” (*ktisthenta*), acto que sólo puede atribuirse a Dios.
- En oposición a lo que éramos por nosotros mismos, Ef 5,8s dice que ahora somos “luz *en el Señor*” e “hijos de la luz”, que la justicia será el “fruto” de un árbol que no hemos plantado.
- Todo el “instrumental” que, según Ef 6,13-17, nos permite resistir el día malo se llama “armadura *de Dios*” (v. 13); sigue una serie de verbos activos, hasta llegar a “empuñad el escudo de la fe” (v. 16); a continuación, con plena conciencia de que la fe nos hace receptivos a la gracia, el texto dice: “recibid (*dexasthe*) el casco de la *salvación* y la espada del *Espíritu* que es la *Palabra de Dios*”. Es decir que, en cuanto al sentido, los imperativos están bien flanqueados por poderosos indicativos.

Observemos que Ef ha usado otras dos veces el verbo *kizô* en sentido soteriológico:

Creados en Cristo Jesús en orden a las obras buenas (2,10).

Para crear a ambos en él como un solo hombre nuevo (v. 15).

Por supuesto que “crear” es obra de aquel que da vida a los muertos y llama al no-ser como ser (Rom 4,17), es decir, algo que se realiza sin la participación del hombre (“no por las obras”).

En Ef 5 encontramos otros dos textos bautismales que ilustran lo dicho hasta aquí. Si podemos sentirnos “hijos de la luz” es porque se nos ha dicho:

Levántate, tú que duermes: resucita de entre los muertos y Cristo te iluminará (5,14).

El lenguaje bautismal continúa en el v. 26:

Para santificarla, purificándola con el lavado del agua con la Palabra.

Es el texto más próximo que tenemos a 1 Cor 6,11, donde se habla tanto de “lavado” (*apelousasthe*) como de “santificación” (*êgiasthête*), sólo que en vez de la “Palabra” se habla del “nombre” y en vez de “purificar” (*katharisas*) se habla de “justificar” (*edikaiôthête*). Aparte del valor que pueda darse a la proximidad “topológica” entre los dos últimos términos, podemos recordar que en Rom 6,19, al final del gran capítulo bautismal, la “justicia” es aproximada a la “santidad” (*agiasmos*; cf. 1 Cor: *êgiasthête*) e indirectamente a la “pureza” (a juzgar por su contrario: *akatharsian*). Es decir que, por lo menos según 1 Cor 6,11, el objetivo de toda “justificación” viene a ser aquello mismo que en Ef y en otros textos de Pablo (*supra*, § 104) se llama *dikaïosynê* (“justicia”).

### *La colaboración humana*

107. Según Ef 2,10 hemos sido “creados en Cristo Jesús *en orden a las buenas obras*”, frase que, por lo menos a primera vista, no parece muy paulina... desde el punto de vista del “significante” (de los términos empleados)<sup>13</sup>. Porque, desde el punto del significado, creo que la frase recoge una visión de la vida del cristiano que Pablo no deja de recoger<sup>14</sup>.

Cualquiera de los textos de Pablo citados *supra*, § 104s puede bastar para convencernos de que la iniciación cristiana conduce *con toda exigencia* a obrar y a obrar bien (es decir, a las “buenas obras”). Por ejemplo, Rom 6,19:

Como habíais presentado vuestros miembros como esclavos de la impureza (*akatharsia*) y la iniquidad (*anomia*) en orden a la iniquidad, presentad ahora vuestros miembros como esclavos de la justicia para la santificación.

<sup>13</sup> Incluso R. Schnackenburg 1982, p. 23, considera Ef más “exagerado” que Santiago: “Zwar werden die ‘Werke’ nicht wie in Jak 2,14-26 neben den Glauben gestellt, aber als solche, die Gott ‘vorherbereitet’ hat, energisch gefordert”.

<sup>14</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 196s.

El texto merece ser colocado en el siguiente paralelismo de ideas:

<b>Ef</b>	<b>Rom</b>
En orden a	esclavos
las buenas	la justicia, la santificación
obras	presentad vuestros miembros

Desde el punto de vista del *significante*, debemos reconocer que Pablo no usa nunca la expresión *erga agatha* (“obras buenas”, *en plural*), por más que cuando, en 2 Cor 9,8, se dice: “Abundéis en toda obra buena” (*pan ergon agathon*), el singular afecta sólo a la forma superficial; semánticamente se está diciendo: “en toda clase de obras buenas”. Y cuando, en Rom 2,6, se dice: “A los que, por la paciencia de la obra buena, buscan la gloria y el honor y la inmortalidad...”, el singular *ergon agathon* representa al plural del v. 7: “El cual dará a cada uno según sus obras” (*kata ta erga*).

Es verdad que, desde Rom 3,20 hasta 11,6 y desde Gál 2,16 hasta 3,10 (desde que se empieza hasta que se termina de pronunciar la frase *ex ergôn*, “por las obras”), el término *ergon*, “obra”, queda como secuestrado: no se usa en sentido favorable. Incluso, en las proximidades de aquellos bloques, descubrimos reticencias: en Rom 13,12, a “obras” (*erga*) de las tinieblas corresponde “armas” (*opla*) de la luz; a las “obras” (*erga*) de la carne”, de Gál 5,19, corresponde, en el v. 22, el “fruto” (*karpos*) del Espíritu.

De todos modos, a Rom 2,6s podemos añadirle el v. 10:

Gloria y honor y paz a todo el que obra el bien (*ergazomenô to agathon*).

Así como 13,3:

Los gobernantes no infunden temor por la obra buena (*agathô ergô*), sino por la mala.

Gál 6,4, por su parte, conoce también un uso de *ergon* en sentido bueno:

Que cada cual examine su obra, y entonces tendrá gloria (*kaukhêma*) sólo de cara a sí mismo, y no de cara a los demás.

¿Y qué hace falta para pasar de ese cuadro al de Ef 2,10? Posiblemente, algo de tiempo, un uso persistente en las comunidades de la

expresión “buenas obras” y un autor más preocupado por los significados que por los significantes.

### *El papel del Espíritu*

108. Ya dijimos (*supra* § 108) que el Espíritu Santo tenía una presencia fugaz en Colosenses, presencia que sólo el paralelismo con Efesios lograba interpretar. En cuanto al papel del Espíritu en la vida del cristiano<sup>15</sup>, contamos sólo con Ef, cuyos textos se inclinan a relacionarlo con el conjunto de la vida cristiana más que con aspectos específicamente éticos. Recogemos los textos que mejor encajan en nuestro apartado:

En él [Cristo] también vosotros, tras haber oído la Palabra de la verdad, el Evangelio de vuestra salvación, y creído también en él, fuisteis sellados con el *Espíritu Santo* de la Promesa, que es prenda de nuestra herencia, para la redención de la adquisición, para alabanza de su gloria (1,13s).

Para que os conceda, según la riqueza de su gloria, que seáis poderosamente fortalecidos (*dynamei krataiôthênai*) por medio de su *Espíritu* en el hombre interior (3,16).

Poniendo empeño en conservar la unidad del *Espíritu* con el vínculo de la paz. Un solo Cuerpo y un solo *Espíritu*, como una es la esperanza a que habéis sido llamados (4,3s).

No entristezcáis al *Espíritu Santo* de Dios, en el que fuisteis sellados para el día de la redención (v. 30).

Tomad, también, el yelmo de la salvación y la espada del *Espíritu*, que es la Palabra de Dios, siempre en oración y súplica, orando en toda ocasión en el Espíritu (*en pneumatí*), velando juntos con perseverancia e intercediendo por todos los santos (6,17s).

En el primer texto (1,13s) se respira ambiente de bautismo, como en 1 Cor 6,11. Hay una proyección hacia la herencia futura, pero también hacia la redención de la adquisición, que recuerda el paso a la Tierra prometida, es decir, el conjunto de la vida cristiana. Las concreciones que aparecen a continuación (Ef 1,15) son la fe y el “amor para con *todos* los santos”, que representa la culminación de la ética.

<sup>15</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro*, § 200.

<sup>16</sup> Son frecuentes las alusiones al Espíritu cuando nuestras cartas hablan de gozo, paz y consuelo (*infra* §§ 119-122), de conocimiento y sabiduría (*infra* §§ 123s), de oración y alabanza de Dios (*infra* §§ 125-129), de esperanza y gloria (*infra* §§ 130-134).

En el contexto de 3,16 (segundo texto), no faltan aspectos carismáticos que veremos más adelante<sup>16</sup>, pero parece que el “hombre interior” (cf. Rom 7,8; 2 Cor 4,16) va a necesitar especialmente aquella “fuerza poderosa” para sacar frutos de la fe y la caridad de las que se habla en el versículo siguiente (Ef 3,17).

En circunstancias normales, cuando se habla de “unidad de espíritu” o de “un solo espíritu”, se entiende el espíritu en minúscula. Pero en Ef 4,3s (tercer texto) “un solo *Espíritu*” prepara el “un solo Señor del v. 5 y el “un solo Dios” del v. 6: se trata, pues, del Espíritu de Dios, como en los demás textos. Entonces, “la unidad del Espíritu” es la unión que el Espíritu Santo puede crear entre los fieles, ejerciendo como “vínculo de la paz” y del amor.

La tristeza del “*Espíritu Santo* de Dios” de la que habla el v. 30 (obsérvese la expresión redundante) puede venir de cualquiera de las malas palabras o acciones de las que hablan los vv. 25-29. Estamos, pues, de lleno en el campo de la ética. Añádase que “en él” (= *por obra de él*, sentido causal) fuimos sellados con una “marca” que nos hará reconocibles en el día del juicio. Pero no presupone (diríamos) que se va a tratar de un juicio erróneo: será un sello eficaz, capaz de hacernos evitar las malas palabras y acciones aludidas. Si el sello falla, el Espíritu Santo no podrá menos que entristecerse.

La “espada del *Espíritu*” (Ef 6,14) forma parte de toda la “armadura” (*panoplia tou theou*) de la que se habla a partir del v. 13 en el contexto de una lucha cósmica contra la maldad (*ponêria*: v. 12). La victoria estará en el polo opuesto: en la “justicia” de la que se habla en el v. 14 en un contexto de “verdad” (*ibíd.*) y de “paz” (v. 15), de “fe” (v. 16) y de “salvación” (v. 17). Es decir, el Espíritu Santo prestará una ayuda decisiva en la realización del proyecto ético del cristiano<sup>17</sup>.

Los cinco textos se pueden resumir en uno de Pablo:

La ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús te ha liberado de la ley del pecado y de la muerte (Rom 8,2).

<sup>17</sup> T. R. Yoder Neufeld, “*Put on the Armour of God*”, Sheffield 1997, subraya adecuadamente la conjunción de ambos aspectos: “The fact that the armour is made up of largely ethically identifiable virtues ties the image closely to the performance of good works (2,10). Those works should in turn be seen in relation to building up the body of Christ (4.11-13), and thus to participation in the *anakefalaiôsis* of the cosmos... The virtues are not simply the virtues familiar within the performance of ethical responsibilities, but nothing less than the dynamics of divine engagement in human affairs” (p. 151s; cf. pp. 94-153: “The Divine Warrior in Ephesians”).

Digamos de paso que Col 1,8 (“nos mostró vuestro amor en el Espíritu”: *en pneumati*) camina en la misma dirección.

b) *El cristiano, hombre libre*

*En Colosenses*

109. En nuestras cartas, el término “libertad” (*eleutheria*) no sobrepasa la referencia sociológica, es decir, la división de los humanos en esclavos y libres, división que en Cristo Jesús deja de existir:

[En el hombre nuevo] no hay griego y judío, circunciso e incircunciso, bárbaro, escita, esclavo o libre, sino que Cristo es todo y en todos (Col 3,11).

Cada uno, sea esclavo o sea libre, recibirá el premio del Señor por cualquier cosa buena que haya hecho (Ef 6,8).

De todos modos, sin pasar por esa terminología, no deja de tener algún reflejo en Col y Ef la idea de que el cristiano tiene alguna libertad ante la ley<sup>18</sup>. En Colosenses no aparece siquiera la palabra “ley”:

[Cristo] canceló el documento de deuda que con sus decretos nos era adverso y lo quitó de en medio, clavándolo en la cruz (Col 2,14).

Esos decretos se concretan en prescripciones de la ley de Moisés y de ellos se dice que no tienen poder para condicionarnos, es decir, que somos libres respecto de ellos:

Por tanto, que nadie se constituya en vuestro juez con respecto a comida o bebida, o en cuanto a día de fiesta, o luna nueva, o sábado... Si habéis muerto con Cristo a los elementos del mundo, ¿por qué os sometéis, como quien vive en el mundo, a decretos sobre “no toques, no gustes, no te acerques”, cosas que parecen con el uso, según los preceptos y enseñanzas de los hombres (vv. 16.20-22).

La deuda de 2,14 no tiene por qué ser la condena por una falta cometida, sino el encadenamiento a una serie de “decretos” (*dogmata*) a los que se siguen sometiendo (v. 20: *dogmatizete*)<sup>19</sup> los que viven en el mundo. El problema de fondo es que el vuelo del alma hacia Dios no tiene que estar vinculado a pequeñas realidades materiales (“comida o

<sup>18</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* § 205.

<sup>19</sup> La consonancia entre *dogmata* (v. 14) y *dogmatizete* (v. 20) nos confirma en la idea de que la “deuda” del v. 14 son los mismos decretos que deberíamos cumplir como “factura” que nos tocaría pagar. Cf. *supra* § 34.

bebida”: v. 16), temporales (“día de fiesta, o luna nueva, o sábado”: *ibíd.*) o espaciales (“no toques, no gustes, no te acerques”: v. 21), que resultan demasiado “elementales” para quien está unido a Cristo y realiza el “crecimiento de Dios” (v. 19). Por su vinculación al Antiguo Testamento<sup>20</sup>, esas realidades se llaman “sombra de lo que ha de venir” (v. 17), pero en sí mismas son “elementos del mundo” (v. 20), algo que no corresponde a la altura de Cristo (cf. 3,1-3) y tiene mucho en común con la religión pagana y con las preocupaciones simplemente mundanas.

A esos mismos “elementos del mundo” se había referido el v. 8 como algo que llega “según la tradición de los hombres”, probablemente la misma a que se refiere Mc 7,8 (cf. vv. 2-23 par), según la cual lo importante es lavarse las manos y todo lo lavable (vv. 2-5) y preocuparse de todo lo que entra en el cuerpo (vv. 15.18s), pero se puede dejar a un lado el mandamiento de Dios (vv. 9-13) y lo que sale del corazón (vv. 21-23). Aunque ni Col ni los evangelios utilicen la palabra, los textos están diciendo que el cristiano es libre respecto de lo primero pero está obligado a lo segundo.

La misma doctrina encontramos en el razonamiento de Gál 4,1-10, donde también se habla de “elementos del mundo” y se alude a observancias judías:

Mientras el heredero es menor de edad en nada difiere del esclavo, aunque sea dueño de todo, sino que está bajo guardianes y tutores hasta la edad señalada por el padre. Así también nosotros, mientras éramos niños, estábamos sujetos a esclavitud bajo los elementos del mundo. Pero cuando vino la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para redimir a los que estaban bajo la ley, para que recibiéramos la adopción de hijos (vv. 1-5).

En aquel tiempo, cuando no conocíais a Dios, erais esclavos de aquellos que por naturaleza no son dioses. Pero ahora que conocéis a Dios o, más bien, sois conocidos por Dios, ¿cómo es que volvéis otra vez a esos elementos débiles e inútiles, a los que deseáis esclavizaros de nuevo? Observáis los días, los meses, las estaciones y los años (vv. 8-10).

Parece claro que el “niño” que estaba bajo guardianes y tutores puestos por el padre era el pueblo judío (los demás pueblos iban cada cual por su lado). También parece claro que las observancias a las que se querían someter los gálatas (“los días, los meses, las estaciones y los años”: v. 10, en paralelo con las de Col 2,16: “día de fiesta, o luna nue-

<sup>20</sup> La confirmamos *infra* § 136.

va, o sábado”) son las judías, a la zaga de su circuncisión (cf. Gál 5,3). El problema está en que los gálatas no querían “volver” a aquellas observancias (según 4,9), sino “entregarse” a ellas, pues antes eran esclavos de unos que por naturaleza no son dioses. El juego literario de Pablo consistiría en dar a entender que tanto unas prácticas como otras son “elementos del mundo” (4,3), prácticas materiales sin consistencia propia, “elementos débiles e inútiles” (v. 9) que no pueden darles la salvación, y, por tanto, “entregarse” a unas era como “volver” a las otras.

Es decir, Colosenses y los evangelios dirían lo mismo que Pablo, pero sólo el apóstol lo expresaría con el lenguaje de la libertad.

### *En Efesios*

110. Efesios tiene un texto paralelo a Col 2,14, pero más cercano a Pablo en la terminología:

Él es nuestra paz: de los dos [judíos y gentiles] hizo uno, derribando la pared de separación, aboliendo en su carne la enemistad, la ley de los mandamientos con sus decretos, para crear en sí mismo de los dos un hombre nuevo, estableciendo la paz (Ef 2,14s).

Tanto *nomos*, como *entolai*, como *katargein* (respectivamente, “ley”, “mandamientos”, “abolir”, en sentido de “dejar sin validez”) son términos típicamente paulinos: recordemos Rom 7,12 (“la ley es santa, y el mandamiento es santo, justo y bueno”) y otros textos en los que *katargein* se relaciona desde distintos ángulos con la ley (Rom 3,31; 4,14; 7,2.6). Por su parte, *en dogmasin* (con sus decretos) nos devuelve directamente a Col 2,14.

La ley figura aquí como “pared de separación” entre judíos y gentiles. El peso que se nos quita de encima al abolirla no es la obligación en sí, sino la enemistad (Ef 2,14.16), derivada del hecho de que los que la cumplen se sienten con derecho a despreciar a los que no la cumplen.

Ésta es ciertamente la posición del fariseo respecto del publicano:

¡Oh Dios! Te doy gracias porque no soy como los demás hombres: estafadores, injustos, adúlteros; ni como este publicano. Yo ayuno dos veces a la semana; doy el diezmo de todo lo que gano (Lc 18,11s).

Pero también es un caso presentado por Pablo:

Tú te apellidas judío, te apoyas en la ley y te glorías en Dios: conoces su voluntad, examinas los distintos casos, instruido por la ley; confías ser guía de ciegos, luz de los que están en tinieblas, instructor de



necios, maestro de ignorantes, uno que tiene en la ley el secreto del conocimiento y de la verdad (Rom 2,17-20).

Desde el punto de vista estricto de la ley, a ese hombre le quedaba alguna *kaukhêsis*, algún motivo para gloriarse. Pero la redención en Cristo Jesús se ofreció a todos por igual prescindiendo de sus obras, con lo cual todos quedaron igualados<sup>21</sup>:

¿Dónde está, pues, la gloria (*kaukhêsis*)? Quedó excluida. ¿Por qué ley? ¿Por la de las obras? No, sino por la ley de la fe. Porque pensamos que el hombre es justificado por la fe prescindiendo de las obras de la ley. ¿O es que Dios lo es solamente de los judíos? ¿No lo es también de los gentiles? Sí, también de los gentiles (3,27-29).

Para Efesios está claro que las diferencias y la enemistad quedan borradas cuando unos y otros se unen a Cristo. Eso tiene que ver con una cierta abolición de la ley, porque mientras unos mantengan ciertas prescripciones y los otros las hayan abandonado, habrá motivos para que empiecen a condenarse o a despreciarse unos a otros (cf. Rom 14,3). Pero la unión con Cristo *no puede* suponer la abolición de toda la ley, como sugiere la inserción de “con sus decretos”, leído a la luz de Col 2,14.

Efesios no dice aquí que va a mantener la sustancia de la ley, pero lo afirma generosamente en Ef 6,1-3:

Hijos, obedeced a vuestros padres en el Señor, porque esto es justo: “Honra a tu padre y a tu madre (que es el primer mandamiento con promesa) para que te vaya bien y tengas larga vida sobre la tierra”.

Es decir, no sólo mantiene la idea general de honrar al padre y a la madre, sino que cita el texto de Éx 20,12 y el de Dt 5,16 junto con su motivación y da valor al hecho de que se trata del primer mandamiento que lleva consigo una promesa (cf. *infra* § 140). No se puede dar más adhesión a lo que es sustancial en la ley de Moisés.

Literalmente, pues, Ef 2,15 se opone a Rom 3,31 (donde dice que “no abolimos la ley por medio de la fe”). Pero en cuanto al sentido no se aparta en absoluto del pensamiento del apóstol: ha quedado abolida la ley de los pequeños decretos, pero se mantiene la ley de la promesa.

<sup>21</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* § 276: “No hay diferencia”; *Gloriarse* 137-160.

c) *El fruto del Espíritu**En Colosenses*

111. En las grandes cartas de Pablo, la moral cristiana podía definirse a través de unos pocos textos programáticos: los que definían el “amor” (entendido como amor al prójimo) como “plenitud” de la ley (Rom 13,8-10; Gál 5,14), el que definía los “frutos” (mejor dicho, “el fruto”) del Espíritu frente a las “obras de la carne” (Gál 5,19-24) y por los fuertes paralelismos del llamado “himno” de 1 Cor 13 con el texto anterior<sup>22</sup>.

Colosenses no cuenta con semejantes textos programáticos, pero deja suficientemente clara la preponderancia del amor en la vida cristiana:

Al oír de vuestra fe en Cristo Jesús y del amor que tenéis por todos los santos (1,4).

[Épafra] nos informó acerca de vuestro amor en el Espíritu (v. 8).

Que sean confortados sus corazones, compenetrados en el amor y, con toda la riqueza de una plena comprensión, lleguen al conocimiento profundo del misterio de Dios, que es Cristo (2,2).

Como escogidos de Dios, santos y amados, revestíos de entrañable compasión, bondad, humildad, mansedumbre y paciencia; soportaos unos a otros y perdonaos si alguno tiene queja de otro; como Cristo os perdonó, también vosotros. Y sobre todo ello, poned el amor, que es el vínculo de la perfección (3,12-14).

Si Épafra (1,8) informó exclusivamente sobre el amor de los colosenses es porque lo consideraba especialmente importante. Más importante para nosotros es que inmediatamente después aparezca el Espíritu y que, con valor equivalente, se hable de “dar fruto en toda obra buena” (v. 10); también que, concretando un poco más, se hable de la resistencia (*ypomonê*), la “longanimidad” y la “alegría” (v. 11), con lo cual nos acerca más a Gál 5,22s y 1 Cor 13,4-7.

En 2,2 ocupan más lugar los carismas de conocimiento, de los que hablaremos más adelante (*infra* § 123), pero se les añade el amor, que se desea especialmente consistente (*syμβιβασθέντες*).

Col 3,12-14 vuelve al espíritu de Gál 5,22s y 1 Cor 13,4-7. Así, 3,12 coincide literalmente con Gál 5,22 en cuanto a *κhrêstotês*, *praytês*, *makrothymia* (“bondad”, “mansedumbre”, “longanimidad”);

<sup>22</sup> Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 207-210.

por su parte, 3,13 dice con otras palabras algo que 1 Cor 13,4-7 sugiere de varios modos. Pero, además, al decir que “el amor es el vínculo de la perfección” (3,14), viene a decir que es la “plenitud” de la ley (Rom 13,8-10; Gál 5,14), encajando a su vez con Mt 22,36-40 par; Jn 13,34; 1 Cor 13,13.

Además de los que se hallan en el área del amor, Gál 5,22-24 propone otros frutos del Espíritu, que se oponen de lleno a las “obras de la carne” y caben bajo el epígrafe del auto-dominio: “Los que son de Cristo Jesús han crucificado la carne con sus pasiones y deseos” (v. 24). Colosenses tiene una frase paralela en cuanto al sentido:

Dad muerte (*nekrôstate*) a vuestros miembros terrenales (Col 3,5).

La Vulgata y las traducciones tradicionales hablan de “mortificar”, término que suena a “molestar”, pero es una manera piadosa de decir “matar”. Bajo el aspecto de “muerte”, vuelven los paralelismos con Pablo:

Presentaos vosotros mismos a Dios como quien vive de entre los muertos (*nekrôn*), y vuestros miembros como instrumentos de la justicia para Dios (Rom 6,13; cf. v. 11; 8,10).

Llevando siempre por todas partes la muerte (*nekrôsin*) de Jesús en el cuerpo, para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo (2 Cor 4,10).

De ahí Col pasa a describir las actitudes contrarias (Col 3,5.8s; cf. *infra* § 115). El aspecto positivo puede expresarse como “toda obra buena” (Col 3,10) o en la búsqueda de la “voluntad de Dios” (1,9; 4,12).

La idea del autodomínio y de una cierta intensidad ascética puede verse en dos textos de la carta, no ajenos al lenguaje de Pablo:

Si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios. Valorad las cosas de arriba, no las de la tierra. Porque habéis muerto, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios (Col 3,1s).

Caminad sabiamente para con los de fuera, redimiendo el tiempo (4,5).

Tanto *fronein* (que hemos traducido por “valorad”) como *peripatein* (que hemos traducido por “caminad” en sentido moral) son verbos clásicamente paulinos. Véase Rom 8,5-7.27; 11,20; 12,3.16 (cf., por otro lado, Mt 16,23 par) para *fronein*, así como Rom 6,4; 8,4; 13,13; 14,15 (cf., también Mc 7,5; Jn 8,12; 12,35) para *peripatein*. En cuanto al sentido, Col 3,1-3 coincide con Gál 5,24, añadiéndole la idea de resu-

rrección. La idea de “redimir el tiempo” (Col 4,5), compensando el que perdimos, viene a ser la de Rom 13,11-13; 1 Cor 9,24; Flp 3,12-14: no hay tiempo que perder. En el fondo está la idea de que no basta el amor como sentimiento bonito: hay que moverse con cierta prisa para poner en obra lo que este amor significa.

### *En Efesios*

112. Según Ef 5,9 la ética cristiana se concibe también como un “fruto”:  
El fruto de la luz consiste en toda bondad y justicia y verdad.

En el texto no sale explícitamente el amor, pero en el conjunto de la carta es todavía más clara que en Colosenses la preponderancia del amor en la vida cristiana. Así tendríamos:

Nos escogió en él antes de la fundación del mundo, para que fuéramos santos y sin mancha delante de él en amor (Ef 1,4).

También yo, habiendo oído hablar de vuestra fe en el Señor Jesús y de vuestro amor por todos los santos (v. 15).

Que Cristo more por la fe en vuestros corazones, que arraigados y cimentados en el amor... (3,17).

Os ruego que viváis de una manera digna de la vocación con que habéis sido llamados, con toda humildad y mansedumbre, con paciencia, soportándoos unos a otros en amor, esforzándoos por preservar la unidad del Espíritu en el vínculo de la paz (4,1-3).

Que siguiendo la verdad en amor, crezcamos en todo hacia aquel que es la cabeza, Cristo, por quien todo el cuerpo, bien ajustado y trabado por lazos y junturas, con fuerza y según la medida de cada miembro, realiza el crecimiento del cuerpo para su propia edificación en el amor (v. 15s).

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

El amor aparece prácticamente como “vínculo de la perfección” (según diría Col 3,14) por cuanto que se le coloca en el cielo como síntesis del plan eterno de Dios: “Santos y sin mancha delante de él en amor” (Ef 1,4).

Más adelante (4,3), es la “unidad del Espíritu” la que se convierte en “vínculo de la paz”, todo dentro del mismo ambiente.

La especial relación entre “fe” y “amor” que encontramos en 1,15; 3,17; 6,23, nos conduce más bien a Pablo, para quien a menudo van unidos: desde 1 Tes 1,3; 3,6; 5,8 hasta los célebres textos de las grandes epístolas:

Ahora, en cambio, permanecen (*menei*) la *fe*, la esperanza, el *amor*, esas tres: pero la mayor de ellas es el amor (1 Cor 13,13).

En Cristo Jesús, ni la circuncisión tiene fuerza ninguna (*iskhyei*) ni la incircuncisión, sino la *fe*, que actúa (*energoumenê*) por el *amor* (Gál 5,6).

113. Es curioso, de todos modos, que Ef 3,17 diga “arraigados y cimentados en el amor”, cuando la raíz y fundamento de nuestra entrada en el orden de la salvación debería ser la *fe*, como se deduce de Pablo y afirma explícitamente Col 2,7.

Por supuesto que Ef hubiera quedado más cerca de Pablo si hubiera dicho: “habite por el *amor*,... fundados en la *fe*”. Pero el texto acaba de nombrar la *fe* (“Que Cristo more por la *fe* en vuestros corazones”) y parece que la carta no tiene escrúpulo en “jugar” entre los distintos momentos de nuestra salvación, precisamente porque no siente el peligro de afirmar una salvación “por las obras”, como hemos dicho en su lugar (*supra* §§ 78s).

Ef 4,2 coincide con Col 3,12s en cuatro términos: “humildad, mansedumbre, paciencia, soportaos” (*tapeinofrosunê*, *praytês*, *makrothymia*, *anekhomenoï*), frutos todos ellos del árbol del amor. Sólo que Col pasa a hablar del perdón, mientras que Ef cita explícitamente el amor.

Como motivación, Col cita el hecho de que somos escogidos de Dios, santos y amados, mientras que Ef 4,1 exhorta a vivir de una manera “digna de la vocación a que habéis sido llamados”.

Ef 4,15 contiene una frase más original: *alêtheuontes en agapê*, traducida en la Vulgata como *veritatem facientes in caritate*, “haciendo la verdad”, frase que el paralelo (¡único en el Nuevo Testamento!) de Gál 4,16 nos invitaría a traducir por un simple “diciendo la verdad”. De todos modos, Ef 3,14 habla de evitar la falsedad doctrinal. Por eso hemos traducido “siguiendo la verdad”<sup>23</sup>. Los apartados siguientes nos mostrarán cómo la “verdad” no termina al decir algo, pero no es menos cierto que el amor es importante incluso cuando se trata de decir. En el texto, el amor lleva

<sup>23</sup> Schnackenburg 1982 *in h. l.* relaciona el texto con la verdad del Evangelio y pasa de un cierto “decir” a un cierto “realizar”: “Die Wahrheit soll nicht nur in milder, gütiger Weise zur Sprache kommen: vielmehr soll... sich in der Liebe auswirken und so im Leben der Kirche erkennbar werden”; *sim.* Montagnini 1994: “tradurre in pratica il vangelo”. Bouttier 1991 parte del sentido “énonçant la vérité”, pero no deja de sacarle consecuencias prácticas: “la vérité assure aux croyants une croissance dans l’amour”.

a toda una dinámica de crecimiento y coordinación (que sólo se logra con más amor) para terminar en “edificación en el amor”.

Observemos que en 5,25.28.33 el amor vuelve a salir como el que tiene que haber entre hombre y mujer a ejemplo del que hay entre Cristo y la Iglesia.

Cuando al final de la carta se nos desea “paz... y amor... de parte de Dios Padre y del Señor Jesucristo” (6,23), entenderíamos que se trata simplemente de dones de Dios. Pero, puesto que dice “amor junto con la fe”, comprendemos que se implican también las correspondientes actitudes cristianas.

En cuanto a los otros frutos del Espíritu, en la línea de Gál 5,24 (“los que son de Cristo Jesús han crucificado la carne con sus pasiones y deseos”), Ef, a semejanza de Col, tiende más a describir las actitudes contrarias (cf. *infra* § 115) que a expresar esos frutos en positivo.

Col 3,10 habla simplemente de “toda obra buena”: Ef 2,10 es ciertamente más contundente cuando dice que hemos sido “creados en Cristo Jesús *en orden a las buenas obras*”. El tema de “lo bueno” vuelve a salir en Ef 4,28s; 6,8; la “bondad” (*agathôsynê*), en 5,9, citado como “fruto de la luz”.

La “voluntad de Dios” sale con mucho énfasis como su propio plan (1,1.5.9.11), pero también como esa “voluntad” que hay que buscar para cumplirla (5,17; cf. Col 1,9; 4,12).

En general, para lo bueno y para lo malo, la conducta humana se expresa con el verbo *peripatein* (“caminar”), en la línea (como decíamos *supra* § 111) de los evangelios, de Pablo y de Colosenses. Aludimos rápidamente a los textos:

[Delitos y pecados] en los cuales anduvisteis en otro tiempo según el talante de este mundo (Ef 2,2; cf. Col 3,7).

Buenas obras que Dios preparó de antemano para que anduviéramos en ellas (Ef 2,10).

Que caminéis de una manera digna de la vocación a la que habéis sido llamados (Ef 4,1; cf. Col 1,10).

Que ya no caminéis como caminan también los gentiles, en la vanidad de su mente (Ef 4,17).

Caminad en el amor (Ef 5,2; cf. Col 4,5).

Caminad como hijos de la luz (Ef 5,8; cf. Col 2,6).

Tened cuidado cómo caminaís (Ef 5,15).

La idea de “redimir el tiempo”, aprovechando al máximo, compensando el que perdimos, se encuentra en Ef 5,16 igual que en Col 4,5. En ella se puede incluir el auto-dominio y una cierta intensidad ascética, pero en conjunto hay que reconocer que en este punto Efesios no se ha mostrado excesivamente original.

d) *La verdad y la conciencia*

114. Es mal endémico de las religiones, por muy espirituales que hayan sido sus principios, la tendencia con el tiempo a centrarse en una serie de prácticas externas, para acabar viendo lo externo como la esencia de la religión.

Los profetas lucharon contra eso, y Jesús todavía más: la diferencia entre “se dijo a los antiguos” (Mt 5,21.33; cf. vv. 27.31.38.43) y “pero yo os digo” (vv. 22.28.32.34.39.44) suele ser la que hay entre la práctica externa y la actitud interior del hombre. A aquella voz interior que nos hace centrar en las actitudes profundas, dejando en un segundo plano las prácticas externas, el mundo griego aprendió a llamarla *syneidêsis*, “con-ciencia”, una ciencia que nos acompaña. Encontramos reflejos de ello en Job 27,6 (*ou gar synoida emautô atopa praxas*, “no tengo conciencia de haber hecho algo inconveniente”) y en Sab 17,10 (*khalepa synekhomenê tê syneidêsei*, “fuertemente angustiado por la conciencia”). Pero quien hace un uso amplio y reflexivo del tema es ciertamente Pablo<sup>24</sup>.

En nuestras cartas no figura *syneidêsis*. Podemos decir sólo que se encuentran reflejos de la mentalidad correspondiente en el uso de términos como “verdad” y “corazón”, términos que también tienen precedentes claros tanto en los evangelios como en el apóstol.

Aparte de la “verdad” que está en Dios, vemos cómo la “verdad” debe afectar a la conducta humana en el evangelio de Mateo (Mt 22,16 par), en el de Juan (Jn 3,21; 4,23s; 8,32; 18,37) y en distintos textos de las cartas indudables de Pablo (Rom 1,18; 9,1; 1 Cor 5,8; 2 Cor 4,2; 13,8; Flp 4,8). De todo ello no encontramos reflejo directo en Colosenses, que sólo conoce la verdad que viene de Dios (Col 1,5s), pero sí en distintos textos de Efesios, que también conoce la verdad que viene de Dios (Ef 1,13; 4,21) pero ve esa verdad reflejada en los humanos. Así, además del citado *alêtheuontes* de 4,15 (“haciendo” o “diciendo la verdad”), el v. 24 dice que el hombre nuevo fue “creado según Dios en

<sup>24</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 211-213.

la justicia y la santidad de la verdad”, con lo que el aspecto “autenticidad” queda especialmente subrayado (lo de “hablar verdad”, v. 25, es mera consecuencia). La misma autenticidad exige el hecho de que somos “hijos de la luz”, porque “el fruto de la luz consiste en toda bondad, justicia y verdad” (5,8s). La misma correlación encontramos en 6,14s, cuando a los cristianos se les exige que tengan:

Ceñida vuestra cintura con la verdad, revestidos con la coraza de la justicia y calzados los pies con el equipamiento del Evangelio de la paz.

La máxima autenticidad es exigida por uno de los preceptos máximos de la ley (Dt 6,5), que los evangelios (Mt 22,37 par) no dejan de recordar:

Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas.

Eso excluye especialmente que alguien quiera honrar a Dios con los labios mientras su corazón está lejos de él, como dice Is 29,13, citado por Mt 15,8 par. En esta línea, los evangelios (cf. Mt 5,8.28; 11,29; 15,18s; Lc 8,15) y Pablo (cf. Rom 2,29; 8,27; 2 Cor 5,12) ponen el corazón como árbitro de la conducta humana.

En Colosenses, el corazón puede ser simple indicador de la interioridad humana (Col 2,2), sede de la actuación carismática de Dios (3,15s; 4,8), pero también puede ser sigla de la conciencia ética:

No para ser vistos, como quien quiere agradar a los hombres, sino con sencillez (*aplotêti*) de corazón, temiendo al Señor (3,22).

En estos mismos términos se expresa Ef 6,5. Pablo recurrirá al término “conciencia” para expresar la misma idea:

Nuestra gloria (*kaukhêsis*) es el testimonio de nuestra conciencia (*syneidêseôs*) de que en sencillez (*aplotêti*) y sinceridad de Dios hemos actuado en el mundo, y más ante vosotros (2 Cor 1,12).

Por otro lado, Efesios también ve el corazón como sede de la interioridad humana (4,18) y de la actuación carismática de Dios (1,18; 3,17; 5,19).

#### e) El retorno del pecado

##### En Colosenses

115. Está claro que el “perdón de los pecados” es un punto esencial del kerigma cristiano. Col 1,14 lo mantiene en estos mismos términos (*tên*



*afesin tôn amartiôn*), pero no vuelve a usar el término “pecado” (*amartia*), a pesar de tener clara la situación pecadora del hombre no redimido (cf. *supra* § 70) y el retorno del pecado en los bautizados<sup>25</sup>.

Lo concreta previniendo a los cristianos contra los mismos vicios que se atribuyen a los paganos:

Dad muerte (*nekrôsate*) a vuestros miembros terrenales: la fornicación, la impureza, las pasiones, los malos deseos y la avaricia, que es idolatría. Por esas cosas llega la ira de Dios a los hijos de la desobediencia (Col 3,5s).

Pero ahora desechad también vosotros todas estas cosas: ira, enojo, malicia, blasfemia, lenguaje soez de vuestra boca. No os mintáis unos a otros (3,8s).

Se trata de una “lista de vicios” como las que entonces corrían en ambiente griego o judío helenístico, pero no podemos menos que constatar la enorme coincidencia con el lenguaje de Pablo. Empecemos con las que se encuentran en el ámbito de las “obras de la carne” (Gál 5,19-21.24):

- “Fornicación” (*porneia*: Col 3,5; cf. Gál 5,19; 1 Cor 5,1; 6,13.18; 7,2; 2 Cor 12,21; 1 Tes 4,3; Mt 15,19).
- “Impureza” (*akatharsia*: Col 3,5; cf. Gál 5,19; Rom 1,24; 6,19; 2 Cor 12,21; 1 Tes 2,3; 4,7; Mt 23,27).
- “Pasiones” (*pathos*: Col 3,5; cf. Gál 5,24: *pathêmata*; Rom 1,26: *pathê atimias*; 7,5: *pathêmata tôn amartiôn*).
- “Malos deseos” (*epithymia kakê*: Col 3,5; cf. Gál 5,24: *epithymiai [sarkos]*; cf. vv. 16s; Rom 1,24: *epithymiai tês kardias*; 6,12: *epithymiai [sômatos]*; 7,7s: *epithymia*, 13,14: *epithymiai*; interesante 1 Tes 4,5: *en pathei epithymias*; cf. aún Mc 4,19 y Jn 8,44: *epithymiai*).
- “Idolatría” (*eidôlolatRIA*: Col 3,5; cf. Gál 5,20; 1 Cor 5,10s; 6,9; 10,7.14), por más que es propio de Col decir que la avaricia es idolatría.
- “Enojo” (*thymos*: Col 3,8; cf. Gál 5,20; 2 Cor 12,20).

Fuera del ámbito aludido, tenemos paralelos paulinos para:

- “Avaricia” (*pleonexia*: Col 3,5; cf. Rom 1,29; Mc 7,22; Lc 12,15; también 1 Cor 5,10s; 6,10: *pleonektês*).
- “Malicia” (*kakia*: Col 3,8; cf. Rom 1,29; 1 Cor 5,8; 14,20; Hch 8,22).

<sup>25</sup> El tema está claro en Pablo: cf. Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 214-216.

- “Mentir” (*pseudein*; Col 3,9; cf. Rom 1,25: *pseudos*; Rom 9,1; 2 Cor 11,31; Gál 1,20: *ou yeudomai*; Mt 15,19: *pseudomartyriai*; 19,18 par: *pseudomartyrein*; Jn 8,44: *pseudos*).
- “Ira” (*orgê*: Col 3,6; cf. Rom 1,18; 2,5.8; 3,5; 4,15; 5,9; 9,22; 12,19, también referido a Dios).
- “Blasfemia” (*blasfêmia*: Col 3,8; cf. *blasfêmein*, “hablar mal”: Rom 2,24; 3,8; 14,16; 1 Cor 10,30; en sentido de blasfemia como tal, sólo en los evangelios: Mt 12,31; 15,19).
- “Desobediencia” (*apeitheia*: Col 3,6; cf. Rom 11,30.32; *apeithês*: 1,30; *apeithein*: 2,8; 10,21; 15,31).

No hay duda de que se trata de un “retorno” del pecado, puesto que el contexto es de exhortación a los cristianos. Y se trata, en líneas generales, de pecado mortal, pues dice que “por esas cosas llega la ira de Dios a los hijos de la desobediencia” (Col 3,6). La exhortación es suficientemente general como para no entender que cualquier participación en “esas cosas” tenga que implicar la exclusión del Reino de Dios (según Gál 5,21).

### En Efesios

116. A diferencia de Colosenses, Ef 4,26 usa el verbo *amartanein* (“pecar”) para hablar de algo que puede ocurrir en la vida del cristiano: “Enojaos, pero no pequéis”<sup>26</sup>. Por lo demás, el retorno del pecado es expresado en dos “listas de vicios” paralelas a las que acabamos de repasar (compárese Ef 4,25-31 con Col 3,8s; Ef 5,3-5 con Col 3,5s). Concentrándonos en lo negativo, recogemos:

Despojaos de la falsedad... Enojaos, pero no pequéis... No deis oportunidad al diablo. El que roba, no robe más... No salga de vuestra boca ninguna palabra mala... No entristezcáis al Espíritu Santo de Dios... Sea quitada de vosotros toda amargura, ira, enojo, gritos, blasfemia, así como toda malicia (Ef 4,25-31).

Fornicación y toda impureza o avaricia, ni siquiera se mencionen entre vosotros... ni obscenidad, ni lenguaje necio, ni bromas no apropiadas... Porque sabéis con certeza que ningún inmoral, impuro o avaro, que es idólatra, tiene herencia en el Reino de Cristo y de Dios. Que nadie os engañe con palabras vanas, pues por esas cosas llega la ira de Dios sobre los hijos de la desobediencia (5,3-6).

<sup>26</sup> “Ephesians discloses a tension between the actual situation in the church and the sacramental reality of belief” (Dahl, *Studies* 433; cf. pp. 413-439: “The concept of Baptism in Ephesians”).

La diferencia más notable entre estos textos y los de Col 3,5s.8s está en que Ef pasa repetidamente de la exhortación negativa a la positiva: la “mentira” (que aparece en primer lugar) es seguida inmediatamente por la verdad<sup>27</sup>.

Ef 4,31 tiene cuatro coincidencias verbales con Col 3,8: “ira, enojo, blasfemia, malicia” (respectivamente, *thymos, orgê, blasfêmia, kakia*). Le añade la “amargura” y los “gritos” (*pikria, kraugê*), seguida por otra serie de alusiones a la incontinencia verbal: la “palabra mala” (Ef 4,29: *logos sapros*, lit. “palabra podrida”), además de la “obscenidad”, el “lenguaje necio”, las “bromas no apropiadas” (5,4: respectivamente, *aiskhrotês, môrologia, eutrapelia a ouk anêken*), expresiones que tienen una correspondencia en Col 3,8 (“lenguaje soez”, *aiskhrologia*), pero poca en Pablo.

En cambio, recupera una gran proximidad con Pablo en Ef 5,5: “ningún inmoral, impuro, o avaro..., idólatra, tiene herencia en el Reino de Cristo y de Dios” (*pas pornos ê akathartos ê pleonektês..., eidôlolatrês, ouk ekhei klêronomian en tê basileia tou Khristou kai theou*), especialmente con 1 Cor 6,9s (cf. 5,11), donde se citan “fornicadores, avaros, idólatras” y de ellos se dice que [no] “tienen herencia en el Reino de Dios” (*basileian theou [ou] klêronomêousin*). 1 Cor 6,10 hablaba también de los ladrones (*kleptai*), que Ef 4,28 ya había citado. Por otro lado, sigue a Col 3,5 al equiparar “avaricia” e “idolatría”.

Tras citar a todos aquellos que no “tienen herencia” en el Reino de Dios (idea que encontramos en 1 Cor 6,9s, pero también en Gál 5,21), Ef 5,6 expresa la misma idea en los términos de Col 3,6, al decir que “por esas cosas llega la ira de Dios a los hijos de la desobediencia”.

Por ambos caminos está hablando de lo que llamaríamos “pecado mortal”. Pero diríamos que Ef facilita alguna rebaja, al pasar de la “fornicación” al “fornicador”, es decir, la persona entregada al pecado. También resulta menos dramática la fórmula “no entristezcáis al Espíritu Santo de Dios” (Ef 4,30; cf. 1 Tes 5,19: “no apagar”), pues alguna diferencia hay entre “entristecer” y exponerse a una “ira implacable”. Igualmente, al juntar la exhortación positiva a la negativa, hace que sobresalga la exhortación sin amenaza por encima de la exhortación con amenaza.

Es decir que, en el fondo, también se cuenta con el pecado venial<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Aquí hemos prescindido de las expresiones positivas del texto, porque no pertenecían a nuestro apartado.

<sup>28</sup> A nuestro modo de ver, la cosa quedaba algo más clara en las grandes cartas (cf. Sánchez Bosch, *Maestro* § 216).

### 3. Una nueva relación con Dios

#### a) “Hijos de Dios”

##### *En Colosenses*

117. Es sabido que, en la Carta a los Romanos, el fruto principal de la justificación es un “acceso” (Rom 5, 2: *prosaigôgê*) más íntimo a Dios Padre y que ese acceso nos merece el título de “hijos de Dios” (cf. 8,14-17.19.21.23.29). Pero fuera de Gál y Rom el título no se aplica con la misma generosidad: falta en 1 Tes y 1 Cor y aparece una sola vez en 2 Cor (6,18) y otra en Flp (2,15). En Colosenses tampoco aparece explícitamente, pero queda claro, por varios indicios, que el cristiano goza de una nueva relación con Dios, que bien puede considerarse filial. Aparecerá en la designación de Dios como “Padre” (cf. *supra* § 12) y, en el resto del presente capítulo (a partir de § 119), cuando hablemos del gozo, paz y consuelo, así como del conocimiento y sabiduría, los dones de oración y la esperanza en la gloria que nos llegan a través de Cristo.

En líneas generales, los textos que más expresan un sentido de filiación podrían ser:

A los santos de Colosas, hermanos fieles en Cristo. Gracia a vosotros y paz de parte de Dios, *nuestro Padre* (1,1).

Gracias *al Padre* que os ha capacitado para compartir la herencia (*eis tèn merida tou klêrou*) de los santos en la luz (v. 12).

Si habéis, pues, resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la derecha de Dios. Porque habéis muerto, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios (3,1.3).

Como escogidos de Dios, santos y amados... (v. 12).

Del Señor recibiréis la recompensa de la herencia (*klêronomias*). Es Cristo el dueño a quien servís (v. 24).

Tanto la fórmula “nuestro Padre” (Col 1,2), reflejo de “vuestro Padre” (Mt 5,16.45.48, etc.), como el uso absoluto, superfamiliar, de “el Padre” (Col 1,12), que nos recuerda los momentos más elevados del Evangelio (cf. especialmente Mt 11,27), nos incluyen con suficiente claridad en el círculo de los hijos de Dios.

Diciendo a continuación que compartimos la herencia de los santos en la luz (v. 12) es como si dijera que participamos de la suerte de los ángeles en el cielo, de quienes también se dice que son “hijos de Dios” (Lc 20,36). Al mismo cielo nos conduce Col 3,3 cuando dice que nuestra vida está escondida con Cristo en Dios y allí vale la proximi-

dad al Hijo, que está sentado a la derecha de Dios (v. 1). Asimismo, cuando se nos llama “escogidos de Dios, santos y amados” (v. 12), se está implicando una relación filial. Finalmente, aunque sean esclavos aquellos a quienes se dice que su dueño es Cristo, al añadir que recibirán “como recompensa la herencia” (v. 24) se les coloca de golpe en la categoría de hijos<sup>29</sup>.

### *En Efesios*

118. Toda la proximidad a Dios que encontrábamos en Colosenses reaparece en Efesios, donde se añade la terminología paulina que faltaba en la otra carta. Ef 1,2 habla de nuestro Padre igual que Col 1,2. Por su parte, Ef cuenta con dos textos en los que la idea de nuestro Padre es ampliada:

Por eso doblo mis rodillas ante el Padre, de quien toma nombre toda familia (*patria*) en el cielo y en la tierra (3,14s).

Un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, en medio de todos y en todos (4,6).

La familia es concebida como una institución que gira en torno a un padre: por eso se la llama *patriá*. Ef 3,14s habla de toda familia en el cielo y en la tierra y entiende que eso es posible gracias a que todos tenemos un Padre en el cielo. El segundo texto (4,6) concreta la idea diciendo que Dios es Padre de todos, y no sólo está sobre todos, sino que llena todos los rincones de nuestra vida (“en medio de todos y en todos”). Se supone que ese hecho se da en todo el universo, pero el Evangelio, al hablarnos de “vuestro Padre que está en los cielos” (cf. Mt 5,16.45.48. etc.) nos ha hecho especialmente conscientes de ello, haciéndonos sentir su proximidad.

Esa proximidad se expresa con el uso absoluto de “el Padre”, que conocíamos por Col 1,12. Ef 2,18 la incluye con características propias:

Pues por él [Cristo], unos y otros tenemos en un mismo Espíritu el acceso al Padre.

Ef añade el término “acceso” (*prosaigôgê*), que conocemos por Rom 5, 2 y por ningún otro texto bíblico y que vuelve a aparecer en Ef 3,12, texto bien significativo:

<sup>29</sup> Podemos observar cómo en la tradición bíblica el título de “esclavo (*doulos*) de Dios” connota siempre una dignidad. Cf. J. Byron, *Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity*, Tübinga 2003, referido a las grandes cartas.

En quien [Cristo], por medio de la fe en él, tenemos atrevimiento (*parrêsia*) y acceso [a Dios] con confianza (*pepoithêsis*).

El “acceso” es interpretado en términos que implican valentía: *parrêsia* significa la especial seguridad y osadía con que el mismo Cristo (Mc 8,32; Jn 7,4.13.26; 10,24; 11,14.54; 16,25.29; 18,20) y los apóstoles (Hch 2,29; 4,13.29.31), especialmente Pablo (2 Cor 3,12; 7,4; Flp 1,20; 1 Tes 2,2; Flm 8; también, Ef 6,19s; Col 2,15; cf. Hch 9,27s; 13,46; 14,3; 18,26; 19,8; 26,26; 28,31), ejercen su ministerio. En escritos posteriores (1 Tim 3,13; Heb 3,6; 4,16; 10,19.35; 1 Jn 2,28; 3,21; 4,17; 5,14), y con ellos coincide nuestro texto, sirve para expresar la seguridad con la que accedemos a Dios. También *pepoithêsis* no expresa tanto la “confianza” del que se fía como la del que se atreve ante los hombres (2 Cor 1,15; 8,22; 10,2; Flp 3,4), pero también ante Dios (2 Cor 3,4).

Diríamos que esa proximidad no se expresa claramente a través del binomio “Dios Padre”, simple designación que encontramos en Col 3,17 y Ef 6,23. Pero se hace presente cuando entre “Dios y Padre” interponemos la conjunción copulativa, en sentido de “Dios, que es Padre”, como en 5,20:

Dando gracias continuamente y por todo al Dios y Padre en nombre de nuestro Señor Jesucristo (5,20).

Hemos dicho que Col 3,12 implica una relación filial cuando llama a los cristianos “escogidos de Dios, santos y amados”. Ef es bastante más expresiva describiendo el amor de Dios:

Dios, rico en misericordia, por causa del gran amor con que nos amó (Ef 2,4).

La proximidad, el amor y, además, el título de “hijos” aparecen en 5,1:  
Sed imitadores de Dios como hijos amados.

Si incluso le podemos imitar es porque estamos muy cerca de él. Y eso, para el autor, no es una adquisición de última hora, sino algo que estaba desde el principio en el plan de Dios y se expresa con el término *yoiothesia*, “filiación [adoptiva]”<sup>30</sup> que, aparte de este texto, el Nuevo Testamento conoce sólo por Rom 8,15.23; 9,4; Gál 4,5:

<sup>30</sup> Cf. F. de la Calle, “La ‘hioiothesian’ de Rom 8,23”, *EstBi* 30 (1971) 77-98; J. M. Scott, *Adoption as Sons of God. An Exegetical Investigation into the Background of UIOQESIA in the Pauline Corpus*, Tubinga 1992.

Nos escogió en él [Cristo] antes de la fundación del mundo, para que fuéramos santos y sin mancha delante de él en el amor; nos predestinó a una filiación (*yiothesia*) para sí mediante Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad (1,4s).

Y si es propia de los hijos la expectativa de una herencia, Ef responde a esa expectativa: en 1,11 habla de *klêroun*, “obtener parte” (cf. *klêros* en Col 1,12) y en 1,14.18; 5,5 (cf. Col 3,24), de *klêronomia*, “herencia”.

## b) Gozo, paz y consuelo

### Gozo en Colosenses

119. Es sabido que el gozo, la alegría, tiene una presencia emblemática en la Carta a los Filipenses (cf. Flp 1,4.18.25; 2,2.17s.28s; 3,1; 4,1.4.10), carta que el apóstol escribió estando en cautividad. Pero el tema no falta en las demás (cf. Rom 15,32; 16,19; 1 Cor 16,17; 2 Cor 2,3; 7,7.9.13.16; 8,2; 13,9.11)<sup>31</sup>. Se destacan aquellos textos en los que se habla de “alegrarse con” los demás (Rom 12,15: *khairein meta*; 1 Cor 12,26; 13,6: *sygkhairein*) o de alegrarse cuando las circunstancias pedirían otra cosa (Rom 12,12; 2 Cor 6,10; 7,4). En ambos casos, queda más claro que la alegría llega como “fruto” del Espíritu Santo (según Gál 5,22).

A ese capítulo pertenecen los tres textos que encontramos en la Carta a los Colosenses:

Fortalecidos con todo poder según la potencia de su gloria en orden a toda resistencia y perseverancia con gozo (Col 1,11).

Me alegro de mis sufrimientos por vosotros, y completo en mi carne lo que falta de las tribulaciones de Cristo en favor de su cuerpo, que es la Iglesia (v. 24).

Aunque estoy ausente en el cuerpo, sin embargo estoy con vosotros en espíritu, alegrándome al ver vuestro buen orden y la firmeza de vuestra fe en Cristo (2,5).

El menos paradójico de los tres textos es el último, pues, aunque implica la idea de “alegrarse con” los demás, también incluye la satisfacción por el buen resultado de los propios esfuerzos.

En cambio, que la resistencia (*ypomonê*) y la perseverancia (*makrothymia*: 1,11) o los sufrimientos (*pathêmata*) y las tribulaciones

<sup>31</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* § 222.

(*thlipseis*: v. 24) sean motivo de alegría no es un fruto espontáneo de la naturaleza humana, sino algo que concebimos como fruto del Espíritu Santo. Y ahí abundan los paralelos con Pablo: véase *ypomenô* en Rom 12,12; *makrothymia*, en Gál 5,22; *pathêmata*, en 2 Cor 1,5; *thlipseis*, en Rom 5,3; 12,12; 2 Cor 1,4; 8,2; 1 Tes 1,6. Es el mismo Pablo quien da la idea con otras palabras:

Como tristes (*lypoumenoi*), pero siempre gozosos; como pobres, pero enriqueciendo a muchos; como quien no tiene nada, pero poseyéndolo todo (2 Cor 6,10).

Por primera vez en nuestro recorrido, echamos de menos un tema en Efesios: no menciona la alegría: ni *khairô*, ni *khara*, ni ningún derivado de *eufraïnomai*. No vamos a deducir que el autor de Efesios estuviera siempre triste, pero, si lo hiciéramos, seguiríamos un método no desconocido en la tradición exegética.

### *Paz en Colosenses*

120. Para Pablo, la paz es el primer fruto de la justificación (Rom 5,1) o el tercero de los dones del Espíritu Santo (Gál 5,23; cf. Rom 8,6) o un don indescriptible que Dios nos manda<sup>32</sup>:

Y la paz de Dios, que supera todo razonamiento (*panta noun*), guardará vuestros corazones y vuestras inteligencias en Cristo Jesús (Flp 4,7).

La relación de esta paz con Dios está clara, pues él es quien la manda (Rom 1,7; 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; Gál 1,3; 6,16) y quien la exige (1 Cor 7,15; 14,33) hasta el punto de llamarse el Dios de la paz (Rom 15,33; 16,20; Flp 4,9).

En Colosenses, la paz de parte de Dios es también el primer deseo del que escribe la carta (Col 1,2) y un término para expresar una reconciliación universal:

Agradó [a Dios] que en él habitara toda la plenitud y por medio de él reconciliar todas las cosas consigo, logrando la paz (*eirênopoiêsas*) por medio de la sangre de su cruz, tanto con las que están en la tierra como con las que están en el cielo (vv. 19s).

Pablo ya había hablado de “reconciliación” (Rom 5,10s; 11,15; 2 Cor 5,18-20) y había dicho que los justificados “tienen paz” (Rom 5,1). Colosenses, sin faltar a la coherencia semántica, ha unido algo más los

<sup>32</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 223s.



dos términos, entendiendo que con ello se consigue tanto la paz con Dios como con los hombres.

En otro texto (Col 3,15), nuestra carta emula a Flp 4,7, aludiendo de paso a 1 Cor 7,15. Dice:

Que la paz de Cristo arbitre (*brabeuetô*) en vuestros corazones, a la cual ya fuisteis llamados en un solo cuerpo, y sed agradecidos

Es una paz que tiene que llenar nuestro corazón como la de Flp 4,7, pero no será una pura experiencia mística, pues es la paz a la que fuimos llamados (como en 1 Cor 7,15) y por tanto tendremos que buscarla. También es interesante, aunque no imprevisible, que se habla de “la paz de Cristo” y no de “la paz de Dios” (cf. *supra* § 61).

### *Paz en Efesios*

121. En línea con lo que acabamos de recoger, Efesios también pone la paz de parte de Dios como el primer deseo del que manda la carta (Ef 1,2) y como un término que expresa una reconciliación universal. Pero en este punto es especialmente original:

Él es nuestra paz, quien de ambos [judíos y gentiles] hizo uno, derribando el muro de separación, aboliendo en su carne la enemistad... para crear en sí mismo de los dos un nuevo hombre, estableciendo la paz, y para reconciliar con Dios a los dos en un mismo cuerpo por medio de la cruz, dando muerte en ella a la enemistad. Vino y evangelizó la paz a vosotros, que estabais lejos, y paz a los que estaban cerca (Ef 2,14-17).

Cuatro veces en cuatro versículos: ningún otro fragmento del Nuevo Testamento repite tanto el término “paz”. Como en Col 1,19s, esa paz implica la reconciliación con Dios, pero pone en primer plano la reconciliación entre dos grandes entidades: los judíos y los gentiles (cf. *infra* § 140). Y ahí no se trata de tolerancia o de respeto, ni siquiera de amistad, sino de que ambos lleguen a formar “un nuevo hombre” (Ef 2,15), “un mismo cuerpo” (v. 16), a base de una tal identificación con Cristo que sólo puede ser objeto de una nueva creación. Por supuesto que ahí resuenan de modo especial Gál 3,28 (*eis*, “uno solo”, ¡en masculino!) y 6,15 (la “nueva creación”). Pero también hay que observar que Col 3,15 puso en relación el tema de la paz con el de que hemos sido llamados a formar un solo cuerpo.

Efesios añade otros aspectos no menos interesantes sobre el tema de la paz:

Esforzándoos por preservar la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz (Ef 4,3).

Calzados los pies con el equipamiento del Evangelio de la paz (6,15).

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

El apartado anterior (Ef 2,18) había terminado diciendo que por él [Cristo] unos y otros teníamos “acceso” (*prosaogôgên*) al Padre en un mismo Espíritu. En 4,3 vuelve a la idea, explícita en el v. 4, de “un mismo cuerpo y un mismo Espíritu”, subrayando que esa unidad es posible en la medida en que el Espíritu actúe como vínculo de la paz. Es decir que la nueva creación no es algo que Cristo hizo y queda hecho, sino algo que, con la ayuda del Espíritu, deberemos construir (¡o “conservar”!) también nosotros con nuestros esfuerzos por la unidad y la paz. Algo tiene que ver la frase con la idea de que el amor es “vínculo (también *syndesmos*) de la perfección” (Col 3,14; cf. 2,19).

El fragmento principal (Ef 2,14-17) terminaba diciendo que Cristo evangelizó la paz a unos y otros. Ef 6,15 sugiere que la paz es contenido esencial del Evangelio (¡entra en su definición!) y que con él tenemos que armarnos en la lucha contra el mal (¡aunque sea paradójico, tenemos que ir a la guerra con las armas de la paz!). Ahí el paralelismo lo da el texto citado de Isaías (Is 52,7 combinado con 57,19), del que hay algo en Rom 10,15<sup>33</sup>.

Ef 6,23 remeda un encabezamiento clásico (entre otros, el de 1,2), quedándose con la paz y añadiéndole el amor y la fe, para dar a entender lo importante que es la paz (entendemos: con Dios y con los hombres) en cualquier vivencia del Evangelio.

### *El consuelo que viene de Dios*

122. El verbo *parakalein* y el sustantivo *paraklêsis* tienen en Pablo dos sentidos distintos, ambos bien representados: “exhortar” y “consolar”<sup>34</sup>. Entre Ef y Col tenemos sólo cuatro usos del verbo: tres en sentido de “consolar” (Col 2,2; 4,8; Ef 6,22) y uno con sentido de “exhortar” (Ef 4,1).

<sup>33</sup> T. Moritz, *A profound mystery* 53, observa: “The writer does not explicitly use Isa 52.7 or 57.19 as predictions of the Christ event; rather he sees the Christ event as the decisive salvation-historical extension and culmination of a principle which he detected already in the Prophets vision” (p. 53).

<sup>34</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 225s.

Los tres consuelos son causados por noticias que llegan de Pablo. Y los tres se expresan del mismo modo: “para que sean consolados sus corazones” (Col 2,2); “para consolar vuestros corazones” (Col 4,8; Ef 6,22). Con la referencia al corazón queda claro que se trata de consolar y no de exhortar. Pero Pablo (recordemos 2 Cor 1,3-7) no necesita mencionar el corazón. Sólo en 2 Tes 2,17 se habla de “consolar vuestros corazones”.

Que ese consuelo viene de Dios es algo que queda claro sólo indirectamente. Pues las noticias que reciben les confirman que Dios sigue actuando, que está con nosotros. En este sentido les transmiten el consuelo que viene de Dios.

Aparte de eso, sólo en Ef 4,1 encontramos *Parakalô oun ymas* (“Os exhorto, pues”): son las mismas palabras, con el mismo sentido y la misma función (introducir un capítulo de exhortaciones) que Rom 12,1. Las recordamos por la coincidencia en el verbo usado y por la mayor continuidad con los textos indudables de Pablo.

### c) Conocimiento y sabiduría

#### *En Colosenses*

123. El conocimiento y la sabiduría procedentes de lo alto tienen, a juicio de todos los estudiosos, un gran papel en las cartas a los Colosenses y a los Efesios, que han llegado a ser consideradas como escritos gnósticos<sup>35</sup>. De todos modos, una lectura simple de esas cartas no encuentra en ellas una sabiduría esotérica, sino una sabiduría para todos, acorde con el kerigma y ligada a sus exigencias morales.

Es lo mismo que encontramos en Pablo<sup>36</sup>: el apóstol puede entusiasmarse con “la sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de todos los tiempos a ser nuestra gloria” (1 Cor 2,7), pero concretando dirá que a través de ella conocemos “los dones que Dios nos ha hecho” (v. 12: *ta ypo tou qeou kharisthenta êmin*), e incluso

<sup>35</sup> Hoy día se habla más de “parecido” que de dependencia, pues nuestras cartas suelen reconocerse como anteriores a cualquier escrito gnóstico. Hübner 1997, p. 177, escribe: “Der AuctEph weiß sich in zwei Welten zugleich. Philon und die Gnosis wollen jedoch diese irdische Welt verlassen, Das ist der entscheidende Unterschied!” (cf. pp. 172-177: “Die Kirche eine gnostische Vorstellung?”). También Lohse 1968 considera un dualismo *pre*-gnóstico como un posible ingrediente: “A syncretistic combination of Jewish tradition, pre-Gnostic dualism, and mystery cultism”.

<sup>36</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 227-233.

ante un conocimiento (*gnôsis*) derivado de la fe, advertirá que “el conocimiento envanece, pero el amor edifica” (8,1).

Pablo parte de un enfrentamiento radical con la sabiduría de este mundo (1 Cor 2,6; cf. 1,17.19s), pero luego da categoría máxima a la que viene de Dios (2,9-11), hasta el extremo de que “el hombre espiritual lo juzga todo y no es juzgado por nadie” (v. 15). Colosenses también parte del enfrentamiento con una pretendida “filosofía” (Col 2,8: *filosofia*) que se nutre de principios religiosos pero termina dando satisfacción a la carne (v. 23).

Las referencias al conocimiento y la sabiduría son múltiples a lo largo de Col. Recogemos los tres momentos más significativos:

No hemos cesado de orar por vosotros y de rogar que seáis llenos del conocimiento de su voluntad en toda sabiduría y comprensión espiritual, para que caminéis de modo digno del Señor, agradándole en todo, dando fruto en toda buena obra y creciendo en el conocimiento de Dios (Col 1,9s).

El misterio que ha estado oculto desde siglos y generaciones, pero ahora ha sido manifestado a sus santos, a quienes Dios quiso dar a conocer cuál es la riqueza de la gloria de este misterio entre los gentiles, que es Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria. Nosotros lo proclamamos, amonestando a todos los hombres y enseñando a todos los hombres con toda sabiduría, a fin de poder presentar a todo hombre perfecto en Cristo (vv. 26-28).

Que sean confortados sus corazones, convencidos en el amor, y, con toda la riqueza de una plena comprensión, lleguen a conocimiento profundo del misterio de Dios, que es Cristo, en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento (2,2s).

Aquí, además de en algún otro lugar de la carta, aparecen todos los “ingredientes” de la sabiduría según Pablo:

- La *sofia* (“sabiduría”), en Col 1,9.28; 2,3; 3,16; 4,5, como en Rom 11,33; 1 Cor 1,21.24.30; 2,6s; 12,8.
- La *gnôsis* (“conocimiento”), en Col 2,3, como en Rom 11,33; 15,14; 1 Cor 1,5; 8,1.7.10s; 12,8; 13,2.8; 14,6; 2 Cor 2,14; 4,6; 6,6; 8,7; 10,5; Flp 3,8.
- La *epignôsis* (“conocimiento” más profundo), en Col 1,9s; 2,2, 3,10, como en Flp 1,9; Flm 6; cf. 1 Cor 13,12.
- La *synesis* (“comprensión”), en Col 1,9; 2,2; cf. Mc 12,33; 1 Cor 1,19.

- Lo *pneumatikon* (“espiritual”), en Col 1,9; 3,16, como en Rom 1,11; 1 Cor 2,13-15; Gál 6,1.
- El *mystêrion* (“misterio”), en Col 1,26s; 2,2; 4,3, como en Rom 11,25; 16,25; 1 Cor 2,1.7; 4,1; 13,2; 14,2; 15,51.
- Lo *apokekrymmenon-apokryfon* (“escondido”), en Col 1,26; 2,3, como en 1 Cor 2,7.
- El *ploutos* (“riqueza”), en Col 1,27; 2,2, como en Rom 1,11; Flp 4,9.
- la *doxa* (“gloria”), en Col 1,27, como en Rom 9,23; 1 Cor 2,7s; 2 Cor 4,6.
- Lo *teleion* (“perfecto”), en Col 1,28; 4,12 (cf. 3,14: *teleiôtês*), como en Rom 12,2; 1 Cor 2,6; 13,10; Flp 3,15.
- Los *thêsauroi* (“tesoros”), en Col 2,3, como en 2 Cor 4,7.

Lo difícil para Col será, con tantos elementos comunes, desarrollar un pensamiento propio. De todos modos, en algo se distingue de sus modelos.

En primer lugar, se trata de una sabiduría mucho más orientada a lo práctico. Así:

- En 1,9s: “El conocimiento de su voluntad... para que caminéis de modo digno del Señor, agradándole en todo, dando fruto en toda buena obra”.
- En v. 28: “Amonestando a todos los hombres... a fin de poder presentar a todo hombre perfecto en Cristo”.
- En 2,2: “Convencidos en el amor”.

En segundo lugar, se trata de un don espiritual destinado a formar al “hombre perfecto”, pero no presupone que en la comunidad haya unos miembros más espirituales que otros o más “perfectos” que otros, como parecen suponer 1 Cor 2,13-15; Gál 6,1 y 1 Cor 2,6; Flp 3,15. Por ambas razones, se deberá decir que Col es mucho menos “gnóstica” que Pablo.

Los contenidos más teóricos de la sabiduría son expresados, por lo menos, con cierta originalidad:

- El “conocimiento de Dios” (1,10).
- “Cristo en vosotros [los gentiles], la esperanza de la gloria” (v. 27).
- “El misterio de Dios, que es Cristo, en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento” (2,2s).

El conjunto de términos que rodean estas expresiones nos lleva a pensar que, como en el caso de Pablo, no se trata de la mera aceptación mental de unas verdades, sino de una vivencia íntima de ellas, como quien entra en el seno de Dios para ver (¡de algún modo!) la revelación como él mismo la ve. Creo que tanto la descripción de 1 Cor 2,10-12 como los efectos que se siguen del “conocimiento de Cristo” según Flp 3,7s, son aplicables a los textos de Colosenses.

### *En Efesios*

124. Dentro del mismo espíritu, y con términos parecidos, subrayamos cuatro fragmentos de Efesios sobre la sabiduría que llega a los cristianos:

En él tenemos la redención mediante su sangre, el perdón de nuestros pecados según la riqueza de su gracia, que ha hecho abundar en nosotros con toda sabiduría y discernimiento (*fronêsei*), dándonos a conocer el misterio de su voluntad, según el beneplácito que decidió en él (Ef 1,7-9).

Que el Dios de nuestro Señor Jesucristo, Padre de la gloria, os dé espíritu de sabiduría y de revelación (*apokalypseôs*) en un mejor conocimiento de él; que ilumine los ojos de vuestro corazón, para que sepáis cuál es la esperanza de su llamamiento, cuál la riqueza de la gloria de su herencia entre los santos (vv. 17s).

Por revelación me fue dado a conocer el misterio, tal como os escribí hace poco. Leyéndolo, podréis percibir mi comprensión del misterio de Cristo, que en otras generaciones no se dio a conocer a los hijos de los hombres, como ahora ha sido revelado a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu (3,3-5).

A mí, el más pequeño de todos los santos, se me concedió esta gracia: anunciar a los gentiles la inescrutable riqueza de Cristo e iluminarles sobre cuál es la economía del misterio que por los siglos ha estado oculto en Dios, creador de todas las cosas, para dar a conocer ahora por medio de la Iglesia a los principados y potestades del cielo la infinita sabiduría de Dios (3,8-10).

Encontramos terminología de Colosenses no sólo en estos cuatro fragmentos, sino también en otros puntos de la carta. En concreto:

- La *sofia* (“sabiduría”), en Ef 1,8.17; 3,10, como en Col 1,9.28; 2,3; 3,16; 4,5.
- La *epignôsis* (“conocimiento” más profundo), en Ef 1,17; 3,19, 4,13, como en Col 1,9s; 2,2, 3,10.
- La *synesis* (“comprensión”), en Ef 3,4, como en Col 1,9; 2,2.

- Lo *pneumatikon* (“espiritual”), en Ef 1,3; 5,19 (cf. 6,13), como en Col 1,9.
- El *mystêrion* (“misterio”), en Ef 1,9; 3,3s.9; 5,32; 6,19, como en Col 1,26s; 2,2.
- Lo *apokekrymmenon* (“escondido”), en Ef 3,9, como en Col 1,26; 2,3.
- El *ploutos* (“riqueza”), en Ef 1,7.18; 2,7; 3,8.16, como en Col 1,27; 2,2.
- La *doxa* (“gloria”), en Ef 1,6.12.14.17s; 3,13.16.21, como en Col 1,27.
- Lo *teleion* (“perfecto”), en Ef 4,13, como en Col 1,28.

Faltan sólo dos términos de la lista anterior: la *gnôsis* (“conocimiento”), que aparecía en Col 2,3, aunque sigue abundando *epignôsis*, y faltan los *thêsauroi* (“tesoros”), que aparecían en el mismo texto.

En cambio, están totalmente ausentes de Col los términos *apokalyptô*, *apokalypsis* (“revelar”, “revelación”), que aparecen en Ef 1,17, 3,3.5 (cf. *supra* § 7) y son bien conocidos de Pablo (cf., respectivamente, Rom 1,17s; 8,18; 1 Cor 2,10; 3,13; 14,30; Gál 1,16; 3,23; Flp 3,15 y Rom 2,5; 8,19; 16,25; 1 Cor 1,7; 14,6.26; 2 Cor 12,1.7; Gál 1,12; 2,2).

Fuera de la lista recogida,

- Ef 1,8 tiene el término *fronêsis* (“discernimiento”), emparentado con *fronein* (“sentir”, “pensar”; cf. Col 3,2), de gran significación en Pablo (Rom 8,5; 11,20; 12,3.16; 14,6; 15,5; 1 Cor 13,11; 2 Cor 13,11; Gál 5,10; Flp 1,7; 2,2.5; 3,15.19; 4,2.10; cf. *fronêma*, en Rom 8,6s.27).
- La idea de “luz” (*fôs*) aparece una sola vez en Col 1,12, pero es frecuente en Efesios (cf. *fôs* en Ef 5,8s.13s; *fôtizô*, en 1,18; 3,9) y abundante en Pablo (cf. *fôs* en Rom 2,19; 13,12; 2 Cor 4,6; 6,14; 11,14; 1 Tes 5,5; *fôtizô*, en 1 Cor 4,5; *fôtismos* en 2 Cor 4,4.6; *fôstêres*, en Flp 2,15).
- Añadamos *oikonomia* (“economía”), presente en Ef 1,10, 3,2.9 y en Col 1,25, pero también en Pablo (1 Cor 9,17; cf. *oikonomos*: 1 Cor 4,1s).

En cuanto a los contenidos, la principal diferencia entre Ef y Col está en que Col coloca el lenguaje de sabiduría en contextos de realización ética, mientras que Ef coloca el mismo lenguaje en contextos de evangelización y fe. Si a alguien atribuye un grado superior de sabidu-

ría, es al mismo apóstol (Ef 3,3s) o a los “apóstoles y profetas” (v. 5). Ni asomo de un grupo de “espirituales”, independiente de la transmisión oficial del Evangelio.

En el origen de la reflexión debe de estar la idea de que Pablo recibió su apostolado “por revelación” (Gál 1,12.16) y de que todos los creyentes participan de aquella revelación. No entendemos que haya confusión entre fe y sabiduría, pero sí que a todo creyente se le atribuye una cierta experiencia de los contenidos de la fe<sup>37</sup>.

#### e) Oración y alabanza de Dios

##### *Oración en Colosenses*

**125.** Colosenses se extiende más bien poco en el tema de la oración, pero en todo ello coincide enormemente con Pablo<sup>38</sup>. Recogemos los textos:

Damos gracias a Dios, el Padre de nuestro Señor Jesucristo, orando siempre por vosotros (Col 1,3).

No hemos cesado de orar por vosotros y de rogar que seáis llenos del conocimiento de su voluntad en toda sabiduría y comprensión espiritual (v. 9).

Perseverad en la oración, velando en ella con acción de gracias; orad al mismo tiempo también por nosotros, para que Dios nos abra la puerta a la palabra, a fin de dar a conocer el misterio de Cristo, por el cual también he sido encarcelado (4,2s).

Épafras, que es uno de vosotros, siervo de Jesucristo, os envía saludos, siempre esforzándose intensamente a favor vuestro en sus oraciones, para que estéis firmes, perfectos y completamente seguros en toda la voluntad de Dios (v. 12).

Como en Pablo, descubrimos dos sentidos de la oración: la petición de algo concreto y la simple búsqueda de un contacto con Dios (lo que llamamos “hacer oración”; cf. 1 Cor 7,5; 11,4s.13): para ambos aspectos se usa tanto el verbo *proseukhomai* (en Col 1,3.9; 4,3) como el sustantivo *proseukhê* (en Col 4,2.12). El destinatario de la petición aparece bajo la preposición *peri* (en Col 1,3; 4,3, como en 1 Tes 5,25) o bajo *yper* (en Col 1,9; 4,12, como en Rom 15,30). La intención aparece siempre bajo la conjunción *ina* (en Col 1,9; 4,3.12, como en

<sup>37</sup> Como sugeríamos en Sánchez Bosch, *Maestro* § 232, el “sabio” carismático ve los mismos contenidos “como desde dentro”.

<sup>38</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 234-239.



Rom 1,11; 15,31). Siempre se habla de oración por otros: Pablo aparece orando por el crecimiento espiritual de sus fieles (en Col 1,3.9; 4,12, como en 1 Tes 1,2); los fieles, por Pablo (en Col 4,3, como en Rom 1,10; 15,30), por la propagación y defensa del Evangelio; es decir, que nunca aparecen intenciones egoístas. De todos modos, la petición puede ser intensa, tener matices de lucha incansable, como se refleja en el verbo *agônizô*, “luchar”, y en el plural “oraciones” (Col 4,12; cf. Rom 15,30). La petición también puede expresarse con el verbo *aitein* (“pedir”): en Col 1,9, como en Flp 4,6 (cf. Mt 6,8; 7,7-11 par; 18,19; 21,22 par; Jn 11,22; 14,13s; 15,7.16; 16.23s.26).

Para lo que llamamos “hacer oración” se suelen establecer tiempos fijos, que hay que mantener con constancia, cosa que la tradición expresa con el verbo *proskarterein* (cf. Rom 12,12; Hch 1,14; 2,42.46; 6,4), y evitando el peligro de dormirse, para lo que se usa el verbo *grêgorein* (cf. 1 Cor 16,13; Mt 26,41 par). Ambos verbos aparecen en Col 4,12. Para todo tipo de oración vale la idea, quizás exagerada, de “orar siempre” (*pantote*: Lc 18,1), que encontramos en Col 1,3, como en Rom 1,10; Flp 1,4; 1 Tes 1,2 (cf. 1 Tes 5,17: *adialeiptôs*).

### Oración en Efesios

126. Efesios dice más o menos lo mismo, pero con más palabras, tomadas también de Pablo:

No ceso de dar gracias siempre por vosotros, al recordaros en mis oraciones (Ef 1,16).

Con toda oración y súplica orad en todo tiempo en el Espíritu, y así, velad con toda perseverancia y súplica por todos los santos; también por mí, para que me sea dada palabra al abrir mi boca, a fin de dar a conocer sin temor el misterio del Evangelio (6,18s).

En línea con Colosenses, encontramos:

- *Proseukhomai* (“orar”) y *proseukhê* (“oración”), en Ef 1,16 y 6,18, como, respectivamente, en Col 1,3.9; 4,3 y 4,2.12.
- *Aitein* (“pedir”), en Ef 3,13.20 (no reseñados), como en Col 1,9.
- *Pantote* (“siempre”), en Ef 1,16, como en Col 1,3. De modo parecido, Ef 1,16 y 6,18 añaden *en panti kairw* (“en todo tiempo”).
- *Proskarterêsis* (“perseverancia”) en Ef 6,18 corresponde a *proskarterein* en Col 4,2.
- La idea de “vigilar”, que aparecía como *grêgorein* en Col 4,12, aparece como *agrupnein* en Ef 6,18 (cf. Mc 13,33; Lc 21,36).

- Los destinatarios de la petición aparecen bajo la preposición *peri* en Ef 6,18, como en Col 1,3; 4,3; bajo *yper* en Ef 1,16; 6,19 como en Col 1,9; 4,12. La intención, bajo la conjunción *ina*, en Ef 6,19 como en Col 1,9; 4,3.12.
- Es propia de Efesios y de Pablo la idea de “recordar” en la oración: la encontramos en Ef 1,16 como en Rom 1,9; Flp 1,3; 1 Tes 1,2.
- También el término *deësis*, “petición”: en Ef 6,18 como en Rom 10,1; 2 Cor 1,11; 9,14; Flp 1,4.19; 4,6; cf. Lc 1,13; 2,37; 5,33.
- El objeto de la petición es totalmente general en Ef 1,16; 3,18 y está orientado a la evangelización en 3,19, paralelo de Col 4,3.

### *Acciones de gracias*

127. Ya dijimos (*supra* § 124) que la oración no era simple petición, sino también búsqueda de contacto con Dios. Por eso en Col 1,3 y 4,2, junto con la idea de oración, hemos encontrado un término totalmente orientado hacia Dios: la “acción de gracias”, expresada de la forma clásica: *eukharistein* (1,3) y *eukharistia* (4,2). En el primero, es el autor quien “da gracias”; en el segundo, invita a los fieles a la misma actitud. Bajo esta misma pauta, leemos otros cuatro textos de Colosenses:

Dando gracias a Dios Padre, que nos hizo capaces de entrar en la parte escogida de los santos en la luz (1,12).

Firmemente arraigados y edificados en él y confirmados en vuestra fe, tal como fuisteis instruidos, abundando en la acción de gracias (2,7).

Que la paz de Cristo arbitre en vuestros corazones, a la cual ya fuisteis llamados en un solo cuerpo, y sed agradecidos (3,15).

Todo lo que hacéis, de palabra o de obra, hacedlo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias por medio de él a Dios el Padre (v. 17).

Los modelos en Pablo son abundantes: tanto cuando es el mismo apóstol quien “da gracias” (cf. Rom 1,8; 1 Cor 1,4.14) como cuando invita a los fieles a la misma actitud (cf. 2 Cor 1,11; 4,15; 9,11s). No es difícil descubrir, especialmente en nuestra carta, que el término *eukharistia* (Col 2,7; 4,2), además del reconocimiento íntimo de los dones de Dios, implica un reconocimiento público, litúrgico, de aquellos dones. Y por supuesto que desde siempre, cuando se celebraba la eucaristía, se recordaba que Cristo dio gracias al partir el pan (cf. 1 Cor 11,23s).

128. Efesios añade bien poco en este punto concreto: tenemos Ef 1,16, donde aparece la “acción de gracias” junto con la oración, más otros dos textos:

Ni obscenidad, ni lenguaje necio, ni bromas no apropiadas, sino más bien acción de gracias (5,4).

Dando siempre gracias por todo, en el nombre de nuestro Señor Jesucristo, a Dios, el Padre (v. 20; cf. Col 3,17).

Parece claro que el primer texto intenta introducir la acción de gracias en la vida cotidiana, cosa no siempre fácil. En cambio, en el segundo resuena la acción litúrgica, más aún a la vista del contexto (v. 19).

### *La alabanza de Dios*

**129.** Aparte de la alabanza contenida en toda oración y acción de gracias, Colosenses contiene un solo texto, ciertamente conocido, sobre la alabanza de Dios:

Que la Palabra de Cristo habite abundantemente en vosotros, enseñándoos y amonestándoos unos a otros con toda sabiduría por medio de salmos, himnos y cantos espirituales, cantando a Dios por la gracia en vuestros corazones (Col 3,16).

El carácter carismático de aquellas manifestaciones queda asegurado por el calificativo “espirituales” y por su vinculación a la “gracia”. Si, además, se distingue entre “salmos, himnos y cantos espirituales”, algún lugar les quedará a los Salmos del Antiguo Testamento. Entonces, los “himnos” podrían ser composiciones ya fijadas en su letra y en su música (como el “himno” de Col 1,15-20 o el de Flp 2,6-11), mientras que los “cantos espirituales” podrían ser composiciones más espontáneas, en la línea de 1 Cor 14,26: “Cada cual tiene un salmo, una enseñanza...”, manifestaciones que también pueden ser atribuidas al Espíritu Santo (cf. v. 15: *psalô tô pneumatî*, “cantaré por el Espíritu”).

Sólo en Efesios se encuentran otras manifestaciones de alabanza de Dios claramente paralelas a las de Pablo. En primer lugar, un texto que calca literalmente el principio de 2 Cor 1,3:

Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda bendición espiritual en el cielo en Cristo (Ef 1,3).

En la segunda parte del versículo aparece la bendición que Dios traspassa a otros (cf. Gál 3,8s), pero en la primera parte se trata del acto por el que “bendecimos a” (“decimos bien de”) Dios. Además de 2 Cor 1,3, Pablo conserva esta terminología en Rom 1,25; 9,5; 2 Cor 11,31 (“que

es bendito por los siglos”). Curiosamente, 1 Pe 1,3 vuelve a calcar literalmente el lenguaje de 2 Cor 1,3. Más cercana al Antiguo Testamento, la fórmula aparece en Lc 1,68 (“Bendito sea el Señor, Dios de Israel”), tomada a su vez de Sal 41[G40],14; 72[G71],18; 106[G105],48.

La alabanza de Dios vuelve a aparecer en Ef 1,6.12.14 con fórmulas calcadas: *eis epainon doxês tês kharitos autou* (1,6: “para alabanza de la gloria de su gracia”) o *eis epainon tês doxês autou* (1,12.14: “para alabanza de su gloria”). Que *doxa* sea la gloria que damos a Dios es algo frecuente en Pablo (cf. Rom 15,6s.9; 1 Cor 10,31; 2 Cor 1,20; 9,13; Flp 2,11). *Epainos* como alabanza de Dios no es frecuente, pero tampoco desconocido: en Flp 1,11, leemos: *eis doxan kai epainon theou*, “para gloria y alabanza de Dios” (cf. Rom 15,11).

Nos queda todavía una “doxología” clásica, como las de Rom 11,36; 16,27; Gál 1,5:

A él la gloria en la Iglesia y en Cristo Jesús por todas las generaciones, por los siglos de los siglos. Amén (Ef 3,21).

Lo más original es que la Iglesia figure en una doxología, pero eso queda para más adelante (*infra* § 145).

Terminamos con un texto inspirado en Col 3,16:

Hablaos unos a otros con salmos, himnos y cantos espirituales, cantando y alabando con vuestro corazón al Señor (Ef 5,19).

Aunque los salmos, himnos y cantos espirituales son propios de la liturgia, el autor desea que informen también las conversaciones cotidianas de los cristianos<sup>39</sup>.

## 4. La esperanza y la gloria

### a) La esperanza en Colosenses

130. La esperanza cristiana está expresada en tres textos del primer capítulo de Colosenses, significativos y llenos de referencias paulinas:

<sup>39</sup> Cf. Bouttier 1991 *in h. l.*: “L’occasion semble en être l’assemblée culturelle, mais la précision du v. 20 (*παντοτε*) montre bien que cela déborde ce lieu et ce moment”. Schnackenburg 1982, por su parte, se concentra en el culto: “Die vom göttlichen Geist entzündete Gemeinschaft der zu Lob und Dank an Gott versammelten Christen”.

Al oír hablar de vuestra fe en Cristo Jesús y del amor que tenéis por todos los santos, a causa de la esperanza guardada para vosotros en el cielo, sobre la cual habéis oído por la palabra de verdad, el Evangelio (Col 1,4s).

Si en verdad permaneceréis bien cimentados y constantes en la fe, incommovibles en la esperanza del Evangelio que habéis oído, que fue proclamado a toda la creación debajo del cielo, y del cual yo, Pablo, fui hecho ministro (v. 23).

[Los “santos”,] a quienes Dios quiso dar a conocer cuál es la riqueza de la gloria de este misterio entre los gentiles, que es Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria (v. 27).

El primer texto recoge la tríada fe, esperanza y amor, conocida sólo por Pablo (1 Tes 1,3; 5,8; 1 Cor 13,13) e interpretada de acuerdo con su pensamiento: fe en Cristo Jesús (según Rom 10,14; Gál 2,16; 3,26; cf. Rom 3,22.26; Gál 2,16.20; 3,22), amor al prójimo, especialmente en el seno de la Iglesia (cf. 1 Tes 3,12; 4,9s; Rom 12,10.13; Gál 6,10; Flm 7), y esperanza orientada especialmente hacia el futuro (cf. 1 Tes 1,3; 2,19; 5,8-10; Rom 5,2; 8,20-25; Gál 5,5)<sup>40</sup>. Es posible, de todos modos, que lo de la esperanza “guardada para vosotros en el cielo” (Col 1,5) no signifique sólo la esperanza de llegar allí, sino la idea de que nuestra vida está ya de algún modo “allá arriba” (según Col 3,1-3), pero incluyendo la idea de que aquella esperanza se realizará plenamente algún día (v. 4).

El segundo texto (Col 1,23) también une íntimamente fe y esperanza y les atribuye una función semejante: si deben ser constantes (*edraioi*) en la fe, también deben ser incommovibles (*mê metakinoumenoi*) en la esperanza. Curiosamente, 1 Cor 15,58 une estas dos cualidades: *edraioi... ametakinêtoi*. Por supuesto que “la esperanza del Evangelio” (Col 1,23) no es la esperanza de oírlo, pues ya fue proclamado a toda la creación, sino la esperanza que el Evangelio ha despertado en nosotros, así como “la esperanza de la justicia” en Gál 5,5 es la esperanza que se abre a los justos por la fe.

Por su parte, “la esperanza de la gloria” en Rom 5,2 sí parece indicar el objeto de la esperanza: la esperanza de llegar a la gloria del cielo. La misma frase resulta algo más complicada en Col 1,27, pues allí “la esperanza de la gloria” es Cristo en vosotros, el cual, a su vez, es “la riqueza de la gloria de este misterio entre los gentiles”. A la luz de Pablo, podremos entender que la conversión de los gentiles es un gran misterio.

<sup>40</sup> Véase todo el tema en Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 240-251.

rio y una gran efusión de la gloria de Dios sobre aquellos que estaban más privados de ella (cf. Rom 3,23) y que esa efusión culmina en el hecho de que Cristo viva en ellos (cf. Rom 8,10; Gál 2,20). Si, pues, según Col 3,4, Cristo es su vida, es lógico que cuando Cristo se manifieste, también ellos se encuentren con él en gloria. Eso puede expresarse diciendo que Cristo es la esperanza de la gloria, lo cual encaja con la idea de que esperamos en Cristo, y no sólo en esta vida (cf. 1 Cor 15,19)<sup>41</sup>.

b) *La esperanza en Efesios*

131. Aquí los textos vuelven a ser tres, repartidos en capítulos distintos, con una significación presente y una orientación al futuro:

Que los ojos de vuestro corazón sean iluminados, para que sepáis cuál es la esperanza de su llamamiento, cuál la riqueza de la gloria de su herencia entre los santos (Ef 1,18).

En aquel tiempo estabais separados de Cristo, excluidos de la ciudadanía de Israel, extraños a las alianzas de la promesa, sin esperanza y sin Dios en el mundo (2,12).

Un solo cuerpo y un solo Espíritu, como también fuisteis llamados a una misma esperanza de vuestra vocación (4,4).

Las coincidencias, tanto con Colosenses como con Pablo, además del sentido, incluyen algunas palabras o algún sintagma, pero ningún versículo entero.

Así “la riqueza de la gloria” no aparece literalmente en Pablo, sino sólo en Ef 1,18 y Col 1,27. Por su parte, “la herencia entre los santos” (*klêronomia en tois agiois*: Ef 1,18) entendemos que corresponde a la parcela de los santos en la luz (*klêros tôn agiôn en tô fôti*) de Col 1,12, en el sentido que también daríamos a “los santos” en Ef 2,19 (*synpolitai tôn agiôn*, “conciudadanos de los santos”), es decir, los ciudadanos del cielo. Por otro lado, la “esperanza de su llamamiento” significa lo mismo que “la esperanza del Evangelio” que encontramos en Col 1,23, es decir, la esperanza que nos ha infundido su llamamiento. También coincide a cierta distancia con Rom 8,30: “a los que llamó... también los glorificó”, o con 1 Tes 2,12: “os ha llamado a su reino y a su gloria”, o con Flp 3,14: “persigo el premio de la llamada de Dios a lo alto” (*to brabeion tês anô klêseôs tou theou*).

<sup>41</sup> Así lo entiende Lohse 1968 *in h. l.*: “Die Hoffnung bezieht sich an die in der Vollendung offenbar werdende *doxa*” (Citando Col 3,4).

Ef 2,12 coincide con Col 1,21 sólo en el término *apêllotriômenoi*, “excluidos”, pero no en “la ciudadanía de Israel” ni en “las alianzas de la promesa”. También coincide con 1 Tes 4,13 en cuanto que habla de los gentiles como de los que no tienen esperanza.

Finalmente, Ef 4,4 relaciona redundantemente la esperanza con la llamada (“llamados a una misma esperanza de vuestra llamada”, según lo dicho en 1,18). Coincide con Col 3,15, que dice que “fuisteis llamados... en un solo cuerpo”, y con todas las expresiones paulinas sobre la unidad del cuerpo de Cristo que quedan para más adelante (*infra* § 155).

### c) La gloria en Colosenses

132. También aquí contamos con tres textos directos, más otros que debemos añadir a causa del sentido:

Fortalecidos con todo poder según la potencia de su gloria, para obtener toda perseverancia y paciencia, con gozo (Col 1,11).

[Los “santos”,] a quienes Dios quiso dar a conocer cuál es la riqueza de la gloria de este misterio entre los gentiles, que es Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria (v. 27).

Cuando Cristo, vuestra vida, se manifieste, entonces vosotros también os manifestaréis con él en gloria (3,4).

En total, el término *doxa*, “gloria”, aparece cuatro veces: en dos de ellas (1,11.27a) es un atributo de Dios, que califica su actuación exterior como “poderosa” (1,11.27a), “rica” (=generosa) y “misteriosa” (1,27a). En el fondo, es el sentido hebreo del *kabod Yahweh*: la irradiación más profunda de la gloria de Dios: la que, según Pablo, resucitó a Cristo de entre los muertos (Rom 6,4) y resplandece en el mismo Cristo (1 Cor 2,8; 2 Cor 4,4.6). En otros dos textos (Col 1,27b; 3,4), “gloria” tiene el sentido específicamente cristiano de la gloria que nos espera después de esta vida mortal. Ya dijimos que, según 1,27, esa “gloria” era el objeto de nuestra esperanza, como en Rom 5,2. Col 3,4 añade con suficiente claridad que Cristo vendrá (literalmente, “se manifestará”) y nos llevará a ella<sup>42</sup>. En el mismo sentido, Rom 8,18 (cf. vv. 21.30) habla de “la gloria futura que se manifestará en nosotros”.

La contraposición clásica entre “gloria” y “deshonra” aparece en 1 Cor 15,43 cuando dice que resucitaremos “en gloria” (*en doxê*, como

<sup>42</sup> Lo contrario, en E.-J. Steinmetz, *Protologische Heils-Zuversicht*, Francfort 1969: en Col reconoce sólo “Eine präsentische Eschatologie, die das wirklich Zukünftige (das zeitlich noch Ausstündige) nicht mehr kennt” (p. 31; cf. pp. 29-32).

Col 3,4). 2 Cor 4,17 añade que obtendremos un “peso eterno de gloria”. En Flp 3,21, vuelve la referencia a Cristo: “transformará nuestro cuerpo humillado para conformarlo a su cuerpo glorioso” (*symmorfon tô sômati tês doxês autou*). Por su parte, 1 Tes 2,12 une la gloria futura al Reino de Dios: “nos llamó a su Reino y gloria”.

Sin usar el término “gloria”, la esperanza de un premio futuro es expresada en Col 3,24 como una “herencia”:

Sabiendo que recibiréis del Señor la herencia en recompensa.

Para saber que se trata de una recompensa en el futuro, basta ver la seriedad con la que unos versículos más arriba se habla del castigo (v. 3: “llega la ira de Dios”). También, en el versículo siguiente:

El que comete injusticia cobrará por la injusticia (*komisetai o êdikêsen*), porque no hay acepción de personas (v. 25).

En este sentido, hemos entendido el *klêros* de 1,12 (“la porción de los santos en la luz”) a la luz de la *klêronomia* (“la herencia”) de 3,24. La misma a que alude Pablo cuando escribe: “si somos hijos, también herederos: herederos de Dios y coherederos con Cristo” (Rom 8,17; Gál 4,7; cf. 1 Cor 6,9s; 15,50; Gál 3,29; 5,21).

#### d) La gloria en Efesios

133. La otra carta, además de uno de los sentidos expuestos de *doxa*, “gloria”, como atributo de Dios, contiene otros dos más próximos al sentido griego del término: “gloria” como el honor que tributamos a Dios o como el honor que Dios nos hace a nosotros.

Del honor que tributamos a Dios hemos hablado ya en contexto de oración (*supra* § 129): contamos con un texto claramente doxológico (Ef 3,21) y con otros tres que unen la gloria con la alabanza: *eis epainon [tês] doxês [autou]*, “para alabanza de [su] gloria” (1,6.12.14). Ahí el genitivo puede aportar un sinónimo, en el sentido de Flp 1,11 (“para gloria y alabanza de Dios”), pero la gloria de Dios puede ser también el objeto de la alabanza.

Por ese camino iríamos a parar al sentido hebreo (“gloria” como atributo de Dios), que por el contexto se traduciría en “gracia” (Ef 1,6), su voluntad salvífica, que nos lleva a ser “recapitulados” en Cristo (v. 10: *anakefalaiousthai*) y a tener “parte” con él (v. 11: *klêrousthai*), a darnos la “herencia” correspondiente (v. 14: *klêronomia*).



Aparte de los citados, *doxa* aparece, en Efesios, en otros tres textos:

Que el Dios de nuestro Señor Jesucristo, Padre de la gloria, os dé espíritu de sabiduría y de revelación (*apokalypseôs*) en un mejor conocimiento de él; que ilumine los ojos de vuestro corazón, para que sepáis cuál es la esperanza de su llamamiento, cuál la riqueza de la gloria de su herencia entre los santos (1,17s).

Ruego, por tanto, que no desmayéis a causa de mis tribulaciones por vosotros, que son vuestra gloria (3,13).

Para que os conceda, según la riqueza de su gloria, que seáis poderosamente fortalecidos (*dynamei krataiôthênai*) por medio de su Espíritu en el hombre interior (3,16).

Empezamos con una expresión totalmente propia de la carta (1,17: “el Dios de nuestro Señor Jesucristo, Padre de la gloria”; cf. *supra* § 14), que no quedaría sin precedentes si se intercambiaran los términos: “el Padre de nuestro Señor Jesucristo, Dios de la gloria” (cf., respectivamente, v. 3 y 1 Cor 2,8). En cuanto al sentido específico de “gloria”, está claro que se trata de un atributo de Dios, aplicado aquí de modo más general, a diferencia de otros textos de nuestras cartas.

Por ejemplo, la frase “la riqueza de su gloria”, que encontramos en Ef 1,18 y 3,16, con un paralelo directo en Col 1,27, más otros indirectos en Ef 1,7 y 2,7 (“de su gracia”); en 3,8 (“de Cristo”); en Col 2,2 (“de una plena comprensión “). En el contexto encontramos, como don *generoso* (“rico”) de Dios, la iluminación (1,18), la fuerza interior (3,16) y “la herencia entre los santos”, que, según decíamos a propósito de Col 3,24, significa la gloria futura, por más que Efesios no le da específicamente el nombre de “gloria”.

Ef 3,13, por su parte, da a “gloria” un sentido no conocido por Colosenses cuando dice que “mis tribulaciones... son vuestra gloria”. Ahí sólo se puede invocar a Pablo cuando entiende que en el plan salvífico de Dios entra también la gloria del hombre (cf. 1 Cor 2,7 y Rom 9,23) y cuando presenta las tribulaciones como motivo de gloria (Rom 5,3; 2 Cor 11,30; Gál 6,14, pero con el verbo *kaukhaomai*)<sup>43</sup>.

### *La gloria futura*

134. La gloria futura es expresada como “herencia”, además de en Ef 1,18 y Col 3,24, en Ef 1,14 ([el Espíritu Santo,] “arras de nuestra herencia”)

<sup>43</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 376-379.

y 5,5 ([el pecador no] “tiene herencia en el Reino de Cristo y de Dios”). El Espíritu Santo como arras de lo que Dios nos dará en el futuro aparece también en 2 Cor 5,5 (cf. vv. 1-8). El sentido futuro del Reino de Dios en Ef 5,5 aparece por contraste con el v. 6 (“la ira que viene”) y en frases de Pablo totalmente paralelas (1 Cor 6,9s; Gál 5,21)<sup>44</sup>.

El mismo sentido futuro damos a “redención” en Ef 1,14 (“para redención del pueblo de su posesión”) y 4,30: “el Espíritu Santo de Dios, con el que fuisteis sellados para el día de la redención”. El primer texto parte del tema del Éxodo: Dios toma posesión de un pueblo (cf. *peripoiein/peripoïesis* en Ag 2,9; Is 43,21; Mal 3,17) para llevarlo a la libertad completa. En contexto cristiano, el día que eso ocurrirá (“el día de la redención”) es el día de la parusía (Lc 21,28; cf. *supra* § 47). Al “día malo”, en el que hay que resistir (Ef 6,13), le seguirá el día bueno del triunfo de los que lleven la “armadura de Dios” (*ibíd.*; cf. vv. 14-16).

De la gloria futura se habla también bajo la forma de “promesa” en Ef 1,13 a la luz de Gál 3,29 (“herederos según la promesa”; cf. Ef 2,12; 3,6; 6,2).

Nuestras cartas no muestran la inquietud del hombre, que no quiere ser “despojado” de su cuerpo actual, sino “sobrevestido” (cf. 2 Cor 5,4), ni se preguntan qué harán los difuntos antes de la parusía (la pregunta sobre el “estado intermedio”), ni especulan sobre el cuerpo glorioso (como hace 1 Cor 15,35-58)<sup>45</sup>. Lo dicho nos ha llevado a afirmar que sí hablan de la gloria futura, pero no como algo exclusivamente futuro, sino como algo que para el cristiano empieza aquí en la tierra.

<sup>44</sup> Steinmetz, *Protologische* 33 (cf. pp. 32-35) reconoce que Ef ha recogido motivos tradicionales sobre la gloria futura, pero (supone el autor) sin creer en ellos: “Die ‘Spuren’ futurischer Eschatologie in Eph 4,30 erklären sich offenbar durch die Verwendung schon vorhandenen Materials.”

<sup>45</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 146-152, 249.



## Capítulo 5

# Israel y la Iglesia

135. En las grandes cartas de Pablo el tema de Israel y la Iglesia, además de ser un tema teológico, era un tema muy marcado por realidades circunstanciales: la persecución por parte de los judíos no creyentes y la ofensiva por parte de cristianos judaizantes en favor de las prácticas de la ley<sup>1</sup>.

El primero de dichos extremos no aparece en las cartas que aquí estudiamos. El segundo, sólo de forma limitada en la Carta a los Colosenses: como algo superado, el tema de la circuncisión; como algo actual, la tendencia a practicar otras prescripciones de la ley de Moisés: “respecto a comida o bebida”, o en cuanto a “día de fiesta, luna nueva o sábado” (Col 2,16.21).

Empezaremos preguntando por los posibles datos históricos, antes de preguntar por una visión cristiana de Israel en nuestras cartas.

### 1. Realidad histórica

#### a) *En Colosenses*

136. Por supuesto que, sobre todo en el caso de la inautenticidad, puede no haber coincidencia total entre la realidad que el texto sugiere y la realidad que de hecho se daba. De todos modos, en el caso de la “herejía colosense” (cf. *supra* § 109), su descripción es demasiado atípica como para ser pura ficción. Y ahí es importante observar que las

<sup>1</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro*, c. 11: “La elección de Israel”; cf. §§ 253s: “Textos autobiográficos”.

prescripciones de la ley de Moisés representan sólo un aspecto de aquella “herejía”.

En realidad, mirando a las grandes cartas, el tema de una ofensiva a favor de la circuncisión es explícito en Gálatas, pero no lo es siquiera en la segunda Carta a los Corintios, a pesar de que también allí los causantes del conflicto podrían muy bien ser cristianos judaizantes<sup>2</sup>. En la Carta a los Romanos no sospecharíamos siquiera una ofensiva externa, sino la decisión propia de algunos cristianos de adaptarse a la ley de Moisés respecto a cuestiones de comida o bebida<sup>3</sup>. En Colosenses es fácil sospechar que hubo agentes exteriores, los cuales se muestran más judaizantes en algunos aspectos (en cuanto a “día de fiesta, luna nueva o sábado”: Col 2,16; cf. v. 21) y menos en otros: su “filosofía” y “vanas sutilezas” (v. 8), a los que se añaden una mezcla entre humillación e hinchazón, y un culto de los ángeles, basado en ciertas visiones (v. 18).

La matriz judía del trinomio “día de fiesta, luna nueva (*neomênia*) y sábado” parece indudable: en 1 Cr 23,31 aparecen los tres términos; en 2 Re 4,23, los dos segundos; en Sal 81[G80],4, los dos primeros<sup>4</sup>. Un cierto culto de los ángeles (Col 2,18) cabría también dentro del judaísmo<sup>5</sup>, pero tanto el nombre de “filosofía” (v. 8) como la “hinchazón por su mente carnal” (v. 18) suenan más a influencia pagana. Los destinatarios de dicha propaganda serían, pues, personas que han aceptado el Evangelio gentil pero ven progreso en una mayor fidelidad al Antiguo Testamento y en ciertas revelaciones que les colocarían en un nivel superior al de los simples fieles.

Por otro lado, está claro que la comunidad conoce algunos circuncisos: Marcos, el primo de Bernabé, y Jesús, llamado Justo, que son de la circuncisión (Col 4,10s), pero no que hubiera circuncisos entre ellos.

### b) En Efesios

137. En la carta (aparte de Tíquico: Ef 6,22) no aparecen personas o grupos concretos que intervengan o manden saludos o reciban saludos.

<sup>2</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Escritos* 247-250 (c. 8 3C).

<sup>3</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro*, § 213.

<sup>4</sup> Arnold, *Syncretism* 214, entiende que la dependencia respecto del Antiguo Testamento puede ser indirecta: “It is possible that the Colossian teachers depended directly on the OT, but more likely that they drew on Jewish mystical traditions regarding the Sabbath”.

<sup>5</sup> Cf. Arnold, *Syncretism* 32-60: “The veneration of Angels in Judaism”.

El único texto en el que parece implicarse una situación de hecho sobre las relaciones entre judíos y gentiles es Ef 2,14-18, donde se parte de una “separación” (v. 14), “enemistad” (vv. 15s) o “lejanía” (v. 17) que estuvo provocada por “la ley (de Moisés), con sus mandamientos y prescripciones” (v. 15), pero ahora parece totalmente superada, de modo que se ha establecido una paz idílica entre los que estaban “lejos” y los que estaban “cerca” (v. 17), es decir, entre gentiles y judíos.

Ésta no es, ciertamente, la situación que presuponen las cartas indudables de Pablo. Pero cabe preguntarse si esa situación se dio en el margen de tiempo en el que se pudo escribir Efesios: ni en el siglo I ni en el II hubo “paz idílica” entre judíos y cristianos. Pero es posible que en torno al año 60 la hubiera entre judeocristianos y cristianos gentiles<sup>6</sup> y que eso bastara al autor de Ef para presentar en positivo lo dicho en otras cartas (cf. *supra* § 36). Es decir que, en el fondo, Ef 2,14-18 sería una construcción teórica que pudo surgir en épocas muy distintas.

## 2. Teología de Israel

138. Lo único que puede deducirse de la “herejía colosense” es que los destinatarios de Col tenían una disposición inicial a progresar en “sabiduría”, llegara ésta de fuentes filosóficas o del Antiguo Testamento, que también reconocían como Palabra de Dios.

Del texto de Ef se deduciría que los destinatarios de la carta sentían como un problema la “lejanía” entre gentiles y judíos y esperaban encontrar en Cristo la solución a dicho problema.

En ambos casos tenemos, pues, que un problema anecdótico nos conduce a un problema teológico, sobre el que ambas cartas nos pueden decir algo más.

### a) En Colosenses

139. Es importante que, además de Col 4,11 sobre circuncisos concretos, nuestra carta cite otras dos veces la circuncisión:

<sup>6</sup> La apertura a los gentiles que encontramos, por ejemplo, en los evangelios de Mateo y Juan. Cf. Sánchez Bosch, *Escritos* 77; cf. pp. 75-94, sobre el “paulinismo de primer grado” en los dos primeros siglos cristianos, y pp. 380s y 412s, sobre la posible composición de Flm, Col y Ef en Cesarea. Añádase J. Sánchez Bosch, “L’impacte de Pau en els dos primers segles cristians I. Escriptors eclesiàstics anteriors a Ireneu”, *RCatT* 21 (1996) 57-79.

En él fuisteis circuncidados con una circuncisión no hecha por manos humanas, al despojaros del cuerpo de la carne con la circuncisión de Cristo (Col 2,11).

[Una renovación] en la cual no hay griego y judío, circunciso e incircunciso, bárbaro, escita, esclavo o libre, sino que Cristo lo es todo y está en todos (3,11).

En ambos textos son claros los paralelos paulinos. Rom 2,28s ya dice que la circuncisión que vale no es la “visible en la carne, sino la circuncisión del corazón, por el Espíritu”; por tanto, no hecha por manos humanas. En Flp 3,2 llega a hablar de la circuncisión judía como de una “castración” (por la asonancia entre *peritomê* y *katatomê*), para reivindicar a continuación la del cristiano:

Nosotros somos los circuncidados, los que damos culto por el Espíritu de Dios y nos gloriamos en Cristo Jesús, no poniendo la confianza en la carne (v. 3).

Debemos añadir que ese distanciamiento de la circuncisión en la carne tiene precedentes claros en el Antiguo Testamento, donde se opone a la circuncisión del corazón (Jr 4,4; 6,10; 9,25; Ez 44,7.9), la cual puede relacionarse con el “corazón nuevo” que Dios dará a su pueblo.

En cuanto al subrayado “no hecha por manos humanas” (*akheiropoiêtos*), los precedentes son el templo que Cristo construirá en lugar del anterior (Mc 14,58) y la morada que nos espera en el cielo (2 Cor 5,1). Siempre quedan las realidades del Antiguo Testamento como modelo de las del Nuevo. Y si en Col 1,27 dice que Dios “ha dado a conocer las riquezas de gloria de su misterio entre los gentiles”, se supone que es porque antes las había dado a conocer a los judíos.

La idea de “despojarnos del cuerpo de la carne” (Col 2,11), tomando “cuerpo” no en sentido físico, sino como sigla de la tendencia al mal, es también propia del lenguaje paulino: “para que sea anulado nuestro cuerpo de pecado” (Rom 6,6), “¿quién me libertará de este cuerpo de muerte?” (7,24).

El otro texto sobre la circuncisión (Col 3,11) también se alimenta de paralelos paulinos. En Gál 3,28 también se dice que no hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, pero, en vez de decir que Cristo lo es todo, dice todos “sois uno en Cristo Jesús”. En 1 Cor 12,13 también se citan judíos y griegos, esclavos y libres, pero no para decir que ya no los hay, sino que “por un mismo Espíritu todos fuimos bautizados en un solo cuerpo”. Ninguno de los dos textos cita directamente la circuncisión, pero ahí el paralelo es 1 Cor 7,19 cuando dice que “nada es la cir-

circuncisión, y nada la incircuncisión, sino el guardar los mandamientos de Dios”; asimismo, Gál 6,15 cuando dice que “ni la circuncisión es nada, ni la incircuncisión, sino una nueva creación”.

Por supuesto que en aquella sociedad sí había judíos y griegos, como había esclavos y libres. “No hay” significa algo así como “no cuenta”, en el sentido de que unos y otros han sido asumidos por una realidad superior que hace irrelevantes las diferencias anteriores.

Se puede observar que eso es sólo una parte del pensamiento paulino, pues Pablo, sin negar la equiparación de unos y otros ante la redención, mantiene una cierta preeminencia teológica del pueblo judío<sup>7</sup>.

La preocupación de Colosenses por evitar toda recaída en prácticas judías (Col 2,16.21; cf. *supra* § 109) puede haber contribuido a pasar por alto lo que pudieran ser elementos favorables a Israel.

#### b) En Efesios

140. Y ahí Efesios complementa ciertamente lo dicho por Colosenses. La circuncisión aparece sólo en Ef 2,11 en boca de otros: “la llamada incircuncisión por la llamada circuncisión” en el sentido de Col 2,11 y paralelos: que la verdadera circuncisión somos nosotros.

La carta no habla explícitamente de “judíos”, aunque alude a ellos con toda claridad. En cambio, usa designaciones más gloriosas del pueblo de Dios: “Israel” (Ef 2,12), “los pactos” (*ibíd.*) y “la promesa” (1,13; 2,12; 3,6; 6,2). Entendemos que van en la línea de una cierta preeminencia teológica del pueblo judío incluso después de la redención.

Contamos con dos textos especialmente significativos:

Recordad que en ese tiempo estabais separados de Cristo, excluidos de la ciudadanía de Israel, extraños a los pactos de la promesa, sin tener esperanza y sin Dios en el mundo. Pero ahora en Cristo Jesús, vosotros, que en otro tiempo estabais lejos, habéis sido acercados por la sangre de Cristo. Porque él mismo es nuestra paz, quien de ambos (*pueblos*) hizo uno, derribando la pared intermedia de separación, aboliendo en su carne la enemistad, la ley de los mandamientos con sus decretos, para crear en sí mismo de los dos un nuevo hombre, estableciendo así la paz, y para reconciliar con Dios a los dos en un cuerpo por medio de la cruz, habiendo dado muerte en ella a la enemistad. Y vino y anunció paz a vosotros, que estabais lejos, y paz a los que estaban cerca; porque por medio de él unos y otros tenemos acceso al Padre en un mismo Espíritu. Así pues, ya no sois extranjeros ni advenedizos, sino que

<sup>7</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro*, §§ 278-280.



sois conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, siendo Cristo Jesús mismo la piedra angular (Ef 2,12-20).

Yo, Pablo, soy prisionero de Cristo Jesús por amor de vosotros los gentiles... Podréis comprender mi discernimiento del misterio de Cristo, que en otras generaciones no se dio a conocer a los hijos de los hombres, como ahora ha sido revelado a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu; a saber, que los gentiles son coherederos y miembros del mismo cuerpo y partícipes de la promesa en Cristo Jesús mediante el Evangelio, del cual fui hecho ministro, conforme al don de la gracia de Dios que se me ha concedido según la eficacia de su poder. A mí, el más pequeño de todos los santos, se me concedió esta gracia: anunciar a los gentiles las inescrutables riquezas de Cristo (Ef 3,1.4-8).

Propiamente los dos textos no hablan de los judíos, sino de los gentiles, pero dan a entender claramente que lo que falta a los gentiles es lo que tienen los judíos. Tanto “israelitas” como título glorioso, como “los pactos” (¡en plural!), como “las promesas” aparecen en Rom 9,4 igual que en Ef 2,12. Es interesante que Ef no habla de “pueblo” (como Rom 9,25s; 10,21; 11,1; 15,10; 2 Cor 6,16), sino de “ciudadanía” (*politeia*), como corresponde a una situación de diáspora, en la que los judíos no son un “pueblo” que vive en su territorio, sino personas aisladas que gozan de un derecho de “ciudadanía” especial.

Que los gentiles, a diferencia de los judíos, “no tienen esperanza” (Ef 2,12) estaba dicho en 1 Tes 4,13, que sean “sin Dios” (*atheoi: ibíd.*) es una manera más expresiva de decir que “no conocen a Dios” (Gál 4,8).

La idea es expresada como un estar “lejos” en comparación con los que están “cerca”, que se supone que son los judíos<sup>8</sup>. La comparación aparece en Ef 2,13 y se repite en el v. 17, que alude a Is 57,19 (“paz para el que está lejos y para el que está cerca”). La asimilación de los que están “lejos” con los gentiles no aparece en Pablo<sup>9</sup>, pero sí en Hch 2,39;

<sup>8</sup> Cf. Yee, *Jews* 187 (cf. pp. 126-189): “What is put in question... is not Israel as God’s choice, but Israel which has become so entangled with ethnic identity that it would be quite impossible to speak of the Gentiles in an ethnically based Israel”

<sup>9</sup> Propiamente, tampoco aparece en Isaías. Cf. T. Moritz, *A profound mystery* 53 (cf. pp. 23-55): “The writer does not explicitly use Isa 52.7 or 57.19 as predictions of the Christ event; rather he sees the Christ event as the decisive salvation-historical extension and culmination of a principle which he detected already in the Prophet’s vision”.

22,21. La idea de un acercamiento prepara la de que nadie deja de ser lo que era (como literalmente dicen Col 3,11; Gál 3,28), sino que lo que desaparece es el “muro de separación” o la “enemistad” (Ef 2,14.16; cf. *supra* § 36).

En cuanto al segundo texto (Ef 3,1.4-8), podemos recordar que la definición de “apóstol de los gentiles” se la da Pablo a sí mismo en Rom 11,13. Lo que aquí nos interesa observar es que su apostolado consiste no sólo en transmitir algo nuevo (“el misterio de Cristo, que en otras generaciones no se dio a conocer a los hijos de los hombres”: Ef 3,5), sino también en incorporarles a una realidad preexistente: “que los gentiles son coherederos y miembros del mismo cuerpo y partícipes de la promesa” (v. 6), expresado con tres compuestos de *syn-* (= “co-”): *sygklêronoma kai syssôma kai symmetokha*. Que los judíos ya eran herederos, aunque sin pleno ejercicio de sus derechos, estaba dicho en Gál 4,1 (“Mientras el heredero es menor de edad...”); que la promesa es algo que en el pasado se dio a unos y ahora se extiende a otros es algo incluido en el sentido del término “promesa”, aparte de que las promesas hechas a Abrahán son un tema recurrente en Pablo: Rom 4,13s.16.20; 9,4.8s; 15,6; 2 Cor 1,20; Gál 3,14.16-18.21.29; 4,23.28<sup>10</sup>. Está claro que los gentiles pasan a ser “miembros del mismo cuerpo”, que es la Iglesia. El problema está en saber si el pueblo judío pertenecía ya a ese cuerpo, como nos daría a entender el hecho de que *syssôma* (Ef 3,6) se encuentra entre *sygklêronoma* y *symmetokha*, que implican dicha referencia al pasado. En las grandes cartas (cf. Rom 12,4s; 1 Cor 10,17; 12,12-27), la imagen del cuerpo se aplica sólo a la Iglesia, pero con la imagen del árbol se dice que los gentiles son incorporados a una realidad viva preexistente, que es Israel: “algunas ramas fueron desgajadas, y tú, olivo silvestre, fuiste injertado entre ellas y fuiste hecho partícipe con ellas (*sygkoinônos*) de la raíz y de la savia del olivo” (Rom 11,17). Se puede pensar que, en el fondo, esta comparación de Romanos ha dado origen a la de Efesios que estamos comentando.

En otros dos textos aparece el término clave *epaggelia*, “promesa”:

En él también vosotros, después de escuchar el mensaje de la verdad, el Evangelio de vuestra salvación, y de haber creído, fuisteis sellados en él con el Espíritu Santo de la promesa, que nos es dado como prenda de nuestra herencia (Ef 1,13s).

Hijos, obedeced a vuestros padres en el Señor, porque esto es justo: “Honra a tu padre y a tu madre (que es el primer mandamiento con

<sup>10</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro*, §§ 259s, 262-266.

promesa) para que te vaya bien, y para que tengas larga vida sobre la tierra” (6,1-3).

En teoría, cabe pensar que “el Espíritu Santo de la promesa” es el Espíritu que Cristo prometió antes de salir de este mundo (cf. Lc 24,49; Hch 1,4; 2,33), sin ninguna relación con el Antiguo Testamento. Pero ni siquiera en los textos lucanos se trata simplemente del Espíritu que Cristo prometió, sino de “la” promesa del Padre (Lc 24,49; Hch 1,4) o de “la” promesa “que Cristo recibió” del Padre (Hch 2,33). La explicación nos la puede dar Gál 4,13 cuando une “la promesa del Espíritu” con “la bendición de Abrahán”: porque la verdadera bendición es aquella en la que Dios comunica su propia vida, que es el Espíritu, y esa bendición Dios se la había prometido a Abrahán, por lo menos según Pablo, para todas las naciones (Gál 3,8s). El Espíritu tiene carácter de “sello” (Ef 1,13: *esfragisthête*) y de “prenda de nuestra herencia” (v. 14: *arrabôn*): algo que servirá como carta de presentación en el momento de recibir la herencia, pero que al mismo tiempo nos hace gozar de ella como “cantidad a cuenta”, según también se dice en 2 Cor 1,22: “el cual nos selló y nos dio la prenda del Espíritu”. Si vale la aproximación con Gálatas, esa “prenda” ya se daba en el Antiguo Testamento, pues ahora los creyentes son bendecidos “*junto con el creyente Abrahán*” (*oi ek pisteôs... syn tō pistô*: Gál 3,9), que se supone que ya lo fue.

El último texto (Ef 6,1-3) va por otro camino: cita el que nosotros conocemos como cuarto mandamiento del Decálogo junto con los comentarios de Dt 5,16G (“para que te vaya bien”) y Éx 20,12G (“y tengas larga vida”). Literalmente dice que es “es el primer mandamiento en promesa”, lo que puede significar que contiene una promesa... de larga vida o bien que conduce al cumplimiento de las antiguas promesas, lo cual concuerda con el hecho de que ambas fuentes (Éx y Dt) citan con alguna extensión el don de la tierra, mientras Ef se limita a decir: “sobre la tierra”. Citando dichos textos como algo actual, aplicable a la realidad presente, Efesios subraya la validez actual del Decálogo, así como la continuidad entre ambos Testamentos.

En la misma línea cabe observar cómo una cita explícita del Antiguo Testamento (Sal 69[G68],19 en Ef 4,8) y un texto presuntamente bautismal (Ef 5,14) son introducidos con la misma fórmula: *dio legei*, “por eso dice”. Como es habitual en Pablo, significa la plena aceptación del Antiguo Testamento en la comunidad cristiana.

Por paralelismo con algunos textos de Pablo, podría plantearse la cuestión de si Ef 2,2 y 5,6, al hablar de los “hijos de la desobediencia”

(*yioi tês apeitheias*), podría referirse al error de Israel<sup>11</sup>. Pero el contexto no avala en absoluto la referencia al pueblo judío. Más bien, da a entender (cf. especialmente 2,3) que los mismos efesios, en principio gentiles, habían sido “hijos de la desobediencia”.

<sup>11</sup> La idea viene del uso de la raíz en Rom 10,21; 15,31. Pero en 11,30-32 el mismo Pablo aplica el término a unos y otros (añádase 1,30; 2,8).



## Capítulo 6

# La Iglesia de Cristo

141. En las grandes cartas de Pablo, la Iglesia era presupuesto constante de todo lo que se decía, pero, al decir de muchos, aparecía poco como objeto directo de la reflexión<sup>1</sup>. Para algunos, apenas se daba al término *ekklêsia* el sentido concreto de “Iglesia en su totalidad” o “Iglesia universal”<sup>2</sup>. Este último sentido está claro en Efesios y Colosenses, pero no por ello hablaremos de una eclesiología especialmente elaborada. En más de un punto, resulta bastante más rica la aportación de las grandes cartas.

### 1. Definiciones de la Iglesia

142. No será tan fácil, a partir de Efesios y Colosenses, establecer la vinculación del término *ekklêsia*, “Iglesia”, con el Antiguo Testamento. En las grandes cartas, esa vinculación aparecía especialmente en la fórmula “Iglesia de Dios” y en su concepción como “pueblo de Dios”<sup>3</sup>. Ambas expresiones están ausentes en Efesios y Colosenses, pero no dejaremos de ver cómo las dos cartas, partiendo de la eclesiología paulina, dejan ver la huella del Antiguo Testamento y llegan, además, a formulaciones nuevas, altamente interesantes.

<sup>1</sup> Si para Pablo *ekklêsia* equivale a Iglesia local, habrá que reconocer que no hace mucha teología explícita en torno a tal concepto. De todos modos, en Sánchez Bosch, *Maestro*, se dedican cuatro capítulos (del 12 al 15) a la eclesiología.

<sup>2</sup> Típico, a propósito de 1 Cor 12,28, Burnet, *Épîtres et lettres* 212: “Il ne s’agit plus de prouver la complémentarité des membres d’une communauté, mais de réaliser l’intégration de cette communauté au sein de l’Église universelle”. De todos modos, cf. Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 343-357.

<sup>3</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 290-317.

a) *En Colosenses*

143. La aportación eclesiológica de Colosenses es más modesta que la de Efesios, pero representa un paso importante hacia ella. La carta cuenta con dos textos en los que aparece la Iglesia como totalidad:

Él es la cabeza del cuerpo, la Iglesia; él es el principio, el primogénito de entre los muertos, para que tenga en todo la primacía (Col 1,18).

Me alegro de mis sufrimientos por vosotros: completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo en favor de su cuerpo, que es la Iglesia (v. 24).

En línea con lo que se conoce de Efesios, en ambos textos tenemos, además, la mutua implicación de las imágenes de la cabeza y del cuerpo e incluso lo que podría llamarse “preexistencia de la Iglesia”, pues Cristo ya sufría por ella en su vida mortal (v. 24; cf. *supra* § 26).

Col 1,18 presenta, de todos modos, una dificultad de tipo estructural. Acaba de decirse (v. 17) que él es “antes que todo” (el universo) y “todo se sostiene en él”; más adelante, el v. 20 le atribuirá la misión de “reconciliar todas las cosas consigo..., las que están en la tierra o las que están en los cielos”. Parece que introducir aquí la Iglesia es reducir el escenario puramente cósmico en el que se movía la primera parte del himno. Por otro lado, “la Iglesia” aparece como una aposición gramaticalmente dura (*tou sômatos tês ekklêsias*). De ahí la hipótesis según la cual *tês ekklêsias* sería una inserción, por parte del autor de la carta, en un himno que no contenía el inciso (cf. *supra* § 52).

El caso es que la mutua implicación de las imágenes de la cabeza y del cuerpo (1,18) vuelve a ser explícita en 2,19:

No reteniendo la Cabeza, por la cual todo el cuerpo, nutrido y unido por las coyunturas y ligamentos, crece con el crecimiento de Dios.

Los que se van tras el culto de los ángeles y los elementos del mundo (vv. 18.20) se desgajan de la Cabeza que es Cristo, implícitamente comparado con el tronco de un árbol, que da vida a todo el cuerpo en la medida en que permanece compacto (“unido por las coyunturas y ligamentos”) y le da la posibilidad de crecer “con el crecimiento de Dios” (v. 19)<sup>4</sup>. Observamos que finalmente aparece Dios, pues la

<sup>4</sup> G. H. van Kooten, *Cosmic Christology in Paul and the Pauline School*, Tübinga 2003, entiende Col 2,19 en sentido puramente cosmológico, no eclesiológico (pp. 110-146: “The further Hellenisation of Paul’s Cosmology and

Iglesia, por lo menos según Pablo, es fundamentalmente la Iglesia “de Dios”<sup>5</sup>. Es también Pablo quien dice que “Dios es quien da el crecimiento (1 Cor 3,6s).

De Pablo viene la idea de que la Iglesia es “cuerpo de Cristo” (Rom 12,4s; 1 Cor 10,17; 12,12-27) y de que Cristo es “cabeza de todo hombre” (1 Cor 11,3). Lo que no hace Pablo es relacionar las dos imágenes. El problema está en saber si en ello hay un cambio de teología o sólo un cambio en el lenguaje teológico. Lo primero se daría si para Pablo la Iglesia fuera el cuerpo entero de Cristo y Cristo-persona quedara fuera de él. Lo segundo se da si la Iglesia es cuerpo de Cristo en cuanto que unido a Cristo-persona, es decir, que Cristo-persona forma parte de él.

Nos inclinamos por lo segundo, pues entendemos que “somos un cuerpo en Cristo” (Rom 12,5) da a la preposición sentido casi local; que “los muchos somos un cuerpo, pues todos participamos del mismo pan” (1 Cor 10,17) y ese pan es “participación en el cuerpo de Cristo”... personal (v. 16); que “así como el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, pero todos los miembros del cuerpo, aunque son muchos, constituyen un solo cuerpo, así también Cristo” (12,12), como persona, es uno y tiene muchos miembros<sup>6</sup>. Entendemos que, al decir que Cristo es “la cabeza del cuerpo” (Col 1,18; cf. 2,19), lo que hace Colosenses es dar visibilidad a la idea de que somos “el cuerpo *de Cristo*, y cada uno individualmente, un miembro de él” (1 Cor 12,27).

El término “Iglesia” aparece también, como decíamos en Col 1,24, como cuerpo de Cristo, en favor del cual pasó una serie de tribulaciones. Dijimos en su lugar (*supra* § 26) que nada falta a la Pasión de Cristo como sacrificio por nuestros pecados, pero ése no podía ser el sentido de Col 1,24. Sí falta algo a las tribulaciones de Cristo como “fatiga pastoral” inherente a la difusión del Evangelio, pues ahora Cristo ya no sufre: en este sentido, el apóstol sí puede suplir lo que falta a las tribulaciones de Cristo.

Cosmic Christology”). Según el autor (pp. 59-109), eso estaría en la línea de Gál, mientras que Ef, como “reworking of Col”, habría sido escrita con la clara voluntad de dar una interpretación eclesiológica del tema (pp. 147-203: “The reasons for the Letter to the Ephesians”). Responderíamos que Col 1,18.24 da suficiente base para una interpretación eclesiológica de Col 2,19.

<sup>5</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 295s, 303-305.

<sup>6</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 320s.



Por supuesto que Pablo sufre en favor de la Iglesia (cf. 2 Cor 11,28). Pero contiene alguna novedad el hecho de que eso mismo se diga de Cristo, pues en aquellos momentos la Iglesia todavía no existía; sin embargo, sí existía en la mente de Cristo, y Cristo pudo sufrir por ella como quien sufre por su propio cuerpo. Los textos de Pablo tienden a subrayar que Cristo sufrió por los “impíos” (Rom 5,6), “pecadores” (v. 8), “enemigos” (v. 10), y por eso se puede hablar de una nueva perspectiva, pero no de una perspectiva imposible a partir del pensamiento paulino.

144. A la pregunta de en qué sentido la Iglesia en Colosenses es “pueblo de Dios”, responderíamos que en la carta sólo quedan restos de dicha teología. Podría valer la analogía de que si la circuncisión identificaba al pueblo de Israel, también la circuncisión de Cristo (Col 2,11) puede identificar al nuevo pueblo de Dios. Pero conviene reconocer que en el texto aludido el contexto mira más a lo individual que a lo comunitario.

La íntima cohesión entre los distintos componentes de la Iglesia es afirmada con fuerza, pero a través de la idea de “cuerpo”. A los textos citados (1,18.24; 2,19), podemos añadir:

Sobre todo eso mantened el amor, que es el vínculo de la perfección. Y que reine en vuestros corazones la paz de Cristo, a la que en verdad fuisteis llamados en un solo cuerpo, y sed agradecidos (3,14s).

Deriva ciertamente de la idea de “pueblo de Dios” la designación de los cristianos como “santos”<sup>7</sup>, repetidamente empleada en Colosenses:

A los *santos* y fieles hermanos en Cristo que están en Colosas: Gracia a vosotros y paz de Dios, nuestro Padre (Col 1,2).

Damos gracias a Dios, el Padre de nuestro Señor Jesucristo, orando siempre por vosotros, al oír de vuestra fe en Cristo Jesús y del amor que tenéis por todos los *santos* (vv. 4s).

Damos gracias al Padre, que nos ha hecho capaces de compartir la herencia de los *santos* en la luz (v. 12).

A vosotros, que estabais alejados y erais enemigos por el pensamiento y por las malas obras, ahora os ha reconciliado en su cuerpo de carne, mediante su muerte, a fin de presentaros *santos*, sin mancha e irrepreensibles ante él (v. 21).

<sup>7</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 306-309.

El misterio que ha estado oculto desde siglos y generaciones, ahora ha sido manifestado a sus *santos*, a quienes Dios quiso dar a conocer cuáles son las riquezas de gloria de su misterio entre los gentiles, que es Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria (vv. 26s).

Como escogidos de Dios, *santos* y amados, revestíos de tierna compasión, bondad, humildad, mansedumbre y paciencia (3,12).

Está claro que los “santos” de 1,2 son los destinatarios de la carta. Además, se les llama “hermanos”, según corresponde también a la cohesión propia del pueblo de Dios. Por otro lado, la carta no abunda en esa última designación: además de a los “hermanos” de Laodicea (4,15), el título se da a personas concretas: Timoteo (1,1), Tíquico (4,7) y Onésimo (v. 9).

El “amor por todos los santos” (1,5) está en la línea de la caridad intracomunitaria, como, por ejemplo, en Rom 12,13; 15,25s.31; 16,2.

Por su parte, “los santos en la luz” (Col 1,12) son probablemente los habitantes del cielo (clásicamente, los ángeles). Pero si vamos a compartir su herencia (*ibid.*), significa que, de algún modo, seremos asimilados a ellos.

En 1,21, “santos” es una cualidad moral, en línea con “sin mancha e irreprochables ante él”, cualidad que desde siempre se ha exigido al pueblo de Dios (cf. Lv 20,26; Dt 7,6; 14,2; 26,19) y que Pablo exigió desde siempre a sus cristianos (cf. 1 Tes 4,3s.7; 3,13; 5,23.26).

En 3,12 se supone que, además de “santos”, los fieles son “escogidos” (*eklektoi*), término conocido por Pablo (Rom 8,33) y que corresponde a la situación del pueblo de Israel (cf. Lv 20,26; Dt 7,6; 14,2; 26,19), por más que el término no es de lo más frecuente en el Antiguo Testamento (cf. Is 42,1; 45,4; 65,9; Sal 88,4; 104,6; 105,5; 1 Cr 16,13; Sab 3,9; Sir 46,1; Tob 8,15).

En 1,26, “los santos” pueden ser los destinatarios directos de la revelación (los apóstoles o la Iglesia judeocristiana), pero se dice claramente que sus destinatarios últimos son los gentiles (v. 27), es decir, que no se les excluye del sentido del término.

A través de la santidad, la Iglesia demuestra su conexión con el pueblo de Israel, pero especialmente su conexión con Dios. Aunque el término no aparezca explícitamente, se puede decir que la Iglesia de Colosenses merece el título de “Iglesia de Dios”. De *eklektoi tou theou* (“elegidos de Dios”: Col 3,12) a *ekklèsia tou theou* no hay más que un paso.

b) *En Efesios*

145. Se habla de la Carta a los Efesios como de un escrito obsesionado por el tema de la Iglesia, en el que la eclesiología casi desplaza la cristología<sup>8</sup>. Sin negarle ninguna novedad, que intentaremos explicitar, nuestra impresión es que Efesios da solamente algún paso más respecto de Colosenses<sup>9</sup> y que para ese paso recupera más de una idea de las grandes cartas de Pablo.

Además del conocido fragmento, Ef 5,21-33, la carta contiene el término *ekklêsia* en tres textos de distinto calibre:

Todo lo sometió bajo sus pies, y a él lo hizo cabeza sobre todo de la Iglesia, que es su cuerpo, plenitud de aquel que lo llena todo en todo (Ef 1,22s).

A fin de que la infinita sabiduría de Dios sea ahora dada a conocer por medio de la Iglesia a los principados y potestades en el cielo (3,10).

A él sea la gloria en la Iglesia y en Cristo Jesús por todas las generaciones, por los siglos de los siglos. Amén (v. 21).

Queda claro que entre las distintas realidades sometidas bajo los pies de Cristo, de las cuales él es cabeza, la Iglesia ocupa un lugar sobre las demás. Que Cristo es cabeza del universo sería el sentido primitivo de Col 1,15-18: “primogénito de toda creación... todo ha sido creado por medio de él y para él... Él es antes que todo y todo subsiste en él...”

<sup>8</sup> Así parece entenderlo Ernst 1974, p. 299 (cf. pp. 297-299: “Der Pleroma-Begriff”: “Das Pleroma, das in Christus als dem kosmischen Haupte wohnt, wird nun der Kirche zugesprochen”. Es cierto que el término *plêrôma* es aplicado a Cristo en Col 1,19; 2,9 y a la Iglesia en Ef 1,22, pero sin quitarle nada a Cristo. Cf. O’Brien 1999, in *Eph 1,22*, quien, después de constatar que “in Colossians the term fullness was applied to Christ; here in Ephesians its referent is the church”, añade: “As head over all things, Christ exercises his sovereign rule by filling the universe (p. 152)”. De modo parecido, Liefeld 1996, p. 55: “The doctrines of salvation and the church that characterize Ephesians are dependent on the truth about Christ”.

<sup>9</sup> La mutua dependencia entre Pablo, Col y Ef es generalmente aceptada por los autores. Así Hübner 1997, p. 19 (cf. pp. 18-21): “Di *ekkleziologische* Vorstellung vom ‘Leib Christi’ hat der AuctCol dem theologischen Denken des Paulus entnommen... Der AuctEph hat dann in Rezeption und Interpretation der Ekklesiologie des Kol seine eigene Ekklesiologie entfaltet und ausgebaut”; Collins, *The Many Faces* 70, subraya lo que aparta a Ef de Pablo: “The author’s physiological imagery is derived not from Paul but from the author of the Letter to the Colossians”.

Él es el principio, el primogénito de entre los muertos, para que tenga en todo la primacía”.

En ese contexto, alguien (suponemos que el autor de la carta) introdujo en Col 1,18 la idea de que él es “la cabeza del cuerpo que es la Iglesia”. El autor de Efesios combinaría las dos ideas diciendo que es “cabeza *sobre todo* de la Iglesia”<sup>10</sup>.

Que la Iglesia es su cuerpo estaba dicho en Col 1,18.24; 2,19. Nuestro texto añade que es “plenitud de aquel que lo llena todo en todo” (Ef 1,23). Aquí las interpretaciones son muchas, pero algunas olvidan que la Iglesia también está sometida bajo los pies de Cristo. En este sentido, habrá que entender que está sometida a alguien “que lo llena todo en todo”, pero no que tiene por sí misma la capacidad de llenarlo todo<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Según lo dicho, ambas cartas hacen a Cristo cabeza tanto del cosmos como de la Iglesia. En contra, Ernst 1974, p. 299 (cf. pp. 297-299): “Die Kirche tritt im Epheserbrief an die Stelle des Kosmos; Christus, das Haupt des Kosmos, wird nun zum Haupt der Kirche”.

<sup>11</sup> Entendemos, pues, *plêrôma* en sentido pasivo y *plêrômenou* en sentido activo. Así, por ejemplo, Stockhausen 1989, *in h. l.*: “The church, which is his body, the fullness of him who fills the universe in all its parts”; Morris 1994: “The church is filled by Christ in all his fullness”; Hahn 1996, p. 46: “Fülle dessen, der alles in allem erfüllt”; Foulkes 1989, p. 76: “The church is intended to be a full expression of him by being filled by him whose purpose it is to fill everything”; MacDonald 2000: “The church is Christ’s fullness and Christ is the one who is completely filling the cosmos”; Lincoln 1990, p. 77: “As Christ is filled with God (Col 1:19; 2:9), so his body is filled with Christ... Christ is the one who completely fills all things”; Hodge 1994, p. 63: “The Church is filled by him who fills all things [Christ]”; Patzia 1990, p. 172: “Christ who fills everything also fills the Church”; Stott 1986, p. 65: “The Church is filled by Christ who also fills all things”. Penna 1988, pp. 121s, confirma que “il valore di un participio [dado a *plêrômenou*] attivo si adatta meglio al nostro contesto e soprattutto al significato passivo di *plêrôma*”; Bouttier 1991, p. 92: “Dieu a tout déployé dans le Christ, devenu plêrome de la divinité (Col), communique cette plénitude à l’église, qui, à son tour, devient plêrome du Christ”; Muddiman 2001, p. 96: “The Church is the fullness of the all-filling Christ”; Rossé 2001, p. 74: “La Chiesa è la pienezza (*plêrôma*) del Risorto che è la pienezza di ogni cosa (1,23s)”; Reynier 2004: “Plénitude de celui qui remplit”; Collins, *The Many Faces* 65: “The fullness of him who fills all in all”. Cf. Schnackenburg 1982: “Die Christen als Glieder des Leibes Christi sollen erfüllt werden in die ganze Fülle Gottes hinein (3,19), zur Fülle Christi gelangen (4,13), sich mit dem Geist erfüllen lassen (5,18); aber sie tragen nichts zum ‘Erfüllen’ Christi bei”. Contundente, Best 2001, p. 235: “L’introduzione dei credenti come coloro che riempiono il Cristo non ha alcuna base: è Cristo che riempie i credenti”. La interpretación contraria (*plêrôma* en sentido activo y *plêrômenou* en sentido pasivo) es mantenida por Thurston 1995): “*Plêrôma* as active in meaning, *plêroumenou* as a passive participle”. Algún sentido activo

Ese alguien podría ser Cristo, a la luz de Col 3,11 (cf. 1,18), pero sería un modo muy raro de nombrarle, pues se está hablando de él. Se tratará más bien de Dios, según corresponde a 1 Cor 12,6; 15,28 (cf. Ef 4,6)<sup>12</sup>.

Que la Iglesia sea “plenitud de Dios” podrá entenderse en la línea de que en ella también habita “la plenitud de la divinidad” (Col 1,19; 2,9)<sup>13</sup> o de que está “llena con toda la plenitud de Dios” (Ef 3,19).

Que la infinita sabiduría de Dios tenga que ser dada a conocer *por medio de la Iglesia* a los principados y potestades en el cielo (3,10, segundo texto) es algo que sorprende especialmente si tenemos en cuenta que en aquellos momentos la Iglesia eran poco más de “cuatro gatos”. Pero cuando Pablo dice que “ninguno de los príncipes de este mundo” conoció la sabiduría, porque “si la hubieran conocido no habrían crucificado al Señor de la gloria” (1 Cor 2,8), se puede pensar que la Iglesia sí la conoció y, por tanto, podía revelársela. Además, cuando dice que cada vez que comemos este pan y bebemos esta copa “anunciamos la muerte del Señor hasta que venga” (1 Cor 11,26), es posible

de la Kreitzer 1997: “In so far as she discharges her responsibilities, the church can legitimately be called the fullness of Christ; it is principally through her that his rule over the cosmos is actualized”. También, Sampley (en Krodel, ed.) 1993, p. 10: “The church has a role in the cosmic lordship of Christ over all things”; Hoppe 1987, p. 36: “Die Kirche... soll die Welt und das All durchdringen”. Los dos sentidos a la vez en Ravasi 1994, p. 53: “*Plêroumenos*, colui che è colmo e che riempie”; de modo parecido, A. von Speyr 1996, p. 74: “There is a reciprocal relationship of fullness and fulfilment between the Lord and the Church”; Dawes, *The Body* 249 (cf. pp. 236-250): “The Church can be viewed as both that which is filled (*plêrôma*) and that which fills (*plêrôma*); it can be viewed as both passive and active. The Church, which is distinct from Christ, can also be said to be identified with him, even to complete him”. El mismo Crisóstomo acepta la reciprocidad: “*plêrôma* de la cabeza es el cuerpo y *plêrôma* del cuerpo es la cabeza” (*plêrôma kefalês sôma, kai plêrôma sômatos kefalê*).

<sup>12</sup> No es frecuente encontrar comentarios que confirmen dicha observación. Cf., sin embargo, Perkins 1997, p. 53: “Christ’s body, the church, experiences the divine life and power of God that fills all things”; Reumann 1985: “God fills Christ; Christ, in turn, fills the church”; Becker-Luz 1998, p. 125: “Der Ort, den der alles erfüllende Gott erfüllt, ist vielmehr ein besonderer Raum in der Welt, nämlich die Kirche”; Yoder Neufeld 2002, p. 88: “The fullness of God is in the process of filling up all things in every conceivable way (1:23). The Church is inextricably related to this fullness as both recipient and dispenser”. Según Best 1998, p. 188, Dios aparece en segunda instancia: “The *pleroma* is filled by the subject of the participle who is Christ and who is himself being filled by God”.

<sup>13</sup> Confirma Collins, *The Many Faces* 65: “In Colossians the fullness of the godhead was said to reside in Christ (Col 1:19): now the same fullness is said to reside in the church (see Eph 1:22-33; 3:19)”.

que no la anunciemos sólo a la asamblea presente, sino a oyentes que están más allá (¡cf. v. 10!). Y si no lo pensó Pablo, pudo pensarlo el autor de la carta<sup>14</sup>.

Que a una doxología relativamente normal (“a él sea la gloria... en Cristo Jesús...”) se añada el inciso “en la Iglesia” (Ef 3,21, tercer texto) puede ser una formulación original, pero no excesivamente sorprendente, pues la Iglesia reunida es el lugar más apropiado para la doxología (cf. Sal 22[G21],23.26; 26[G25],12; 35[G34],18; 40[G39],10; 68[G67],27; 89[G88],6; 149,1). En ello tendremos un buen punto de aproximación entre la eclesiología de Ef y la del Antiguo Testamento.

#### 146. Con ello podemos pasar al conocido fragmento, Ef 5,21-33:

Someteos unos a otros en el temor de Cristo. Las mujeres se sometan a su marido como al Señor. Porque el marido es cabeza de la mujer, así como Cristo es cabeza de la Iglesia: él mismo es Salvador del cuerpo. Así como la Iglesia está sujeta a Cristo, también las mujeres deben estarlo a sus maridos en todo. Maridos, amad a vuestras mujeres, así como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, después de purificarla con el lavado del agua con la palabra, presentársela a sí mismo, una Iglesia gloriosa, sin mancha ni arruga ni cosa semejante, sino santa e inmaculada. Así también los maridos deben amar a su mujer como a su propio cuerpo. El que ama a su mujer, se ama a sí mismo. Porque nadie aborreció jamás su propia carne, sino que la sustenta y la cuida, así como también Cristo a la Iglesia, porque somos miembros de su cuerpo. Por eso el hombre dejará a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y los dos serán una sola carne. Grande es este misterio: lo digo respecto a Cristo y a la Iglesia. En todo caso, que cada uno de vosotros ame a su mujer como a sí mismo, y que la mujer respete a su marido.

Se habla de una sumisión de las mujeres a su marido en el contexto de una sumisión de todos a todos (v. 21) y en paralelismo con la sumisión de la Iglesia a Cristo, que es su salvador, que dio su vida por ella no en beneficio propio, sino para hacerla gloriosa, sin mancha ni arruga ni nada semejante<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> O, en la hipótesis de la autenticidad, el mismo apóstol al cabo de unos años, cuando escribió la carta.

<sup>15</sup> Dawes, *The Body* 233, descubre el sentido del v. 21 en el conjunto de la perícopa: “A close reading shows that what Ephesians asks is that both wives and husbands live lives of mutual subordination and self-sacrificing love, after the example of Christ”.

1 Cor 11,3 ya había dicho que la cabeza de todo hombre es Cristo, y la cabeza de la mujer es el hombre. A la zaga de Col 1,18.24; 2,19, Efesios completa la imagen diciendo que la Iglesia es el cuerpo que corresponde a Cristo como cabeza (v. 23). A semejanza de Col 1,24, la Iglesia ya existe en el momento en que Cristo se entrega a la muerte por ella (Ef 5,25). La entrega de Cristo continúa en el bautismo, “el lavado del agua con la palabra” (v. 26; cf. 1 Cor 6,11; Tit 3,5). A partir de ahí, Cristo podrá “presentársela a sí mismo como una esposa gloriosa, sin mancha ni arruga ni cosa semejante” (Ef 5,27), en línea con lo que se proponía Pablo respecto de la comunidad de Corinto (2 Cor 11,2). En Ef 5,28s, volviendo a las relaciones marido-mujer, pero a la vista de la relación Cristo-Iglesia, entiende como motivo de la entrega el amor que cada cual tiene por su propio cuerpo, por su propia “carne”, reducible al amor de sí mismo, como ya se podía sobreentender en Col 1,24. En paralelo con Rom 12,4s; 1 Cor 6,15; 12,12.18-27, pero sin correspondencia en Col, el texto dice que “somos miembros de su cuerpo” (Ef 5,30), pero no para hablar de las relaciones de los miembros entre sí, sino para insistir en que “somos miembros *de su cuerpo*”<sup>16</sup>. El v. 31 recoge literalmente Gn 2,24G con la intención de aplicarlo primariamente (cf. v. 32) a la relación Cristo-Iglesia<sup>17</sup>. El resultado es que Cristo y la Iglesia forman “una sola carne” en el sentido de “una sola persona”.

Entendemos que aquí el modelo es 1 Cor 6,15s:

¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ¿Tomaré, acaso, los miembros de Cristo y los haré miembros de una prostituta? ¿De ningún modo! ¿O no sabéis que el que se une a una prostituta se hace un cuerpo con ella? Porque dice: “Los dos vendrán a ser una sola carne”.

El término “miembros” no tiene un papel relevante en Ef 5,30, pero sale dos veces en 1 Cor 6,15s, donde propicia el paso miembros-cuer-

<sup>16</sup> Según Gielen, *Tradition* 282 (cf. pp. 277-291) sirve para que especialmente los esposos se apliquen lo que se dice de la Iglesia en general: “Dieser Gliedgedanke nämlich rückt die einzelnen Adressaten der HT im allgemeinen und die kirchlichen Eheleute im besonderen in ihrer Bindung an Christus ans Licht, die bisher hinter der Gesamtekklesia zurückgetreten waren”. W. Borek, *Unità e reciprocità delle membra della Chiesa*, Roma 2004, descubre en Ef 4,25-5,2 “il mutamento delle strutture governative della Chiesa dopo la morte dei primi apostoli” (p. 218; cf. pp. 213-275).

<sup>17</sup> “En dévoilant la valeur de Gn 2,24 comme la parole qui scelle l’union de Christ et de l’Eglise en une seule chair, l’auteur s’engage dans la voie de l’allégorie, c.à.d. que, sous couvert de parler de l’homme et de la femme, la Genèse parle en réalité du secret qui unit le Christ et son Eglise” (Bouttier 1991, p. 248).

po-carne y la cita de Gn 2,24. El planteamiento de Corintios era que uno no puede unirse físicamente a una persona si no tiene intención de llegar a ser “una sola carne”, en sentido de “una sola persona”, con ella<sup>18</sup>. El planteamiento de Ef 5,31 es que si en realidad “somos miembros de su cuerpo”, se puede decir con toda lógica que formamos “una sola carne”, en el sentido de “una sola persona”, con él.

“Éste es un gran misterio, referido a Cristo y a la Iglesia” (v. 32). Pero en el fondo es el mismo misterio que el de “un solo hombre nuevo” de Ef 2,15, donde no falta la circunstancia “en un mismo cuerpo” (v. 16). También se puede recordar que Gál 3,27 empieza hablando de los que fueron “bautizados en Cristo” (tema reflejado en Ef 5,26), para terminar diciendo que “todos sois uno solo (¡veis, en masculino!) en Cristo Jesús”. En el fondo, pues, Efesios ha partido de “somos un cuerpo en Cristo” (Rom 12,5) para volcar en la eclesiología toda la capacidad expresiva de la fórmula “en Cristo Jesús”. La fórmula “Salvador del cuerpo” (Ef 5,23), aplicada a Cristo, daría razón de ese desplazamiento.

### *Cuerpo de Cristo*

147. Aunque no aparezca el término *ekklêsia*, entendemos que se habla de la Iglesia otras cinco veces en que aparece el término *sôma*, “cuerpo”, y otra (posiblemente, dos) en que aparece *melê*, “miembros”. Damos los textos:

[Cristo] hizo de ambos [judíos y gentiles] una sola cosa, derribando el muro de separación, aboliendo en su carne la enemistad, la ley de los mandamientos con sus decretos, para crear en sí mismo de los dos un solo hombre nuevo, estableciendo la paz, y para reconciliar con Dios a los dos en un cuerpo por medio de la cruz, habiendo dado muerte en ella a la enemistad (Ef 2,14-16).

Esforzaos por preservar la unidad del Espíritu en el vínculo de la paz. Hay un solo cuerpo y un solo Espíritu, así como fuisteis llamados en una misma esperanza de vuestra vocación; un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos (4,3-6).

Él concedió a algunos ser apóstoles, a otros profetas, a otros evangelistas, a otros pastores y maestros, para la perfección de los santos, para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que todos lleguemos a la unidad de la fe y del conocimiento pleno del Hijo de Dios, a ser hombres maduros que llegan a la estatura de la plenitud de Cristo (vv. 11-13).

<sup>18</sup> Así entendíamos en Sánchez Bosch, *Maestro* § 17.



Siguiendo la verdad con amor, crezcamos en todo hacia aquel que es la cabeza, Cristo, por quien todo el cuerpo, bien ajustado y trabado por lazos y junturas, con fuerza y según la medida de cada miembro, realiza el crecimiento del cuerpo para su propia edificación en el amor (vv. 15s).

Por tanto, abandonando la falsedad, hablad verdad cada cual con su prójimo, porque somos miembros unos de otros (v. 25).

El primer texto ha aparecido varias veces al hablar del hombre nuevo en Cristo y al rehacer la teología de Israel (cf., respectivamente, *supra* §§ 95 y 140). Parece evidente su inflexión comunitaria y el presupuesto que, al caer el muro que separaba a Israel de las naciones, todos hemos quedado de la parte de Israel. También acabamos de subrayar la convergencia entre la idea de “un solo hombre nuevo”, de Ef 2,15, con la de “una sola carne”, de 5,29.32. El sentido eclesiológico queda subrayado con la aparición de “un solo cuerpo” en 2,16.

Los demás textos proceden del c. 4: bajo el signo de la exhortación, desgranar distintos aspectos de la eclesiología, que expondremos en los apartados siguientes (esp. *infra* §§ 155-158 y 165-170). En los vv. 3-6, se busca la máxima unidad en la “fe”, la “esperanza” y la “caridad”, procedentes de un mismo origen divino (“un solo Espíritu..., un solo Señor..., un solo Dios y Padre”) y cifradas en dos realidades eclesiales: que somos “un solo cuerpo” y recibimos “un solo bautismo”. El texto puede contemplarse como un mosaico de textos paulinos. Empezando por 1 Cor 8,6, donde aparece “un solo Dios, el Padre” y “un solo Señor Jesucristo”. Los temas de “un solo Espíritu” y “un solo cuerpo” se entrelazan en 1 Cor 12 (cf., respectivamente, vv. 4.8-11 y vv. 12s.20). Tanto “el vínculo de la paz”, como “una misma esperanza” y como “una sola fe” pueden considerarse sintetizados en la frase “ahora permanecen la fe, la esperanza y la caridad, estas tres” (1 Cor 13,13), e incluso en la frase “la fe que nos es común, vuestra y mía” (*dia tês en allêlois pisteôs ymôn te kai emou*: Rom 1,12). Que hay “un solo bautismo” puede deducirse de Gál 3,28, en tanto que todos los bautizados pasamos a ser uno solo; por otro lado, no falta un texto de Pablo sobre una única eucaristía, que conduce al único cuerpo de Cristo, que es la Iglesia:

Puesto que el pan es uno, nosotros, que somos muchos, somos un cuerpo, pues todos participamos de aquel mismo pan (1 Cor 10,17).

En conjunto, pues habrá que decir que Ef 4,3-5 depende mucho más de Pablo que de Colosenses, pero contiene un término propio de dicha carta: *syndesmos*, “vínculo”, que en Col 2,19 sirve para hablar de los

lazos que traban el cuerpo y en 3,14 forma la frase “el amor, que es el vínculo de la perfección”, parecida a Ef 4,3.

En la lista anterior, el segundo fragmento (Ef 4,11-13) contiene los tres primeros elementos de la lista de carismas de 1 Cor 12,28: “apóstoles..., profetas..., maestros”, intercalando “evangelistas..., pastores” entre el segundo y el tercer lugar.

En las frases siguientes (vv. 12s) toman especial relieve los términos “ministerio” (*diakonia*) y “edificación” (*oikodomê*). Ambos son importantes en Pablo y ocupan un buen lugar en Efesios y Colosenses: volverán en los apartados siguientes (respectivamente, §§ 149 y 158-170). Aquí observamos que al ministerio se le llama “obra” (*ergon*), término que tiene alguna resonancia en 1 Cor 3,10s; 16,10; Flp 2,30, pero más en 2 Tim 4,5 (próximo a *diakonia*; cf. Hch 13,2; 14,26, 15,38) y que la “edificación” (*oikodomê*) se refiere directamente al “cuerpo” y no a la Iglesia, como en 1 Cor 14,4s.12, mezclando botánica y arquitectura, como en 1 Cor 3,9.

En el mismo fragmento, hemos traducido *katartismôn* por “perfección”, en el sentido de “madurez”, como en 1 Cor 1,13; 2 Cor 13,9.11; Gál 6,1; 1 Tes 3,10. Hemos entendido *epignôsis* como “conocimiento pleno”, tema importante en Pablo, así como en Efesios y Colosenses, como vimos a propósito del don de sabiduría (cf. *supra* §§ 123s). Curioso es que concretamente el “conocimiento pleno del Hijo de Dios” enlaza sólo con Mt 11,27 par; nuestras cartas se orientan más bien al conocimiento “de Dios” (Ef 1,17; Col 1,10) o de sus misterios (2,2), por más que, según Col 1,27 y 2,2, ese misterio “es Cristo”.

La perfección que se busca (Ef 4,13) es explicitada con una serie de sinónimos: *eis andra teleion, eis metron êlikias tou plêrômatos*, literalmente, “a ser hombres perfectos, a la medida de la edad de la plenitud”<sup>19</sup>. Tiene como contrapartida el estado del “niño” (*nêpios*) que aparece en el v. 14. El texto puede relacionarse con Pablo, que en 1 Cor 13,11 compara *nêpios* con *anêr*, “hombre”, mientras que en 14,20 compara *nêpiazô* con *teleios*, “perfecto”, y en Gál 4,3 relaciona *nêpios* con *plêrôma*, “plenitud”. Observemos que quien debe llegar a esa plenitud es el conjunto de los fieles, el cuerpo de Cristo, “edificado” por los distintos ministros que se citaban en el v. 11.

<sup>19</sup> “En cuanto cuerpo de Cristo, la Iglesia está llamada a alcanzar la talla de Cristo en su plenitud” (Cothenet 1994, p. 21).

Nos quedan todavía dos textos: Ef 4,15s y v. 25. El primero, sobre el crecimiento del cuerpo por el influjo que le viene de la cabeza, tiene clara dependencia de Col 2,19: *dia tòn afôn... epikhorêgoumenon... symbibazomenon... auxêsîn* (respectivamente, “por las coyunturas... nutrido... compenetrado... crecimiento...”). Le añade terminología propia de la edificación: *synarmologoumenon... kat' energeian en metrô enos ekastou merous... eis oikodomên* (respectivamente, “bien ajustado... con fuerza y según la medida de cada parte... para su propia edificación”). El término *synarmologoumenon*, único (junto con Ef 2,21) en el Nuevo Testamento, recuerda el trabajo organizador de la Sabiduría en la creación del mundo (Pro 8,30: *êmên par' autô armozousa*): se presta a expresar el trabajo conjunto de muchas personas, idea que a continuación expone en términos paulinos: “según la medida de cada parte” (cf. Rom 12,3; 2 Cor 10,13; Ef 4,7.13.16). La “edificación”, admitida por los pelos en Col 2,7, ocupa amplio espacio, como veremos en Pablo y en Efesios (*infra* § 149). Observemos de paso que donde la mayoría de manuscritos escribe “parte” (*merous*), el Alejandrino y el Sinaítico escriben “miembro” (*melous*).

El último texto (Ef 4,25) recoge sin más comentario una frase original de Pablo: “Somos miembros unos de otros” (Rom 12,5). Es original porque en la realidad física nunca se dirá que la mano sea miembro del pie: se dice en la metáfora sobre la base de que cada miembro es una persona y todos debemos sentirnos “miembros” de los demás.

### *Iglesia-ciudad*

148. Es sabido que, según los Hechos de los Apóstoles, Pablo lució su ciudadanía romana de nacimiento en momentos importantes (Hch 16,37s; 22,25-28), pero ni las grandes cartas ni Colosenses llevan el tema a nivel teológico. Sólo Flp 1,27 habla del comportamiento cristiano en términos de convivencia cívica (*politeuesthe*), y en 3,20 añade que tenemos “ciudadanía” (*politeuma*) celestial, pero sin llegar a afirmar que la Iglesia como tal sea una especie de sociedad civil.

Efesios sí entra por ese camino. El capítulo 2 empieza el tema del acercamiento de judíos y gentiles diciendo que estábamos “excluidos de la ciudadanía de Israel” (*politeias*: v. 12) y termina diciendo:

Así pues, ya no sois extranjeros ni advenedizos, sino que sois conciudadanos (*sympolitai*)<sup>20</sup> de los santos y miembros de la familia de Dios (v. 19).

<sup>20</sup> Los títulos de “extranjeros” (*peregrini*), “advenedizos” (*advenae*) y “ciudadanos” (*cives*) son términos técnicos del derecho civil romano.

El contexto anterior nos dice que “los santos” son el pueblo de Israel; el inmediato posterior (“la familia de Dios”) nos proyecta hacia el cielo (como en Col 1,12), lo cual encajaría con Flp 3,20. Pero los versículos siguientes, que citamos en breve, salvando una cierta fluidez de fronteras, nos colocan de lleno en la Iglesia presente.

Por lo demás, en general los “santos” son los destinatarios de la carta (Ef 1,1.18; 3,18; 4,12, como Col 1,2). El término sirve también para subrayar la caridad intracomunitaria (Ef 1,5; 6,1, como Col 1,5; cf. *infra* §§ 154, 157) o una cualidad moral (Ef 1,4; 5,3.27, como Col 1,21). De modo subrayado, en Ef 3,5, “santos” son los apóstoles, destinatarios directos de la revelación (como en Col 1,26), por más que el autor de la carta no se excede en la autocomplacencia (cf. *infra* § 158). Curiosamente, a pesar de la clara tradición paulina, Ef apenas llama “hermanos” a los destinatarios. Sólo en la despedida (Ef 6,23):

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

Además, en el v. 21 se da este título a Tíquico, pero existe la sospecha de que el versículo entero y el siguiente pueden ser copia de Col 4,7.

### *La Iglesia, construcción-templo*

149. En Pablo, el término “edificación” (*oikodomê*) puede tener el sentido piadoso de “buen ejemplo”, que no suscita ninguna imaginación arquitectónica. Curiosamente, este sentido se encuentra en la más antigua de las cartas (1 Tes 5,11) y continúa en distintos textos (cf. Rom 14,19; 15,2; 1 Cor 8,1; 10,23; 14,3.17.26; 2 Cor 13,10). De todos modos, la arquitectura aparece claramente en Rom 15,20 y 1 Cor 3,9-13, cuando se habla de edificar sobre un fundamento; en 2 Cor 5,1, donde equivale a “casa”; en 2 Cor 10,8; 13,10, cuando se contrapone a la “destrucción”. Aunque aparezca antes, diríamos que el sentido piadoso de “buen ejemplo” deriva de tradiciones según las cuales entre todos tenemos que “edificar la Iglesia”, según se dice en 1 Cor 14,4s.12, partiendo de la base de que alguien habló de “edificar sobre roca” (Mt 7,24) y en algún momento designó la roca sobre la que quería edificar *su* Iglesia (16,18)<sup>21</sup>.

Curiosamente, 1 Cor 3,9 mezcla la botánica y la arquitectura como ya lo hiciera Jr 1,10; 18,9; 24,6; 38,28; 49,10; 51,34 (“edificar y plantar”). Col 2,7 sigue en la misma línea:

<sup>21</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* § 314.

Arraigados y sobreedificados (*errizōmenoi kai epoikodomoumenoi*) en él y confirmados en vuestra fe, tal como fuisteis instruidos, abundando en la acción de gracias.

Con ello aplica la idea de que no hay que poner más fundamento que Cristo (1 Cor 3,11), pero sin llegar a sugerir que la Iglesia sea un edificio. Sí lo afirma, sin embargo, un gran texto de Efesios:

Edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, teniendo como piedra angular a Cristo Jesús, en quien todo el edificio, bien ajustado, crece hasta ser un templo santo en el Señor, en quien también vosotros sois juntamente edificados para morada de Dios en el Espíritu (Ef 2,20-22).

El texto acaba de hablar de “ciudadanía” (v. 19, citado) y vuelve a la imagen botánica al hablar de “crecimiento”. Tanto el paralelo de Col 2,7 como el de 1 Cor 3,11-14 nos llevarían a decir que el fundamento es Cristo, pero aquí Cristo ocupa otro lugar en la cima del edificio, partiendo de Sal 117[G 118],22, citado por Mt 21,42. En cualquier caso, “los apóstoles y profetas” no serían fundamento independientemente de Cristo, pues “apóstol” es por definición un enviado y “profeta” es uno que habla en nombre de otro. Alguna base para dar a Pablo un cierto papel de fundamento la encontraríamos en Rom 15,20: “por no edificar sobre fundamento ajeno”. Por su parte, Pedro aparece claramente como fundamento en Mt 16,18: “Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia”, tradición no desconocida por Pablo, que alterna entre el nombre *Petros* (Gál 2,7s) y el arameo *Kēfas* (1 Cor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Gál 1,18; 2,9.11.14)<sup>22</sup>. La extensión a “los apóstoles y profetas” del papel de fundamento es propia de Efesios, pero se le puede ver un precedente en el hecho de que el poder de “atar y desatar” se atribuye en Mt 16,19 a Pedro, pero en 18,18 se extiende, en principio, a los demás apóstoles.

A propósito de Ef 4,16 ya hemos citado (cf. *supra* § 147) la cualidad de “bien ajustado” (*sunarmologoumenos*) como propia de una buena coordinación entre los miembros (allí se hablaba de “cuerpo”; también en el v. 12 se habla de “edificación del cuerpo”). Lo nuevo es que aquí se hable de “templo santo y de morada de Dios”. En ambas expresiones el precedente es Pablo, quien en 1 Cor 3,16s y 6,19 habla de “templo santo de Dios” y en 2 Cor 6,16 dice, basándose en el Antiguo Testa-

<sup>22</sup> Recordemos que ni *Petros* ni *Kēfas* eran simplemente nombres, sino las dos versiones de un título que, según los cuatro evangelios (cf. Mt 16,18; Mc 3,16; Lc 6,14; Jn 1,42), Jesús impuso a un cierto Simón.

mento (en realidad, Lv 26,12 dice sólo que “paseará” entre ellos), que Dios “habitará” entre los suyos (según 2 Cor: *enoikêso*; según Ef: *katoikêtêrion*). Parece, pues, clara la voluntad de hablar de la Iglesia a la luz del Antiguo Testamento. Se trata, ciertamente, de “morada de Dios en el Espíritu”, según había sido anunciado en Ef 4,3s y como corresponde a 1 Cor 3,16; 6,19; 12,13.

Citemos, en fin, para ser completos, que en Ef 4,29 vuelve a aparecer el sentido derivado de “edificación”: un “buen ejemplo”, “algo que hace bien”.

## 2. Las dimensiones de la Iglesia

150. Etimológicamente, *ekklêsia* significa “convocación”, “asamblea”: lógicamente, pues, se ha utilizado en sentido de reunión de una cierta asamblea; en nuestro caso, del pueblo de Israel o del pueblo cristiano.

También es normal el paso semántico según el cual, en vez de designar una reunión actual, se designe el “grupo” que tiene la facultad de reunirse. En este sentido, Pablo usaba el término para designar a los cristianos de una ciudad (Iglesia local) o grupos más reducidos (Iglesias domésticas) o la totalidad de los cristianos (Iglesia universal)<sup>23</sup>. Nuestras cartas abundan más en este último sentido, pero no están totalmente privadas de los otros.

### a) En Colosenses

151. Los dos textos eclesiológicos de la carta (Col 1,18.24, citados) se refieren evidentemente a la Iglesia universal, pues prescinden de lugares. Ni siquiera se pueden referir a una asamblea reunida, pues Cristo es cabeza de ella de modo permanente y sufrió por ella antes de que tuviera la capacidad física de reunirse.

De todos modos, hacia el final de la carta aparecen otros dos sentidos del término:

Saludad a los hermanos que están en Laodicea, también a Ninfa y a la iglesia que se reúne en su casa (Col 4,15).

Cuando esta carta se haya leído entre vosotros, hacedla leer también en la iglesia de los laodicenses, y vosotros leed también la de Laodicea (v. 16).

<sup>23</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* c. 13 (§§ 326-357): “Las dimensiones de la Iglesia”.

El primer texto habla evidentemente de una Iglesia doméstica en total paralelismo con Rom 16,5; 1 Cor 16,19 y Flm 2, no sólo en cuanto al contenido, sino en cuanto al orden de las palabras: artículo, expresión *kat' oikon* (“en casa de”), posesivo adecuado (*autôn* o *sou*) y *ekklêsia*. En griego existiría otra expresión posible, con dos artículos: *ê ekklêsia ê kat' oikon*, pero la anteposición subrayaría que se trata de Iglesias en sentido propio, mientras que la posposición sugiere que se trata de Iglesias en sentido limitado, como es propio de las Iglesias domésticas en comparación con la Iglesia local<sup>24</sup>.

Aunque en el texto no son excesivas las variantes con pronombre femenino (*autês*), indicando que Ninfa es una mujer, diríamos que esa es la versión primitiva: las otras dos variantes (*autôn* o *autou*) son fruto del miedo a presentar a una mujer como jefe de una comunidad<sup>25</sup>. Por más que el hecho de que se reunieran en casa de ella no dice nada definitivo sobre la estructura de aquella Iglesia.

En el segundo texto (Col 4,16) se da la correlación Iglesia-ciudad, propia de la Iglesia local. En cuanto a la forma gramatical, usa el gentilicio *Laodikeôn*, “de los laodicenses”, a semejanza de 1 Tes 1,1 (y 2 Tes 1,1): “de los tesalonicenses”. Pero se aparta del uso paulino al colocar la localidad antes del término *ekklêsia* (*tê Laodikeôn ekklêsia*), cuando Pablo había escrito: *tê ekklêsia Qessalonikeôn*<sup>26</sup>. Por otro lado, puesto que se trata de leer una carta “en la iglesia”, podemos entender que se refiere a una reunión de la comunidad.

### *La unidad de la Iglesia*

152. En los otros dos textos (Col 1,18.24, citados) aparece, como dijimos, la Iglesia como totalidad. A través de textos emparentados con ellos, descubrimos la importancia que tiene en la eclesiología de la carta la unidad en los sacramentos, en la fe y en el amor.

El texto más claro en dicho sentido es Col 3,15:

Que la paz de Cristo arbitre en vuestros corazones, a la cual en verdad fuisteis llamados en un solo cuerpo, y sed agradecidos.

<sup>24</sup> En el sentido de que el término *ekklêsia* no suena al principio, sino al final de la frase; cf. Sánchez Bosch, *Maestro*, 337-342.

<sup>25</sup> Es también la preferencia de B. Metzger, *A Textual Commentary on The Greek New Testament*, Stuttgart 1998, p. 560.

<sup>26</sup> No insistimos en la observación, pero si la anteposición del término *ekklêsia* es un modo de darle importancia, resultará que 1 Tes da a la Iglesia local más importancia que Col.

Tanto Col 1,18 como el v. 24 usan el término “cuerpo” cuando hablan de la Iglesia, y no es concebible que Cristo tenga varios cuerpos. Sólo que en ese “cuerpo” se cuentan distintos corazones que podrían no seguir las instrucciones (propriadamente, *brabeuetô* significa “hacer de árbitro”) de la paz de Cristo. Por eso se habla del cuerpo de Cristo como de una realidad a la que hemos sido llamados.

En la misma línea camina la idea de “sepultados con él en el bautismo” y “resucitados con él” (2,12): si fuimos “sepultados” y hemos “resucitado” con él, cesará nuestra vida propia y quedará sólo la vida de Cristo, que es uno solo. El mismo texto nos invitará a la unidad de la fe:

Habiendo sido sepultados con él en el bautismo, en el cual también habéis resucitado con él por la fe en el poder de Dios, que le resucitó de entre los muertos (Col 2,12).

### *Unidad en la fe*<sup>27</sup>

153. El problema estará en saber por qué unos entran en la Iglesia y otros no. Pero, para los de dentro, la fe será tan esencial como la unión al misterio de Cristo (cf. *supra* § 87). La fe vuelve a aparecer en varios textos, siempre como algo sólido (2,5: *stereôma*; v. 7: *bebaioumenoi*) y fundamental (1,23: *tethemeliômenoi*). Los textos:

Al oír de vuestra *fe* en Cristo Jesús y del amor que tenéis por todos los santos (1,4).

Si en verdad permanecéis bien cimentados en la *fe*, constantes e inamovibles en la esperanza del Evangelio que habéis oído, que fue proclamado a toda la creación debajo del cielo, y del cual yo, Pablo, fui hecho ministro (v. 23).

Estoy con vosotros en espíritu, alegrándome al ver vuestra corrección y la estabilidad de vuestra *fe* en Cristo (2,5).

Arraigados y sobreedificados en él y confirmados en vuestra *fe*, tal como fuisteis instruidos, abundando en la acción de gracias (v. 7).

Observemos cómo la misma solidez se exigió a la esperanza (1,23: *edraioi kai mê metakinoumenoi*), la cual también es colocada a la altura del Evangelio y del misterio de Cristo:

A causa de la esperanza guardada para vosotros en el cielo, de la cual oísteis antes en la palabra de verdad, el Evangelio (Col 1,5).

<sup>27</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 345-347.



[Los “santos”,] a quienes Dios quiso dar a conocer cuál es la riqueza de la gloria de este misterio entre los gentiles, que es Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria (v. 27).

Falta saber si la fe implica sólo una actitud vital (por ejemplo, una confianza) o incluye contenidos doctrinales específicos. Entendemos que Colosenses se inclina por lo segundo. A continuación del último texto citado, leemos:

[Este misterio] que nosotros proclamamos, amonestando a todos los hombres y enseñando a todos los hombres con toda sabiduría, a fin de poder presentar a todo hombre perfecto en Cristo (Col 1,28).

Observemos, además, que en 2,7 se incluía la frase “tal como fuisteis instruidos” (*kathôs edidakthête*) y a continuación (v. 8) se rechaza la falsa filosofía como algo “según la tradición de los hombres, según los elementos del mundo y no según Cristo”. Igualmente, a los que dan un extraño culto a los ángeles (v. 18) se les dice que no “mantienen la Cabeza” (v. 19), que es Cristo.

#### *Unidad en el amor*<sup>28</sup>

154. En cuanto al amor cristiano, conocido como “caridad”, está claro que la carta no lo ve sólo como una virtud (como cuando exhorta a los maridos a amar a sus mujeres: 3,19), sino como algo esencial para la consolidación del cuerpo de Cristo. Obsérvese cómo el elemento comunitario se puede considerar presente en todos los textos que hemos recogido sobre el amor cristiano (cf. *supra* § 111):

- Por todos los santos (1,4).
- En el Espíritu (v. 8).
- Compenetrados en el amor (2,2).
- Vínculo de la perfección (3,14).

Observemos que tanto “vínculo” como “compenetrados” figuran en Col 2,19 (cf., respectivamente, Ef 4,3 y 16) como componentes de la estructura del cuerpo de Cristo.

El papel atribuido a la comunión con los apóstoles en la unidad de la Iglesia será muy subrayado en Efesios (*infra* § 158), pero apenas se puede considerar presente en nuestra carta. Empieza ciertamente dando

<sup>28</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 348-351.

a Pablo el título de apóstol (Col 1,1). También tiene claro que el misterio nos ha sido dado a conocer a través de unos “santos” (v. 26: *efanerôthê tois agiois autou*), pero nada dice del papel de dichos santos en la unidad de la Iglesia.

b) *En Efesios*

155. Clásicamente la carta considera siempre la Iglesia como realidad total, pero no se excluye que detrás de algunos textos se pueda contemplar la comunidad reunida<sup>29</sup>.

Especialmente Ef 3,21, cuando exhorta que a Dios sea dada gloria “en la Iglesia”, en clara alusión, entendemos, al culto cristiano. Incluso la idea de que la infinita sabiduría de Dios podrá ser dada a conocer “por medio de la Iglesia” a los principados y potestades del cielo (v. 10) puede referirse a la proclamación de los misterios de Dios que realiza la Iglesia reunida.

Todos los demás textos explícitos, contenidos en Ef 1,22s y 5,21-33, se cifran en la idea de que la Iglesia es el cuerpo de Cristo, entendiendo que lo es de forma estable (como la mano o el pie) y global, pues Cristo no tiene varios cuerpos.

Juntando textos explícitos e implícitos, la carta configura toda una teología sobre la unidad de la Iglesia, a pesar de que los miembros del cuerpo se encuentran muy dispersos en el espacio y el tiempo. A través de todos los textos descubrimos la importancia que tiene en la eclesiológia de la carta la unidad en los sacramentos, en la fe, en el amor y en la comunión con los apóstoles.

La repetición del determinativo *eis* (“uno”, en masculino) en dos textos ya comentados (cf. *supra* §§ 121, 140) hace visible la preocupación de la carta por la unidad:

Él es nuestra paz, quien de ambos [judíos y gentiles] hizo UNO, derribando el muro de separación, aboliendo en su carne la enemistad... para crear en sí mismo de los dos UN nuevo hombre, estableciendo la paz, y para reconciliar con Dios a los dos en UN mismo cuerpo por medio de la cruz, dando muerte en ella a la enemistad. Vino y evangelizó paz a vosotros, que estabais lejos, y paz a los que estaban cerca (Ef 2,14-17).

<sup>29</sup> Compárese con Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 327-329. En cuanto que la comunidad reunida es “un nuevo Sinaí” (§ 329), se comprende que pueda dar a conocer la sabiduría de Dios a los principados y potestades.

Esforzaos por preservar la UNIDAD del Espíritu en el vínculo de la paz. Hay UN solo cuerpo y UN solo Espíritu, así como fuisteis llamados en UNA misma esperanza de vuestra vocación; UN solo Señor, UNA sola fe, UN solo bautismo, UN solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos (4,3-6).

### *Unidad en la fe*

156. El bautismo no vuelve a aparecer en toda la carta, pero los distintos textos sobre la fe (cf. *supra* §§ 88-90) presuponen, o dicen claramente, que se trata de una sola:

En él [Cristo] también vosotros, tras haber oído la Palabra de la verdad, el Evangelio de vuestra salvación, y *creído* también en él, fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la Promesa, que es prenda de nuestra herencia, para la redención de la adquisición, para alabanza de su gloria (1,13s).

Habiendo oído hablar de vuestra *fe* en el Señor Jesús y de vuestro amor por todos los santos (v. 15).

Qué extraordinaria es la grandeza de su poder con nosotros, los que *creemos*, conforme a la eficacia de la fuerza de su poder (v. 19).

Por gracia habéis sido salvados por medio de la *fe*, y esto no viene de vosotros: es don de Dios (2,8).

En quien [Cristo], por medio de la *fe* en él, tenemos atrevimiento y acceso [a Dios] con confianza (3,12).

Que Cristo habite por la *fe* en vuestros corazones (v. 17).

Hasta que todos lleguemos a la unidad de la *fe* y del conocimiento pleno del Hijo de Dios, a ser hombres maduros, que llegan a la estatura de la plenitud de Cristo (4,13).

Tomad el escudo de la *fe* con el que podréis apagar todos los dardos encendidos del maligno (6,16).

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

La expresión “unidad de la fe” es explícita sólo en 4,13, pero se desprende con suficiente claridad de los demás textos. Sencillamente porque la fe aparece como algo que viene de Dios (cf. 2,8; 3,17; 6,23) o es respuesta unívoca al don de Dios (cf. 1,13-15). Es importante observar que al creyente se le atribuyen poderes notables que no vienen de él mismo, sino de Dios (cf. 1,19; 3,12; 6,16). En nada aparece la fe como algo que cada cual se monta a su gusto.

Preguntamos de nuevo si la fe implica sólo una actitud vital (por ejemplo, confianza) o incluye contenidos doctrinales específicos (cf. *supra* § 90). Lo segundo quedaba claro en Colosenses, donde se fustigaba una doctrina concreta. En Ef 4,11-13 vemos cómo los pastores y maestros están al servicio de la “unidad de la fe”, en lucha contra un peligro concreto:

Que no seamos niños, sacudidos por las olas y llevados de aquí para allá por todo viento de doctrina, por la astucia de los hombres, por las artimañas engañosas del error, sino que, siguiendo la verdad en amor, crezcamos en todo hacia aquel que es la cabeza, Cristo (vv. 14s).

Es decir, cualquier fallo en la doctrina nos desviaría del camino hacia la cabeza, que es Cristo. La idea es reforzada pocos versículos más abajo:

Pero vosotros no habéis aprendido a Cristo de esta manera, si en verdad lo oísteis y habéis sido enseñados por él, conforme a la verdad que hay en Jesús (Ef 4,20).

Tanto si la carta va dirigida a Éfeso como si se dirige más allá, no es fácil que los destinatarios hubieran oído a Jesús en carne mortal. Pero, por lo visto, la evangelización les había hecho sentirse auténticos “discípulos” del Maestro de Nazaret (cf. *supra* § 27). El caso es que la enseñanza de Jesús se convierte en condición indispensable de su continuidad en la Iglesia.

### *Unidad en el amor*

157. Hablamos ya (cf. *supra* §§ 112s) de la caridad como componente esencial de la vida cristiana. Sobre la base de los mismos textos, quisiéramos subrayar el peso que tiene en la carta la caridad intraeclesial. Aparte de Ef 1,4, que queda colgado en el cielo, diríamos que el elemento comunitario figura en todos los textos:

Vuestro amor por todos los santos (1,15).

Arraigados y cimentados en el amor, para que podáis comprender, junto con todos los santos... (3,17s).

Soportándoos unos a otros en amor, esforzándoos por preservar la unidad del Espíritu en el vínculo de la paz (4,1-3).

Que siguiendo la verdad en amor, crezcamos en todo hacia aquel que es la cabeza, Cristo, por quien todo el cuerpo... realiza el crecimiento... para su propia edificación en el amor (v. 15s).

Paz a los hermanos, y amor (6,23).

No dudamos de que el autor desea que este amor se extienda más allá de los límites de la comunidad, pero no será fácil demostrarlo con textos explícitos<sup>30</sup>.

### *La comunión con los apóstoles*

158. Recordaremos que Colosenses sólo conocía el título de apóstol (Col 1,1) y aludía a su función en la primera propagación del Evangelio diciendo que “el misterio... oculto... ahora ha sido manifestado a sus santos” (v. 26). En Efesios la frase es completada del modo siguiente:

[El misterio de Cristo,] que en otras generaciones no se dio a conocer a los hijos de los hombres, como ahora ha sido revelado a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu (Ef 3,5).

En ambos casos resulta algo rara la expresión “a sus santos” en boca de Pablo, pero no puede excluirse que se trate de un añadido posterior<sup>31</sup>. Sobre todo en el caso de Efesios, pues en Colosenses “a sus santos” puede significar “a la Iglesia judeocristiana”.

En cualquier caso, Efesios tiene clara la función de los apóstoles y profetas en la vida de la Iglesia:

Edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, teniendo como piedra angular a Cristo Jesús, en quien todo el edificio, bien ajustado, crece hasta ser un templo santo en el Señor (Ef 2,20s).

Él concedió a algunos ser apóstoles, a otros profetas, a otros evangelistas, a otros pastores y maestros, para la perfección de los santos, para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo (4,11).

En cuanto al significado, parece claro que Pablo también creía necesaria la comunión con los apóstoles, lo cual equivale a apoyarse en ellos

<sup>30</sup> Lo mismo ocurre prácticamente en las grandes cartas (cf. Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 349-351).

<sup>31</sup> Se ha dicho que la frase “sus santos apóstoles y profetas” transparenta la devoción propia de una generación posterior: cf. Schnackenburg 1982 *in h. l.*: “Der singuläre Ausdruck ‘die heiligen Apostel’ (wie Paulus selbst wohl nie sagen würde) erklärt sich aus einer Reminiszenz an Kol 1,26”. Hoppe 1987, p. 121, entiendo que Ef atribuye una primacía total a Pablo: “Paulus wird als der Gesehene, dem das Erbe Christi anvertraut war und der in voller Legitimation unter Erleidung der der Kirche zugutekommenden Drangsale das Missionswerk Christi vorangetrieben und durchgesetzt hat”. Pero, aparte del hecho de que el adjetivo “sus santos” pudo haber sido añadido por un escriba posterior, vemos que, según Ef 3,8, el apóstol no se define como un “santo” especialmente eximio, sino como el “requetemínimo” (*elakhistoteros*) entre los santos.

como en un fundamento<sup>32</sup>. En cuanto a la imagen empleada, ya hemos recordado (*supra* § 149) que 1 Cor 3,11 dice que Cristo es el único fundamento, a pesar de que Pablo no desconoce otros usos de la imagen.

El hecho de que el carisma apostólico se alinee con otras funciones importantes en el día a día de la Iglesia (Ef 4,11) da a entender que su función no terminó en los momentos fundacionales, sino que se considera vigente en el momento de escribir la carta.

### 3. El ministerio de la Palabra

#### a) En Colosenses

159. Ya hemos visto (*supra* §§ 153s) cómo la unidad en la fe y en la doctrina eran componentes esenciales en la unidad de la Iglesia. En las grandes cartas de Pablo veíamos cómo su propio ministerio (*diakonia*) tomaba un lugar eminente y cómo la “Palabra”, llamada también “Evangelió” y “kerigma”, ocupaba un lugar fundamental en su ministerio<sup>33</sup>. Debemos ver qué reflejo tienen estos términos en las cartas aquí estudiadas:

A causa de la esperanza guardada para vosotros en el cielo, de la cual oísteis antes en la *palabra* de la verdad, el *Evangelió* (Col 1,5).

Si en verdad permanecéis bien cimentados en la fe, constantes e inamovibles en la esperanza del *Evangelió* que habéis oído, que fue proclamado (*kérykhthentos*) a toda la creación debajo del cielo, y del cual yo, Pablo, fui hecho *ministro* (v. 23).

[La Iglesia,] de la cual fui hecho *ministro* conforme a la administración de Dios que me fue dada para beneficio vuestro, a fin de dar plenitud a la *Palabra* de Dios (v. 25).

Que la *Palabra* de Cristo habite abundantemente en vosotros, enseñándoos y amonestándoos unos a otros... (3,16).

Orando al mismo tiempo también por nosotros, para que Dios nos abra una puerta para la *palabra*, a fin de dar a conocer el misterio de Cristo, por el cual también he sido encarcelado (4,3).

Vemos cómo Col coincide con Pablo<sup>34</sup> no sólo en los términos en sí, sino también en sus ulteriores determinaciones. Así:

<sup>32</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 352-357.

<sup>33</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* §§ 358-360: “La Palabra, fundamento de la Iglesia”. El tema del “ministerio de la Palabra” continúa hasta § 408.

<sup>34</sup> Cf. Dübbers, *Christologie* 155-177: “Das Heilswort als Begründung der *ekklesiá*”.

- Col 4,3 habla simplemente de “la Palabra”, como Gál 6,6; Flp 1,14; 1 Tes 1,6.
- Col 1,25, de “la Palabra de Dios”, como 1 Cor 14,36; 2 Cor 2,17; 4,2.
- Col 1,5, de “la Palabra de la verdad”, como 2 Cor 6,7.
- Col 3,16, de “la Palabra de Cristo”, aproximándose a 1 Tes 1,8; 4,15, que habla de “Palabra del Señor”.

En Pablo, la Palabra es designada 48 veces con el sustantivo *euaggelion*; 16, con el verbo *kêryssein*, y 4, con el sustantivo *kêrygma*. En Col falta el sustantivo, pero tenemos *kêryssein* en Col 1,23 y *euaggelion* en 1,5.23.

Por otro lado, Col 1,25 compara la misión del apóstol con una “administración” (*oikonomia*), como en 1 Cor 9,16 (cf. 4,1s), y dice que con ello quiere “dar plenitud a la Palabra de Dios”, así como Pablo en Rom 15,19 dice que dio “plenitud al Evangelio de Cristo”.

Col 4,3 pide que Dios le abra una puerta para la Palabra, así como en 1 Cor 16,9 Pablo dice que se le ha abierto; con ello podrá dar a conocer el misterio de Cristo, cosa que 1 Cor 4,1 incluye en la misión del apóstol.

El “servicio de la Palabra”, en la línea con lo que comúnmente llamamos “ministerio eclesiástico”, toma en Pablo el nombre de *diakonia* (“servicio”, “ministerio”) tanto para designar el del propio apóstol (Rom 11,13; 1 Cor 3,5; 2 Cor 3,3.6.8s; 4,1; 5,18; 6,3s; 11,8.23) como el de otras personas (Rom 12,7; 1 Cor 12,5; 1 Cor 16,15; 2 Cor 11,23). En Col 1,23.25 vemos cómo el autor (que se presenta como “Pablo”) se designa a sí mismo como *diakonos*, mientras que en 1,7; 4,7.17 aplica este mismo título a otras personas.

En Pablo, pues así nos lo requerían los textos, encontrábamos cuatro cualidades definitorias del ministerio de la Palabra: que se trataba de un ministerio carismático, comprometido, paradójico y pastoral, además de ser un ministerio compartido por otras personas<sup>35</sup>. Debemos preguntarnos hasta qué punto esas cualidades se ven reflejadas en las cartas que estudiamos.

<sup>35</sup> Según Sánchez Bosch, *Maestro*, respectivamente, §§ 361s, 363-369, 373-379, 380-394 y 395-408.

### *Un ministerio carismático*

**160.** Pablo habla de su propio ministerio como de la “gracia” (*kharis*) que le ha sido otorgada (Rom 12,3; 15,15; 1 Cor 3.10; 15,10; Gál 1,15; 2,9), por más que en textos referidos a otros da el paso de *kharis* al derivado *kharisma* (cf. Rom 12,6: “Teniendo *kharismata*, según la *kharis* que nos ha sido dada”), dejando claro que “carisma” es un modo de decir “gracia”<sup>36</sup>.

En Colosenses, la *kharis* de Dios está en la base de toda salvación (cf. Col 1,2.6; 4,18). Vemos cómo determina las expresiones de culto (3,16), pero no es aplicada directamente al ministerio, el cual, sin embargo, es visto claramente como obra (es decir, gracia) de Dios:

El Evangelio... del cual yo, Pablo, fui hecho *ministro* (Col 1,23).

[La Iglesia,] de la cual fui hecho *ministro* conforme a la administración de Dios que me fue dada... para dar plenitud a la Palabra de Dios (v. 25).

La “administración (*oikonomia*) de Dios que me fue dada” equivale evidentemente a la gracia. Y si con ella puede dar plenitud a la Palabra de Dios, es que no trabaja con medios humanos, como demuestra el hecho de que espera que sea Dios quien le abra una puerta a la Palabra.

### *Un ministerio comprometido*

**161.** En Pablo se habla de ministerio comprometido en el sentido de que “pone toda la carne en el asador”. Veámos cómo se lo exigía a sí mismo, pero lo exigía a todo cristiano. En Colosenses, la idea culmina, respecto de todo cristiano, en la unión con la muerte y la sepultura de Cristo:

Si habéis muerto con Cristo a los elementos del mundo, ¿por qué os sometéis, como quien vive en el mundo, a decretos... (Col 2,20).

Porque habéis muerto, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios (3,3).

Tema ciertamente presente en las grandes cartas:

Así también vosotros consideraos muertos para el pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús (Rom 6,11).

En cuanto al compromiso ministerial de Pablo según Colosenses, baste recordar:

<sup>36</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro* § 360.



Me alegro de mis sufrimientos por vosotros: completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo en favor de su cuerpo, que es la Iglesia (1,24).

Yo, Pablo, escribo este saludo con mi propia mano. Acordaos de mis cadenas (Col 4,18).

En ambos casos, contaríamos con expresiones paralelas de Pablo. Por ejemplo:

Porque así como abundan los sufrimientos *de Cristo* en nosotros, así también abunda nuestro consuelo por medio de Cristo (2 Cor 1,5).

Os llevo en el corazón, pues tanto en mis cadenas como en la defensa y confirmación del Evangelio, todos vosotros participáis conmigo de la gracia (Flp 1,7).

### *Un ministerio paradójico*

162. Fue propio de Pablo mostrar la paradoja en el Evangelio en cuanto tal, y ver luego cómo la paradoja marcaba profundamente tanto su vida como su predicación, culminando en la idea de que Dios ha querido salvar a los creyentes por la necedad de la predicación (1 Cor 1,21).

Como actitud de fondo, diríamos que no se descubre en Colosenses el gusto por la paradoja que vislumbrábamos en las grandes cartas. De todos modos, en algunos momentos, no puede menos que mostrar la paradoja inherente al Evangelio en cuanto tal. Así en Col 1,20, cuando dice que la sangre y la cruz reconcilian tanto el cielo como la tierra:

Por medio de él reconciliar todas las cosas consigo, haciendo la paz por medio de la sangre de su cruz, tanto las que están en la tierra como las que están en los cielos (Col 1,20).

Fuertemente paradójico es sin duda Col 1,24, acabado de citar: tanto la alegría en los sufrimientos como en la idea de completar “lo que falta a los de Cristo”. También es paradójico 3,3: “Habéis muerto, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios”.

### *Un ministerio pastoral*

163. El sentido pastoral de las cartas de Pablo se mostraba en su atención a los pequeños problemas de comunidades de las que ya estaba lejos y en la preocupación que sentía por ellas. Algo de eso encontramos en Colosenses:

Con este fin me esfuerzo y lucho gracias a su energía, que actúa poderosamente en mí (1,29).

Quiero que sepáis qué gran lucha tengo por vosotros y por los que están en Laodicea, y por todos los que no me han visto en persona (2,1).

Cuando esta carta se haya leído entre vosotros, hacedla leer también en la iglesia de los laodicenses; y vosotros también, leed la de Laodicea (4,16).

El primer texto puede aparecer como un mosaico de términos paulinos: *kopiaō* (“esforzarse”: Rom 16,6.12; 1 Cor 4,12; 15,10; 16,16; Gál 4,11; Flp 2,16; 1 Tes 5,12), *agōn*, *agōnizō* (“luchar”: 1 Cor 9,25-27; Flp 1,30; 1 Tes 2,2; 4,10), *energein*, *energeia* (“actuar, “energía”: 1 Cor 12,6.11; 16,9; 2 Cor 1,6; Gál 2,8; Flp 2,13; 3,21), *dynamis* (“poder”: Rom 1,16; 15,13.19; 1 Cor 2,4s; 4,20; 5,4; 2 Cor 4,7; 6,7; 12,9.12; 13,4; Flp 4,13; 1 Tes 1,5), todas son expresiones que afectan tanto al trabajo evangelizador y pastoral de Pablo como al de sus colaboradores.

El segundo texto (Col 2,1) repite el término *agōn*, “lucha”, que ya aparecía en el primero. El tercero (4,16) revela la preocupación porque las cartas puedan ejercer su influjo en otros posibles destinatarios.

Añadamos que las descripciones detalladas de la “herejía colosense” (especialmente 2,8.16.18; cf. *supra* § 138) son fruto de una preocupación que nos recuerda la de Pablo:

Aparte de lo externo, llevo cada día mi carga, la preocupación por todas las iglesias. ¿Pues quién desfallece sin que yo desfallezca? ¿Quién se escandaliza sin que yo me sienta arder? (2 Cor 11,28s).

### *Un ministerio compartido*

**164.** Es un hecho que Pablo reconoció, en su “equipo” y en otros “equipos” más o menos cercanos, la existencia de otros muchos participantes en el ministerio de la Palabra. Así se deducía de sus distintas listas de carismas y de sus distintas alusiones a personas concretas. En Colosenses debemos contentarnos con lo segundo:

Pablo, apóstol de Jesucristo por la voluntad de Dios, y el hermano Timoteo (Col 1,1).

En cuanto a todos mis asuntos, os informará Tíquico, nuestro amado hermano, fiel ministro y consiervo en el Señor. Os lo he enviado precisamente por esto, para que sepáis cómo nos va y para conforte vuestros corazones. Junto con él, a Onésimo, fiel y amado hermano, uno de vosotros. Ellos os informarán acerca de todo lo que aquí pasa. Aristarco, mi compañero de prisión, os envía saludos; también Marcos, el pariente de Bernabé, acerca del cual recibisteis instrucciones; si va a

vosotros, recibidle bien; también Jesús, llamado Justo. Todos ellos de la circuncisión: son los únicos que han colaborado en el Reino de Dios y han sido un estímulo para mí. Épafras, uno de vosotros, siervo de Jesucristo, os envía saludos: siempre lucha en favor vuestro con sus oraciones, para que estéis firmes, perfectos y completamente seguros en toda la voluntad de Dios. Soy testigo de que tiene una profunda preocupación por vosotros y por los que están en Laodicea y en Hierápolis. Lucas, el médico amado, os envía saludos, y también Demas. Saludad a los hermanos que están en Laodicea, también a Ninfa y a la iglesia que está en su casa... Y decid a Arquipo: Atento al ministerio que has recibido del Señor, cúmplelo (4,7-15.17).

Los personajes son todos conocidos por otras fuentes<sup>37</sup>, excepto Jesús, llamado Justo (v. 11: difícilmente un nombre inventado), y Ninfa (v. 16: tampoco se inventaría un nombre de mujer; cf. *supra* § 151). Los calificativos con los que se les recuerda no son muy originales, pero son los que Pablo usa para hablar de sí mismo o de sus compañeros en el apostolado. Son los siguientes:

- *Diakonos*, *diakonia* (“ministro”, “ministerio”: Col 1,7.23.25; 4,7.17; cf. Rom 11,13; 12,7; 15,25.31; 16,1; 1 Cor 3,5; 12,5; 16,15; 2 Cor 3,3.6-9; 4,1; 5,18; 6,3s; 8,4.19s; 9,1.12s; 11,8.23).
- *Adelfos* (“hermano”: Col 1,1; 4,7.9; cf. Rom 16,1.23; 1 Cor 1,1; 16,12; 2 Cor 1,1; 2,13; 8,18.22s; 9,3.5; 12,18; Gál 1,2; Flp 2,25; 1 Tes 3,2; Flm 1s.7.16.20).
- *Agapêtos* (“querido”: Col 4,7.9.14; cf. Rom 16,5.8s.12; 1 Cor 4,17; Flm 1.16).
- *Pistos* (“fiel”: Col 4,7.9; cf. 1 Cor 4,17).
- [*syn*]doulos (“servidor”: Col 1,7; 4,7.12; cf. Rom 1,1; 2 Cor 4,5; Gál 1,10; Flp 1,1; 2,22).
- *Synaikhmalôtos* (“con-cautivo”: Col 4,10; cf. Rom 16,7; Flm 23).
- *Synergos* (“colaborador”: Col 4,11; cf. Rom 16,3.9.21; 1 Cor 3,9; 16,16; 2 Cor 1,24; 6,1; 8,23; Flp 2,25; 4,3; 1 Tes 3,2; Flm 1,1).
- *Agônizomenos* (“que lucha”: Col 4,12; cf. Flp 1,30).
- *Ponos* (“fatiga”: Col 4,13).

Queda claro que el término *diakonos-diakonia* (“ministro”-“ministerio”) es el más adecuado para hablar de una función como la de Pablo.

<sup>37</sup> “En cuanto cuerpo de Cristo, la Iglesia está llamada a alcanzar la talla de Cristo en su plenitud” (Cothenet, 1994, p. 21).

Observamos además que el término “hermano” es la designación más general de cualquier cristiano. Pero es un hecho que Pablo, por ejemplo, habla de un personaje tan importante como Timoteo diciendo “Timoteo, el hermano” (2 Cor 1,1; 1 Tes 3,2; Flm 1). También “querido” es un término muy general que, en algunos casos, puede expresar una especial proximidad.

Son determinadamente paulinos términos como *doulos* (“servidor”), *synaikhmalôtos* (“con-cautivo”), *synergos* (“colaborador”). Sobre la base de los dos últimos compuestos con *syn*, Col 1,7; 4,7 puede haber formado el compuesto *syndoulos* (“co-servidor”). En cuanto al término *synergos* (“colaborador”), vemos que, además de los posesivos normales (“mío”, “nuestro”, “de Dios”), Pablo conoce un uso absoluto del término: en 1 Cor 16,16; 2 Cor 8,23, donde no se dice de quién. Se le parece Col 4,11, donde tampoco se dice, pero se añade: “para el Reino de Dios”.

Los demás términos (*pistos*, “fiel”, y *agônizomenos*, “que lucha”) tienen, como hemos visto, alguna correspondencia en Pablo. Sólo *ponos* (“fatiga”) queda sin paralelo literal, aunque no en cuanto a la idea.

#### b) En Efesios

**165.** En las grandes cartas de Pablo y en Colosenses (cf. *supra* § 159) hemos visto cómo el ministerio (*diakonia*) del apóstol tomaba un lugar eminente y cómo la “Palabra”, llamada también “Evangelio” y “kerigma”, ocupaba un lugar fundamental en aquel ministerio. Debemos ver qué reflejo tienen estos términos en la Carta a los Efesios<sup>38</sup>:

En él [Cristo] también vosotros, tras haber oído la *Palabra* de la verdad, el *Evangelio* de vuestra salvación, y creído también en él, fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la Promesa, que es prenda de nuestra herencia, para la redención de la adquisición, para alabanza de su gloria (1,13s).

Vino y *evangelizó* paz a vosotros, que estabais lejos, y paz a los que estaban cerca (Ef 2,17).

Los gentiles son coherederos y miembros del mismo cuerpo y partícipes de la promesa por Cristo Jesús mediante el *Evangelio*, del cual fui hecho

<sup>38</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Escritos* 412s (c. 13 E1a). P. Pokorny (“Colossians 1,1-8 and 4,7-18. The Bearers of Pauline Heritage”, en Standaert, *Le Christ* 121-133) descubre una especie de “genealogía teológica” en las varias listas: “The letter should persuade Archippus and all the people to whom the letter is addressed to adopt the attitude of Nympha and to accept Demas and Jesus Justus as authentic successors of Paul” (p. 132).

*ministro*, conforme al don de la gracia de Dios que se me ha concedido según la eficacia de su poder (Ef 3,6s).

A mí, el más pequeño de todos los santos, se me concedió esta gracia: *evangelizar* a los gentiles la inescrutable riqueza de Cristo e iluminarles sobre cuál es la economía del misterio que por los siglos ha estado oculto en Dios, creador de todas las cosas, para dar a conocer ahora por medio de la Iglesia a los principados y potestades del cielo la infinita sabiduría de Dios (3,8-10).

Él concedió a algunos ser apóstoles, a otros profetas, a otros *evangelistas*, a otros pastores y maestros, para la perfección de los santos, para la obra del *ministerio*, para la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que todos lleguemos a la unidad de la fe y del conocimiento pleno del Hijo de Dios, a ser hombres maduros, que llegan a la estatura de la plenitud de Cristo (4,11-13).

Estad, pues, firmes, ceñida vuestra cintura con la verdad, revestidos con la coraza de la justicia y calzados los pies con el equipamiento del *Evangelio* de la paz (6,14s).

Orad por mí, para que me sea dada *Palabra* al abrir mi boca, a fin de dar a conocer sin temor el misterio del *Evangelio* (v. 19).

Tanto aquí como en el apartado correspondiente de Colosenses, queda claro que la Palabra es el fundamento de la Iglesia. En cuanto a la terminología empleada, vemos que el término “Palabra” pierde terreno respecto de Colosenses, mientras que la raíz *euaggel* lo gana y el conjunto *kêryssein-kêrygma* no aparece para nada.

La “Palabra” aparece como “Palabra de la verdad” en Ef 1,13, en paralelo con Col 1,5. El deseo de Ef 6,19 tiene algún parecido con Col 4,3, pero en Efesios “Palabra” aparece en tono menor, como alguien que pide que se le dé la palabra. En cambio, la raíz *euaggel* tiene un gran papel, como decíamos. Bajo distintas formas:

- El *Evangelio* de vuestra salvación (Ef 1,13).
- *Evangelizó* paz a vosotros, que estabais lejos (2,17).
- Los gentiles son coherederos... mediante el *Evangelio* (3,6).
- Se me concedió esta gracia: *evangelizar* a los gentiles (v. 8).
- Concedió a algunos ser apóstoles..., a otros *evangelistas* (4,11).
- Con el equipamiento del *Evangelio* de la paz (6,14s).

En Col 1,5 el *Evangelio* aparecía sin calificativos; aquí, en cambio, tenemos “el *Evangelio* de vuestra salvación” (que podemos relacionar con Rom 1,16) y “el *Evangelio* de la paz”, precedido por Ef 2,17, inspi-

rado a su vez en Is 52,7 (“los pies de los que *evangelizan* una noticia de paz”), texto recogido en algunos manuscritos de Rom 10,15 y modificado en otros. En cualquier caso, la paz es un gran tema en Romanos (Rom 1,7; 2,10; 3,17; 5,1; 8,6; 14,17.19; 15,13.33; 16,20).

Lo curioso de Ef 2,17 es que sea el mismo Cristo quien evangeliza: es decir que tenemos una evangelización *avant la lettre* como tenemos una Iglesia *avant la lettre* (5,25.32)<sup>39</sup>. En 3,8 el verbo “evangelizar” ocupa el lugar que le corresponde, mientras que en 4,11 encontramos el posible neologismo *euaggelistês*, “evangelista” (cf. Hch 21,8), en una lista de carismas que comentamos en breve (§ 170).

Pablo, según Efesios, se siente “ministro” del Evangelio (Ef 3,7) y entiende que todo “ministerio” se ordena a “la edificación del cuerpo de Cristo” (4,12). Tenemos, pues, claramente la Palabra como fundamento de la Iglesia.

De modo algo más abundante que en Colosenses, podemos reconocer en Efesios las cuatro cualidades definitorias del ministerio de la Palabra que encontrábamos en Pablo: que se trata de un ministerio carismático, comprometido, paradójico y pastoral, además de ser un ministerio compartido por otras personas.

### *Un ministerio carismático*

**166.** Vimos cómo Col 1,25 se acercaba a la frase típica de Pablo, “la gracia (*kharis*) que me ha sido otorgada” (Rom 12,3; 15,15; 1 Cor 3.10; 15,10; Gál 1,15; 2,9), pero sin llegar a ella. En Efesios, aparte del papel único jugado por la gracia en toda la obra de salvación (cf. Ef 1,6s; 2,5.7s), encontramos tres variantes de la fórmula paulina aplicadas a Pablo (3,2.7s) y una a otros dones de Cristo (4,7):

Habéis oído de la dispensación de la gracia de Dios que me fue dada para vosotros (Ef 3,2).

[El Evangelio] del cual fui hecho ministro, conforme al don de la gracia de Dios que se me ha concedido según la eficacia de su poder (v. 7).

A mí, el más pequeño de todos los santos, se me concedió esta gracia: anunciar a los gentiles la inescrutable riqueza de Cristo (v. 8).

A cada uno de nosotros se le ha concedido la gracia conforme a la medida del don de Cristo (4,7).

<sup>39</sup> En la línea de Ef 4,21: “le escuchasteis”; cf. *supra* § 27.

El contenido concreto de esa gracia está claro para quien sea consciente del cambio que significa pasar de “hijos de ira” (2,3) a “hijos de Dios” (5,2). El último texto (4,7), que también se aplica a los apóstoles (v. 11), nos ayuda a ver ese don como el final del recorrido de Cristo: al subir al cielo cargado de frutos, nos dejó estos dones (v. 8): parece que son para continuar lo que él había hecho aquí abajo (v. 9).

### *Un ministerio comprometido*

167. En Efesios, la idea de que todo cristiano está comprometido, en el sentido de que “pone toda la carne en el asador”, no se deduce tanto de las distintas exhortaciones concretas, que se mueven dentro de una razonable buena conducta<sup>40</sup>, como de un texto sobre la lucha cósmica del cristiano:

Revestíos con la armadura de Dios para que podáis resistir contra las insidias del diablo. Porque nuestra lucha no es contra sangre y carne, sino contra principados y potestades, contra los poderes de este mundo de tinieblas, contra los espíritus celestiales de la maldad. Por tanto, tomad toda la armadura de Dios, para que podáis resistir en el día malo y, después de haber triunfado en todo, quedar en pie. Estad, pues, firmes, ceñida vuestra cintura con la verdad, revestidos con la coraza de la justicia y calzados los pies con el equipamiento del Evangelio de la paz. Tomad en todo momento el escudo de la fe con el que podréis apagar todos los dardos encendidos del maligno. También, el yelmo de la salvación, y la espada del Espíritu que es la Palabra de Dios (Ef 6,11-17).

Por una parte, está claro que el cristiano no lucha “cuerpo a cuerpo” contra el enemigo, sino bien armado con la “armadura de Dios” (vv. 11.13: *panoplia*). Pero tendrá que hacer esfuerzos supremos, porque el enemigo le es muy superior: se trata nada menos que de “espíritus celestiales”, pero en malo (v. 12; cf. *supra* § 8). De su parte tendrá todo lo divino: “el Evangelio..., la salvación..., el Espíritu..., la Palabra de Dios” (vv. 15.17), pero algo tendrá que poner de su parte cuando se habla de “verdad”, de “justicia” y de “fe” (vv. 14.16).

Que Pablo no está menos comprometido en su ministerio lo dice, para empezar, el hecho de que está “encadenado” (Ef 3,1; 4,1). Se le añade el valor que da a sus tribulaciones:

Os ruego que no desmayéis a causa de mis tribulaciones por vosotros, que son vuestra gloria (3,13).

<sup>40</sup> E. Best, *Essays on Ephesians*, Edimburgo 1997, pp. 157-177: “Ministry in Ephesians”.

### *Un ministerio paradójico*

**168.** Con ello tendríamos un poco la medida de la capacidad de paradoja de la carta: la hay, pero se prefiere no mostrarla con su máxima dureza (compárese sólo Ef 3,13 con Gál 6,14). La hay sobre todo en el hecho mismo de la redención. Si para los judíos podía ser problemático hablar simplemente de “sangre”, para los gentiles lo era ciertamente hablar de “cruz” (*mors turpíssima crucis!*). Nuestras cartas (cf. Col 1,20) no evitan estos dos términos. Recordemos:

En él tenemos la redención mediante su sangre, el perdón de nuestros pecados según la riqueza de su gracia (Ef 1,7).

Ahora en Cristo Jesús, vosotros, que en otro tiempo estabais lejos, habéis sido acercados por la sangre de Cristo (Ef 2,13; cf. Rom 12,5).

Reconciliar con Dios a los dos en un cuerpo por medio de la cruz, habiendo dado muerte en ella a la enemistad (v. 16).

De todos modos, a diferencia de Col 2,20 y 3,3, Efesios evita decir que hemos “muerto” con Cristo. Dice ciertamente que habíamos “muerto” (2,1.5) o que estábamos “dormidos” (5,14) por el pecado, pero luego Dios nos dio nueva vida con Cristo (*synezôpoiêsen tô Khristô*: 2,5) o nos resucitó de entre los muertos (5,14).

### *Un ministerio pastoral*

**169.** Para Pablo, la imagen del pastor (1 Cor 9,7) era una simple comparación: no se había convertido en título de alguien. Ef 4,11 nos dice que algunas personas llevan el título de “pastor”. Hablaremos de ellos a continuación.

La carta en sí es pastoral, pues todo en ella se orienta a la exhortación. También se puede decir que transparenta de modo discreto el sentimiento pastoral de quien escribe:

No ceso de dar gracias siempre por vosotros al recordaros en mis oraciones (Ef 1,16).

Por eso yo, Pablo, prisionero de Cristo Jesús por vosotros, los gentiles (3,1).

Ruego, por tanto, que no desmayéis a causa de mis tribulaciones por vosotros, que son vuestra gloria (3,13).

Esto digo, pues, y afirmo en el Señor: que ya no andéis así como andan los gentiles, en la vanidad de su mente (4,17).

En los tres primeros textos aparece la frase *yper ymôn* (“en favor vuestro”) con que suele designarse el sacrificio de Cristo “por nosotros”.



En todos se descubre la insistencia del pastor que vive preocupado por sus ovejas.

### *Un ministerio compartido*

170. La existencia de más participantes en el ministerio de la Palabra se deducía en Colosenses de sus distintas alusiones a personas concretas, pero faltaban listas de carismas. En Efesios contamos con una interesante lista de carismas (Ef 4,11), pero una sola alusión a una persona concreta:

Os informará Tíquico, el amado hermano y fiel ministro en el Señor (Ef 6,21).

Son exactamente los mismos calificativos y en el mismo orden que Col 4,7 (*agapêtos adelfos kai pistos diakonos en kuriô*), sólo que Col añadía *syndoulos*, “consiervo”. Digamos algo más sobre la lista de carismas, que ya apareció anteriormente:

Él concedió a algunos ser apóstoles, a otros profetas, a otros evangelistas, a otros pastores y maestros, para la perfección de los santos, para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo (vv. 11s).

Salta a la vista el paralelismo con 1 Cor 12,28: se recogen sólo los primeros puestos numerados (primero apóstoles, segundo profetas, tercero maestros), introduciendo a los “evangelistas” y los “pastores” entre el segundo y el tercero. En otros dos textos aparecen solos el primero y el segundo:

Edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, teniendo como piedra angular a Cristo Jesús (Ef 2,20).

[El misterio de Cristo,] que en otras generaciones no se dio a conocer a los hijos de los hombres, como ahora ha sido revelado a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu (3,5).

Eso confirma las antiguas tradiciones sobre profetas *ex officio* en la Iglesia primitiva y hace sospechar que se les atribuyó más papel del que sugieren Mt 7,22; 10,41; 13,17; Hch 11,27; 13,1; 15,32; 19,6; 21,9s, pues se encuentran solos junto a los apóstoles, que ostentan, evidentemente, la máxima autoridad (cf. *supra* § 158)<sup>41</sup>. Su papel habrá sido el

<sup>41</sup> Con indudable exageración, R. Burnet, *Épîtres et lettres* 212: “Ces tableaux représentent un mode de vie social modéré, à mi-chemin entre le patriarcat Romain et de nouvelles tendances émancipatrices; un mode de vie bourgeois un peu conservateur”. M. Gielen (“Die Haustafel des Kolosserbriefes (3,18–4,1)”, en Standaert, *Le Christ* 89-119) insiste en que toman la realidad de su tiem-

de recordar, interpretar y aplicar a situaciones nuevas la Palabra de Jesús, en la línea de Jn 14,26. Sin embargo, Efesios no nos da ejemplos de profecías concretas. Ciertamente que Ef 3,5 parece estar aludiendo a ellas, pero los demás usos de *apokalypôt-apokalypsis* (1,17; 3,3) se concretan más bien en el kerigma o en su elaboración sapiencial.

En cuanto a los evangelistas, la función de anunciar el Evangelio se consideró propia de los apóstoles y por eso no se buscaría un nombre específico para ella. De todos modos, aun antes de faltar los apóstoles, se comprendería que otros muchos debían ejercerla y se encontraría el sustantivo *euaggelistês*, “evangelista”, del que no conocemos precedentes, sino concomitantes, como Hch 21,8 y 2 Tim 4,5<sup>42</sup>.

En cambio, la función del “pastor” tiene precedentes abundantes en el Antiguo Testamento (Nm 27,17; 2 Sm 5,2; 7,7; 24,17; 1 Re 22,17; 1 Cr 11,2; 17,6; 2 Cr 18,16; Jdt 11,19; Sal 2,9; 23[G22],1; 28[G27],9; 37[G36],3; 48[G47],15; 78[G77],52.71s; 80[G79],2; Pro 22,11; 27,23; 28,7; Sir 18,13; Pss 17,40; Os 13,5; Miq 2,12; 4,8; 5,3-5.7; 7,14; Jl 1,18; Zac 11,4s.7s; Is 27,10; 40,11; Jr 2,8; 3,15; 13,20; 23,4; 27,44; 30,13; 38,10.24; Ez 13,5; 34,2.5.7-12; 34,23.31; 37,24) y tanto en las tradiciones de Jesús (cf. Mt 2,6; 9,36; 25,32; 26,31; Lc 12,32; Jn 10,2.11s.14.16; 21,15-17) como en las de la Iglesia (cf. Hch 20,28; Heb 13,20; 1 Pe 2,25; 5,2s; Jud 12; Ap 2,27; 7,17; 12,5; 19,15). Lo raro es que haya tenido tan poca cabida en el área paulina<sup>43</sup>. Sin embargo, el espíritu pastoral existió siempre; en algún momento se debió de dar el nombre de “pastores” a personas que residían en medio de la comunidad y cuidaban de los fieles<sup>44</sup>.

La función de los “maestros” es presupuesta siempre que se habla de “doctrina” o de “enseñanza” (Ef 4,14s.20; cf. Col 1,28; 2,7). Pero también debemos suponer que el “conocimiento” superior o la “sabiduría” de que se habla en muchos textos (cf. *supra* §§ 123s) no llegaría a todos

po como punto de partida para una evolución en sentido cristiano: “Zeigen... dass die christlichen Kirchen jeder Zeit und jeder Gesellschaft sich als gesellschaftliche Gruppe in den Prozess der Normentwicklung und -veränderung einzubringen haben” (p. 119).

<sup>42</sup> Añádase Sánchez Bosch, *Maestro*, §§ 415s.

<sup>43</sup> Cf. J. P. Dickson, *Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities*, Tubinga 2003, pp. 133-152.

<sup>44</sup> Cf., sin embargo J. Sánchez Bosch, “Le charisme des Pasteurs dans le corpus paulinien”, en L. de Lorenzi, *Saint Paul, apôtre de notre temps*, Roma 1979, pp. 363-39.

directamente del Espíritu, sino que quien lo había recibido lo compartiría luego en forma de enseñanza<sup>45</sup>.

#### 4. Otros ministerios y carismas

171. Las grandes cartas de Pablo daban pie a todo un capítulo sobre los ministerios de ayuda, sobre la profecía, con especial mirada hacia la profecía espontánea, el don de lenguas y los milagros<sup>46</sup>. Todo ello tiene muy poco reflejo en Efesios y Colosenses<sup>47</sup>, pero hemos sentido el deber de plantear la cuestión, aunque sólo fuera para constatar la existencia de una laguna en nuestras cartas.

##### a) En Colosenses

172. Con la mejor buena voluntad, no hemos encontrado nada sobre ministerios de ayuda ni sobre milagros en la carta. Se puede decir sólo que la herejía colosense da pie a pensar en la existencia de una profecía espontánea en la comunidad. En el sentido de que la herejía tiene que asentarse en realidades admitidas en un determinado grupo religioso. Así como el término “filosofía” en Col 2,8 enlazaría con la existencia de una función de maestros (más clara a partir de 1,28 y 2,7), las visiones y toda la hinchazón de 2,18 nos permiten suponer que la profecía espontánea tenía alguna carta de naturaleza en Colosas. Y si se pretendía algún contacto con el mundo de los ángeles (*ibíd.*), también es posible pensar en alguna presencia del don de lenguas. Por lo demás, lo más próximo al don de lenguas es Col 3,16:

Que la Palabra de Cristo habite abundantemente en vosotros, enseñándoos y amonestándoos unos a otros con toda sabiduría por medio de salmos, himnos y cantos espirituales, cantando a Dios por la gracia en vuestros corazones.

Como dijimos (*supra* § 129), los “cantos espirituales” podrían ser composiciones espontáneas, en la línea de 1 Cor 14,26: “Cada cual tiene un salmo, una enseñanza...”, manifestaciones que pueden ser atribuidas al Espíritu Santo (cf. v. 15: *psalô tô pneumati*, “cantaré por el

<sup>45</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro*, §§ 406-408.

<sup>46</sup> Cf. Sánchez Bosch, *Maestro*, §§ 402-405.

<sup>47</sup> Es el c. 15 de Sánchez Bosch, *Maestro*: respectivamente, §§ 410-413 sobre los ministerios de ayuda; §§ 414-423 sobre la profecía; §§ 425-428, sobre el don de lenguas; §§ 429-432, sobre los milagros.

Espíritu”) y que, en el caso de Col, parece que lo son y por eso se les llama *pneumatikai*.

De todos modos, para ser auténtico don de lenguas les faltaría la condición de ser algo que el mismo que lo recibe no lo entiende y por eso necesita interpretación.

b) *En Efesios*

173. Tampoco aparecen los ministerios de ayuda, pero aparece la ayuda en términos parecidos a los de Pablo:

El que roba, no robe más, sino que se esfuerce en trabajar con sus manos en cosas buenas, a fin de poder ayudar al que tiene necesidad (Ef 4,28).

El verbo *metadidomi*, “ayudar”, se encuentra en Rom 12,8 referido a un ministerio de ayuda. También *khreia*, “necesidad”, puede evocar Rom 12,13: “participando en las *necesidades* de los santos”. Pero es evidente que en Efesios no se trata de un ministerio, pues nadie lo confiaría a alguien que tiene tendencia a apropiarse de lo ajeno.

Ya recogíamos lo que había respecto de la profecía (*supra* § 170). El hecho de que los profetas se hallen siempre unidos a los apóstoles excluye bastante la idea de una profecía espontánea.

En cuanto al don de lenguas, podemos citar Ef 5,19:

Hablaos unos a otros con salmos, himnos y cantos espirituales, cantando y alabando con vuestro corazón al Señor (Ef 5,19).

Vuelven a aparecer los “cantos espirituales”, en todo paralelos a los de Col 3,16. Y tampoco hemos encontrado nada sobre milagros<sup>47</sup>.

<sup>48</sup> Es debido a que Ef habla sólo de ministerios docentes. Por eso faltan otros muchos.



## Capítulo 7

# En torno a la autenticidad

174. Hasta el presente nos hemos abstenido de expresar juicios concretos sobre la autenticidad de Ef y Col, pero entendemos que lo dicho inclina más en favor de la autenticidad que en favor de la no autenticidad. Visto el peso que en estos temas suele tener la opinión de los demás, nos hemos permitido recoger la opinión de distintos autores, especialmente de los más recientes, sin por ello renunciar a la idea de que los argumentos objetivos deberían tener siempre más peso que el de las “autoridades” que los sostienen.

### 1. Distintas opiniones

175. Quien lleve algún tiempo reflexionando sobre las cartas a los Colosenses y a los Efesios puede tener la impresión de que la crítica, por ejemplo, de F. Ch. Baur y O. Pfleiderer, expresada a mediados del siglo XIX, debería haber barrido la opinión tradicional al llegar el siglo XXI. De todos modos, en el mismo paso del XX al XXI, diríamos que las opiniones siguen divididas, pero evitan exagerar la distancia entre Pablo y nuestras dos cartas.

#### *a) Ef y Col, próximas a Pablo*

176. Dunn 1996 presenta en detalle la gran proximidad de Col a Pablo: “We may, for example, envisage Paul outlining his main concerns to a secretary (Timoty)... with a fair degree of license”.

Pokorny 1991 habla claramente de “discípulos”: “The problem of one or two authors is diffused somewhat, if we assume that Colossians, like Ephesians, arose from the same circle of Pauline disciples” (p. 10).

Igualmente, Kitchen 1994 dice que es “pseudepigraph by a Pauline disciple” (p. 7; cf. pp. 4-7).

P. J. Tomson (*Jésus et les auteurs du Nouveau Testament dans leur relation au judaïsme*, París 2003), habla de “colaboradores” con una posible participación del apóstol: “Rédigées par ses collaborateurs, peut-être à l’aide d’une courte esquisse de l’apôtre lui-même” (p. 258).

Yoder Neufeld 2002 habla más bien de un acompañante: “Such an author might have accompanied Paul, imbibed his teaching, and perhaps aided him in the formulation of his correspondence” (p. 343).

MacDonald 2000 habla del *staff* de Pablo: “A crisis caused by the death of the charismatic leader and the subsequent efforts of the ‘staff’ of the leader to secure the survival of the group” (p. 7). Menos contundente respecto de Ef: “It is no exaggeration to say that Ephesians constitute the first interpretation of and guide to Pauline tradition in light of the disappearance of Paul” (p. 16).

Harrington 1997 habla de “la escuela paulina”: “Most likely originated in the Pauline ‘school’ based in Ephesus” (p. 78).

Igualmente, según M. Gielen, *Tradition und Theologie* 13, Col habría sido escrita “nach dem Tod des Paulus, jedoch möglichst nah an die paulinische Zeit datiert. Es dürfte um 70 n. Ch. Entstanden sein” (p. 13). Ef, en cambio: “Möglicherweise hellenistischer Judenchrist [war], relativ sicher jedoch aus dem Kreis der Paulusschule” (p. 15).

Indeterminado, H. C. Kee, *The beginnings of Christianity: an introduction to the New Testament*, Nueva York 2005: “Close to Paul in style and concerns, but representing a significant shift in the conception and the structure of the church” (p. 256; cf. pp. 257-260, Col; pp. 260-263, Ef).

Aletti 1993 subraya la elaboración colectiva por parte de los discípulos: “Ceux, assez nombreux, qui, pour la rédaction de Col, parlent d’école paulinienne (analogue à l’école johannique) semblent assez justement tenir compte de cette élaboration collective, laquelle aurait pu se poursuivre, après la mort de l’Apôtre, donnant ainsi le jour à Col et à Eph” (p. 29; cf. pp. 27-29).

Montagnini 1994 especifica: “Il suo metodico innesto sul solco paolino è uno degli argomenti invocati in favore dell’esistenza di una ‘scuola paolina’, che avrebbe gestito metodicamente l’eredità spirituale dell’Apostolo” (p. 19; cf. pp. 11-21).

A. T. Hanson (*The Paradox of the Cross in the Thought of St. Paul*, Sheffield 1987) habla elogiosamente de discípulos de Pablo: “A fairly successful attempt by Paul’s disciples to adapt the tradition of their master to the conditions of their own day” (p. 168; cf. pp. 157-182: “The Development of the Post-pauline Tradition”).

Según Schnackenburg 1982, el autor de Ef se considera “Tradent und Interpret der paulinischen Tradition”, y por ello “die Autorität des großen Apostels in Anspruch nehmen will” (p. 34; cf. pp. 17-34).

Según Kreitzer 1997, fue alguien que podía hablar “en nombre de Pablo”: “By issuing the letter in Paul’s name our anonymous Writer strengthens the bonds between himself and the Church” (p. 30; cf. pp. 21-30).

Ravasi 1994 habla de un “entorno” paulino: “Siamo senz’altro nell’ambito di un circolo paulino, di una serie di chiese che hanno avuto un’impronta teologica paolina” (p. 90).

Distintos matices, en Krodel 1993: Sampley atribuye Ef a un seguidor muy cercano: “It was very likely composed by a close follower of Paul (p. 3; cf. pp. 1-4). Más adelante, Hultgren insiste en que Col fue acogida como paulina: “The destruction of Colossae in the early 60s would have been a perfect setup for a pseudonymous letter. No one would have been able to deny that the community had received such a letter from Paul” (p. 30; cf. pp. 21-30).

De modo parecido, A. Casalegno, *Paulo: o Evangelho do Amor Fiel de Deus*, São Paulo 2001. De Col, dice: “Se a carta não for de Paulo, foi provavelmente escrita per um discipulo nos anos 80-85 d. C.” (p. 136). En cambio, de Ef: “Com tota probabilidade a epistola é da escola paulina e foi escrita talvez em Éfeso nos anos 80-95 d. C.” (p. 140).

Hay 2000 habla de un “paulinista” como autor de Col: “Produced by a Paulinist after Paul’s death” (p. 24; cf. pp. 19-24).

Bouttier 1991 tiene una opinión parecida respecto de Ef: “Le texte est l’œuvre d’un disciple appartenant au groupe ou à l’école de ceux qui reconnaissent à l’apôtre son autorité” (p. 24; cf. pp. 24-28).

Stockhausen 1989 supone un contacto no inmediato al hablar de “tradición paulina”.

Parecido G. Rossé 2001, al subrayar el conocimiento directo de los colaboradores: Col habría sido “inviata da Efeso, in un periodo non



troppo distante dal soggiorno paolino in quella città, e scritta da una persona che conosceva personalmente i collaboratori di Paolo” (p. 12).

Ghini 1990, dentro de una fidelidad a la “herencia”, se coloca más allá de la “generación apostólica”: “Il vuoto lasciato dalla generazione apostolica è colmato da uomini fedeli all’eredità apostolica e capaci di prender posizioni all’interno di una chiesa diversa” (p. 23).

Penna 1988 ve Ef como la continuación de un surco: “Si colloca inevitabilmente nella scia del suo pensiero, pur con alcuni evidenti sviluppi tematici” (pp. 21s).

Según Schweizer 1987, Col “podría representar una transición que haría más comprensible la evolución posterior, concretamente en dirección a las cartas pastorales” (p. 30; cf. pp. 22-30).

En cambio, Perkins 1997 se contenta con pensar en uno que ha leído a Pablo: “Such a person had made an effort to obtain a copy of Paul’s letters” (p. 30).

O. Leppä (*The Making of Colossians*, Helsinki 2003) va más allá al afirmar que el autor de Col leyó *todo* Pablo (“was acquainted with all the letters of Paul”: p. 223) y lo coloca entre el año 70 y el 80 (p. 15).

No anda muy lejos C. J. Roetzel (*The Letters of Paul: Conversations in Context*, Louisville KY 1991): “Perhaps twenty years after Paul’s death” (p. 97; cf. pp. 93-116). Parecido Lincoln para Ef (p. LXXIII): “A date between 80 and 90 CE”.

Best 1998 no ve claro que el autor de Ef haya utilizado Col (“There is a relationship with Colossians but it cannot be proved that AE used that letter”: p. 35); sin embargo, no es tajante al rechazar la autenticidad paulina de la carta: “The vocabulary and style vary slightly from Paul’s in such a way as to suggest, but not compel, rejection of Pauline authorship” (p. 35; cf. 6-36).

### b) La tesis de la autenticidad

177. Resumiríamos lo dicho diciendo que un buen número de autores afirma la gran proximidad de Ef y Col a Pablo sin hacer del apóstol el autor de las dos cartas. Aunque sin dogmatismo, encontramos bastantes autores (quizás más que hace treinta años) que aceptan directamente la autenticidad de las dos cartas.

Así Wright 1986: “There is... no need to reject the Pauline authorship of Colossians” (p. 34; cf. pp. 31-34).

Havener 1993: "Paolo avrebbe scritto Colossesi un po' prima della lettera ai Romani" (p. 90; cf. pp. 89-91).

Melick Jr. 1991: "No compelling reason has been given for rejecting the traditional authorship" (p. 168; cf. pp. 165-168).

Lucas, *The message* 20: "It was his own deep concern over these reports that led Paul to write his letter to Colossae".

Liefeld 1996: "The epistle was indeed written by Paul the apostle" (p. 19; cf. pp. 14-19).

Hodge 1994: "Written either during his imprisonment at Rome or at Caesarea" (p. XIV).

O'Brien 1982: "The so-called differences between Colossians and the generally accepted Pauline letters do not constitute sufficient grounds for rejecting the apostolic authorship of the epistle" (p. XLIX; cf. p. XLI-XLIX).

Bastante seguro, O'Brien 1999 para Ef: "The traditional view has the most evidence in its favor" (p. 46).

También W. Wall 1993: "Any difference in theological formulation that the interpreter might find in Colossians is best explained either by Paul's literary strategy or by the ferment of his historical and personal situation" (pp. 19s; cf. pp. 15-20).

Barth-Blanke 1994: "Paul was the author who wrote both Colossians and Ephesians, at about the same time (p. 125; cf. 114-126).

Convencido, Hayford 2005: "The Holy Spirit moved the apostle to frame a summary of the underlying grid of ideas on which the Ephesian congregation was founded" (p. 1; cf. pp. 1-5). Respecto de Col: "Written by Paul while he was in prison in Rome".

Por lo menos, inclinado, Thompson 2005: "I believe that, in spite of the difficulties, the letter can be best explained as written or authorized by Paul during his own lifetime" (p. 4; cf. pp. 1-5).

Algunos autores subrayan la simultaneidad de Col con Filemón, considerada como indudable. Así Martin 1993: "The evidence shows that Colossians and Philemon were written by the same author at about the same time" (p. 3).

También Harris 1991: "If Paul authored Philemon, it seems *a priori* likely that he also wrote Colossians, given these remarkable similarities of circumstance" (p. 4).

Igualmente, Guthrie (*New Testament Introduction*, Leicester 1990) se inclina por la autenticidad de ambas cartas. De Col dice: “The most that disputants of authenticity may reasonably claim is that the epistle is but partially genuine, but this raises more difficulties than it solves” (p. 334; cf. pp. 331-342). De Ef, en cambio: “There is nothing incompatible with the doctrinal teaching of the apostle” (p. 526; cf. pp. 496-540).

También, Gundry (*A Survey of the New Testament*, Carlisle 1994), quien coloca Col en un período posterior de la vida del apóstol (“During a later period, such as his Roman imprisonment, when the Judaizing controversy no longer dominates his thinking”: p. 393; cf. pp. 392-397) y la hace simultánea de Ef (“Tychicus will carry both epistles at once to their destinations”: p. 397; cf. 397-402).

Parecido, D. A. Carson (*An Introduction to the New Testament*, Leicester 1994), tanto para Col (“It is difficult to argue that Colossians was not written by Paul”: p. 334; cf. pp. 331-342) como para Ef (“We must allow any writer some flexibility”: p. 308; cf. pp. 305-316).

Algunos autores basan la afirmativa en la categoría teológica especialmente de Ef. Así J. R. W. Stott (*The message of Ephesians: Gods new society*, Leicester 1986), citando a F. F. Bruce: “The man who could write Ephesians must have been the apostles equal, if not his superior, in mental stature and spiritual insight. Of such a second Paul early Christian history has no knowledge” (p. 21; cf. pp. 16-22).

Igualmente Ch. Reynier (*L'épître aux Éphésiens*, París 2004): “Je ne vois pas pourquoi je n'attribuerais pas à Paul une épître qui, soustraite à lui, doit être reconnue comme l'œuvre d'un genie aussi grand que celui de Paul” (p. 41; cf. pp. 28-41).

La evidencia externa, desde Ireneo y el *Códice Muratoriano*, también apoya la autenticidad según algunos autores. Así M. Masini (*Filippesi, Colossesi, Efesini, Filemone. Le lettere della prigionia*, Brescia 1987): “In attesa di meglio comprovanti acquisizioni della critica della redazione e della critica della tradizione, ritenere tuttora attendibili i dati della tradizione ecclesiastica” (p. 71).

W. H. Harris, *The descent*: “Objections which have been raised against Pauline authorship, while presenting legitimate difficulties, do not appear sufficient (in my judgment) to overturn the early and widespread external evidence which favors authenticity” (p. 203; cf. pp. 198-204).

Por otro lado, sigue manteniendo su peso la alternativa de que si no se acepta la autenticidad de ambas cartas, habrá que considerarlas

un engaño deliberado. Así D. E. Garland (*Colossians and Philemon*, Grand Rapids, MI 1998): “If Paul had nothing to do with the writing of Colossians, it must then be regarded as a deliberate forgery” (p. 22; cf. pp. 17-22).

De modo parecido, T. L. Wilder (*Pseudonymity, The New Testament, and Deception*, Lanham 2004), tanto para Col (“Was made to appear both authentic and authoritative: pp. 230s) como para Ef: “The author of Ephesians, if pseudonymous, used Colossians as a source to create verisimilitude for his letter” (p. 232; cf. pp. 232-234).

178. Algunos autores se muestran más dubitativos. Así C. K. Barrett, *Paul. An introduction to His Thought*, Louisville KY 1994: “So thoroughly Pauline, perhaps Paul was indeed the author”.

Barclay 1997: “Whether by Paul, by a secretary, by an associate or by a pupil, Colossians is clearly a Pauline letter” (p. 35; cf. 18-36).

También, Snodgrass 1996: “The parallels evidence of one mind (Paul’s) writing two letters in the same time frame. Or of a Pauline disciple who is responsible for one or both letters?” (p. 25).

Thurston 1995: “With considerable reservation, I come down on the side of Pauline authorship” (p. 6).

Karavidopoulos, *L’hymne 13*: “Qu’un disciple de Paul, de la tradition paulinienne ou de ‘l’école paulinienne’, sous la direction de Paul ou après sa mort, ait écrit la lettre ne prouve pas que la lettre ne soit pas paulinienne”.

Arnold, *Power and magic 5*, entiende que los lectores de Ef eran probablemente efesios: “There is also a strong likelihood of an Ephesian readership, whether the epistle was composed at Ephesus by Paul or by one of his circle, or whether it was written by Paul from Rome (or Caesarea?)”. En p. 171 se inclina por la autenticidad: “I believe that the apostle Paul himself surfaces as the most viable candidate for the role of author”.

Presuntamente favorable, D. Danieli (*Tre lettere dalla prigionia: Filippesi, Colossesi, Filemone*, Cinisello Balsamo 1999).

D. Attinger (“La Lettera ai Colossesi oggi”, en Standaert, *Le Christ 155-167*) retrasa el momento de la decisión: “Non mi stupirebbe se si venisse a sapere, al momento della parusia... che Paolo ne era l’autore” (p. 154).

c) *Diferencias entre Col y Ef*

179. Algunos autores dan un trato distinto a Col y a Ef. Así Martin 1991 decide “to stay with Paul’s authorial responsibility” (p. 98s) en cuanto a Col, pero se distancia en cuanto a Ef: “It was a well-known disciple and companion of Paul who published this letter either during the apostles final imprison or (more probably) after his death” (p. 4).

También E. Cothenet (*Las cartas a los Colosenses y a los Efesios*, Estella 1994) dice respecto de Col: “Lo más simple consiste en mantener la atribución de esta carta a Pablo”, mientras que, en el caso de Efesios, apunta: “Resulta más probable la composición por obra de un discípulo” (p. 9).

Con alguna reserva respecto de Col, Patzia 1990: “Although all contrary evidence needs to be evaluated carefully, it seems reasonable to conclude with Cannon ‘that the author of Colossians was Paul’” (p. 10). Sin embargo, entiende que Ef es “a development of Paul’s vision for a universal and unified church consisting of Jewish and Gentile believers” (p. 141; cf. pp. 121-141).

Para Hoppe 1987, Col procede “aus dem Pauluskreis und von einem Paulusschüler verfaßt wurde... Anzunehmen ist eine Verfassungszeit um das Jahr 70” (p. 101), mientras que coloca Ef “Gegen Ende des ersten Jahrhunderts, vielleicht Anfang der 90er Jahre wahrscheinlich” (p. 17).

En cambio, según Becker-Luz 1998, Ef sería debida a un discípulo, mientras que Col al mismo Timoteo: “Der Epheserbrief macht keine Versuche, seine eigene Echtheit plausibel zu machen. Das zeigt, dass er... den Schülerarbeiten gehört” (p. 109); “Als Verfasser [des Koll] kommt dann am ehesten der im Präskript genannte Timotheus in Frage” (p. 190).

Según Dunn 1996, p. 41, Col sería “the final letter with Paul’s personal imprimatur, with Timothy as the actual author”, con lo cual negaría a Ef la misma consideración.

Taylor jr. y Reumann 1985 concretan para Col: “Timothy (1:1) or Epaphras might even have been the individual, the actual author from within the Pauline school, who wrote Colossians” (p. 109). En cambio, atribuyen Ef a “a creative thinker who sought to apply Paul’s insights in a new situation” (p. 9; cf. pp. 9-17).

Dahl, *Studies* 59 (cf. pp. 48-60) ve Col más próximo a Pablo (“schwer zu sagen, ob... ein Mitarbeiter des Paulus mit dessen Billigung oder erst nach seinem Tode einen Brief schrieb”. Sin embargo, subraya el

distinto uso de varios términos como prueba de la diversidad de autores: “Gegen gleichzeitige Abfassung... neben *kefalê* und *sôma*, *mystêrion* und *apokatalassein* auch *plêrôma*, *oikonomia* oder *sundesmos* mit Genitiv nennen” (p. 47; cf. pp. 37-48).

Por las mismas razones, F. Foulkes 1989 parece ver clara la diferencia de autores (“The use of terms in the two letters differs in precisely the same way as we have found their doctrine to differ”: p. 29; cf. 25-29), pero le resulta intrigante la categoría teológica del autor de Ef: “The greatness of such an author and his dependence of Colossians (and other Pauline writings) are hard to put together” (p. 46).

Stockhausen 1989 ve clara la diferencia de autores: “It seems most reasonable to suppose that Colossians is the earlier letter and that the author of the Epistle to the Ephesians used it as the most important, though not the only, model for the new letter within the Pauline letter tradition”.

Montagnini 1994 ve Ef como pseudoepigráfica y dependiente de Colosenses (pp. 365s).

En condicional, T. L. Wilder (*Pseudonymity* 232; cf. pp. 232-234): “The author of Ephesians, if pseudonymous, used Colossians as a source to create verisimilitude for his letter”. Por supuesto que, si son auténticas, ambas tienen el mismo autor.

Ni que decir tiene que todos los que aceptan la autenticidad coincidirían con J. R.W. Stott, *The message* 18, al decir que las diferencias entre ambas cartas les resultan explicables: “None of these points is more than a comparatively minor shift of emphasis”.

Digamos por nuestra parte que la unidad de autor sería la mejor manera de explicar las desconcertantes observaciones de Muddiman 2001, quien sin embargo es contrario a la autenticidad: “There is a singularly close relationship of Ephesians with Colossians and with the other letters of the Pauline corpus sufficient to make its authenticity most unlikely, but there are nevertheless some cases where very Pauline sounding passages in Ephesians may be prior to, and the source for, a parallel in Colossians, and even perhaps to a parallel in the undisputed letters” (p. 11).

## 2. Nuestra opinión

180. Volviendo a la aportación del presente estudio, diríamos que ha mostrado más proximidad entre Col y Pablo y más proximidad entre Col

y Ef de la que muchos comentaristas suelen suponer. De todos modos, las diferencias persisten y pueden seguir llevando a muchos a pensar que Pablo, el autor de Col y el autor de Ef son tres autores distintos.

El planteamiento que nos parecería más adecuado para decidir la cuestión de la autenticidad no sería, a nuestro modo de ver, la pregunta sobre cuántas diferencias se necesitan para poder pensar en otro autor, sino la pregunta sobre quién sería capaz de escribir algo tan parecido a una carta de Pablo como son Ef y Col. Quien entra por este camino puede fácilmente llegar a la conclusión de que se necesitaría un genio superior al de Pablo para poder absorber tanto pensamiento (¡y lenguaje!) del apóstol y poderlo hacer progresar desde dentro, llegando con tanta seguridad a algo que en Pablo era sólo implícito<sup>1</sup>.

Para llegar a esta conclusión nos han ayudado especialmente tres factores: primero, no empezar por interpretaciones alejadas del texto, sino por lo que está más próximo al mismo texto; segundo, no comparar un texto suelto con otro texto suelto, sino comparar totalidades<sup>2</sup>; tercero, tener en cuenta las diferencias que existen entre las cartas indudables de Pablo.

#### a) *Comparar texto*

**181.** En cuanto al primer principio, parece evidente que si uno hace una interpretación especialmente gnóstica de Ef y Col pero no la hace de Pablo, concluirá fácilmente que son incompatibles. En cambio, si se

<sup>1</sup> Lo malo es que este argumento podría aplicarse también en alguna medida a las cartas Pastorales. La comparación con ellas nos dice que el apóstol pudo haber evolucionado en la línea de unas o de otras, pero no en ambas a la vez. Nosotros entendemos que lo hizo en la línea de Col-Ef; en cambio, para P. Pokorny 1992, p. 40 (cf. pp. 40-42), el argumento vale para decir que ninguna de las dos series es auténtica: “Das Hauptargument gegen die direkte paulinische Abfassung des Epheserbriefes ist die Tatsache, dass neben ihm und dem Kolosserbrief die Pastoralbriefe existieren... Beide können nicht von demselben Verfasser stammen, und wäre eine von ihnen direkt paulinisch, könnte die andere nicht unter seinem Namen entstehen. Niemand würde es wagen, unter seinem Namen so auffällig anders zu schreiben”.

<sup>2</sup> Así R. Burnet, *Épîtres et lettres* 212, compara del modo siguiente las eclesiologías de Pablo y de Ef a base de una lectura bastante superficial de 1 Cor 12,28 y Ef 4,11-13: “Il ne s’agit plus de prouver la complémentarité des membres d’une communauté, mais de réaliser l’intégration de cette communauté au sein de l’Église universelle”. Mirando a la totalidad (cf. *Maestro*, §§ 417-432) hubiera podido ver cómo el conjunto de la Iglesia tiene bastante peso en las grandes cartas de Pablo.

limita a comparar la palabra explícita en su contexto inmediato, verá más clara la proximidad.

En este sentido, me parece importante la distinción saussuriana entre “*langue*” y “*parole*”. La “lengua” es el “diccionario mental” del que uno se sirve antes de empezar su discurso; la “palabra” se sirve de la “lengua” para decir algo en un contexto concreto. No es tan fácil que un mismo autor cambie de pronto de “diccionario”, pero sí lo es que con el mismo “diccionario” haga dos discursos distintos. En este sentido, cuando se dice que Ef y Col usan términos como *oikonomia*, *mystêrion* o *plêrôma* en sentidos distintos, cabe preguntarse si usan “diccionarios” distintos o bien hacen discursos distintos sirviéndose del mismo “diccionario”<sup>3</sup>.

#### b) Comparar significados

182. El segundo principio es todavía más claro y puede apoyarse en otra distinción saussuriana: la distinción entre el “significante” y el “significado”: el “significante” es el término concreto que se usa, mientras que “significado” es lo que se quiere decir con dicho término. Es evidente que toda comparación entre escritos debe tener muy en cuenta los “significantes” (las palabras empleadas), y así hemos hecho a lo largo de todo el trabajo. De todos modos, si en algún caso falla la coincidencia de los “significantes”, vale la pena preguntar por los “significados”.

Está claro, por ejemplo, que Ef y Col no hablan nunca de “justificar”, “justificación”. Pero queda la pregunta de si eso significa que renuncian a una doctrina importante de Pablo o simplemente renuncian a una expresión concreta de aquella doctrina<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> En cuanto al uso de *oikonomia* y *mystêrion*, ya decíamos en Sánchez Bosch, *Escritos* 421, que ambos términos se explican mutuamente en ambas cartas. G. Richter, *Oikonomia: Der Gebrauch des Wortes Oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert*, Berlín 2005, descubre dos sentidos en Ef, pero no le da mayor importancia: “Der Versuch beide Bedeutungen zu einer ‘doppelten Beziehung’ zu verbinden, einerseits zu Gotttes Geheimnis und dessen göttlichen Walten, andererseits zu der Rolle des Apostels sie bekanntzumachen, ist ein Kunstwerk der Interpretation” (p. 80; cf. pp. 49-92). El presente estudio (cf. *supra* §§ 4s, 123, 159s para Col; §§ 9, 124, 165 para Ef) puede añadir que todos ellos entran en síntesis perfectamente compatibles.

<sup>4</sup> Esta es la cuestión que afrontamos más directamente en el c. 3 del presente estudio (*supra* §§ 69-74, 87 para Col; §§ 75-86, 88-90 para Ef).



Lo malo es que para responder a fondo a esa cuestión no nos bastará cualquier conocimiento de Pablo ni cualquier conocimiento de Ef y Col. Y eso nos lleva a otra consideración, válida incluso para los que crean que se trata de autores distintos. Tanto el autor de Col como el de Ef disponen de un conocimiento de Pablo y de sus circunstancias como para poder darnos interpretaciones atendibles del pensamiento del apóstol. Estamos abiertos a la idea de encontrar interpretaciones distintas en cada carta e incluso en cada versículo. Pero en principio tenemos derecho a pensar que Pablo será el mejor intérprete de Ef y Col y que estas dos cartas serán, también en principio, el mejor intérprete de Pablo. Por tanto, quien tenga una interpretación inamovible de las cartas de Pablo estará inclinado a rechazar todo aquello que no coincida con su interpretación personal.

### c) Comparar con todo Pablo

183. El tercer principio nos llevaría a no exigir a Ef y Col lo que no exigimos a otras cartas indudables. Ciertos temas clásicamente “paulinos” aparecen sólo en Gál y Rom, pero estas dos cartas no pueden convertirse en el único rasero para juzgar la autenticidad de otras cartas<sup>5</sup>. Se puede decir incluso que lo clásicamente “paulino” no llena siquiera toda la Carta a los Romanos ni toda la Carta a los Gálatas. Quien, por ejemplo, parta de la Carta a los Filipenses, tradicionalmente asociada con Ef y Col<sup>6</sup>, verá en ellas mucha más proximidad que quien se empeñe en encontrar en Ef y Col la dialéctica propia de Gálatas<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Cf. G. K. Barr, *Scalometry and the Pauline Epistles*, Londres 2004, pp. 75s: “The attempt to prove pseudonymity is indeed fraught with difficulty. If Paul is defined in terms of selected epistles then the argument that others are not Pauline is circular. Paul must be allowed to grow and must not be frozen at one particular stage in his development. He was innovative in his use of vocabulary, eclectic in his choice”. En este sentido, por ejemplo *Maestro*, c. 9, distinguía repetidamente entre la aportación de las cartas a los Corintios, la de Gálatas y la de Romanos (cf., respectivamente, §§ 155, 165, 175, para 1 y 2 Cor; §§ 156, 166, 170, 176s, para Gál; §§ 157-161, 164, 171-174, 178, para Rom), facilitando así la inclusión de Ef y Col como la posible continuación de un mismo pensamiento.

<sup>6</sup> Así lo reconoce Kiley, *Colossians as pseudepigraphy*, Sheffield 1986, p. 91 (cf. pp. 76-91), a pesar de considerarla pseudepigráfica: “Col and Phil share several instances of similar language which are used in much the same way, are similarly ordered and distributed in both, and are fairly peculiar to the two letters. A similar situation holds for Col and Phm”. Sobre el carácter pseudopigráfico de la carta, cf. pp. 39-73.

<sup>7</sup> La tesis de Bujard, citado en Intr., nota 15. Por su parte, M. Wolter (“Der Epheserbrief als nachpaulinischer Paulusbrief”, en Wolter, *Ethik*, 189-210) in-

*d) Las diferencias de estilo*

**184.** En base a estos tres principios, pueden resultarnos bastante explicables las diferencias encontradas entre Pablo y Ef-Col, excepto una: la diferencia de estilo. Pero ahí el argumento suele funcionar de modo distinto cuando se compara a Pablo con Ef y Col (ahí las diferencias juegan en favor de la distinción de autores) o cuando se comparan Ef y Col entre sí (ahí las semejanzas no bastan para defender la unidad de autor). Dijimos desde el principio que nos parecía fundamental ver si entre las distintas cartas había diferencias de doctrina o hasta qué punto esas diferencias resultaban explicables. Porque quien coincida con nosotros en la valoración que hicimos de dichas diferencias podrá ver las diferencias de estilo como algo que afecta al “vestido” externo de nuestras cartas más que a la sustancia. Es decir, que la cuestión podría resolverse con la hipótesis de un “secretario” que hubiera tenido algo más autonomía que el encargado de “escribir” otras cartas (cf. Rom 16,22).

Pero ¿no puede una misma persona cambiar de estilo? Ahí habría que tener en cuenta que en la composición de un escrito intervienen elementos más conscientes y otros menos conscientes. Un autor puede variar los más conscientes para adaptarse al estilo de un cierto grupo con el cual convive o al cual se dirige. Así, el discurso forense y el discurso militar imponen ciertas reglas que no valen para el estilo familiar. En el Nuevo Testamento contamos con el caso de Lucas, que imita el estilo de los Setenta en ciertos pasajes de sus escritos, pero no en otros. En nuestro caso, vale la pena observar la máxima proximidad entre el estilo de Col y el de Ef. ¿Es posible tanta proximidad sin algo de imitación consciente? Quien entienda que se trata de autores distintos dirá que el autor de Ef ha imitado el estilo de Col, pero con ello habrá abierto la puerta a la hipótesis de que otro (por ejemplo, Pablo) haya escrito ambas cartas imitando el estilo de un tercero. En concreto, se podría pensar que el apóstol Pablo hubiera escrito Ef y Col imitando el estilo de la comunidad en la que se encontraba.

Ésta sería la ventaja de colocar la composición de Col y Ef en Cesarea, donde vivía una comunidad de la primera generación (los

cluye los citados por Bujard entre los muchos argumentos insuficientes para demostrar la inautenticidad de nuestras cartas: “Die geringste Überzeugungskraft haben Argumente, die auf sachlichen und sprachlichen Unterschieden zu den mit Sicherheit authentischen Paulusbriefen basieren” (p. 192); “Wem die Beobachtungen Bujards nicht ausreichen, um den Kolosserbrief Paulus abzuspochen, der wird auch nicht den analogen Befund im Epheserbrief... bewerten können” (p. 193).

compañeros de Esteban), eminentemente judía, pero abierta a las especulaciones propias del judaísmo helenístico. Esta comunidad habría producido el himno de Filipenses (Flp 2,6-11, incorporado por el Pablo indudable), pero también el himno de Colosenses (Col 2,15-20) y, con el tiempo, la Carta a los Hebreos<sup>8</sup>.

En este sentido, nos permitimos repetir lo ya dicho en otros lugares: es decisivo responder a la pregunta de si Ef y Col son obra de un mismo autor<sup>9</sup>. Porque de ahí a afirmar que ese autor es Pablo no hay más que un paso.

Quien no dé ese paso puede también reflexionar con provecho sobre todo lo dicho hasta aquí y concluir que quizás no fue Pablo, sino alguien que estaba muy cerca de él. Y eso debería ser suficiente para dar a Ef y Col un buen papel en todas las cuestiones de exégesis paulina<sup>10</sup>.

Que es lo que se trataba de demostrar.

<sup>8</sup> A. Vanhoye, "L'Épître aux Ephésiens et l'Épître aux Hébreux", *Bib* 59 (1978) 198-230, había insistido en el mayor paralelismo entre Ef-Col y Heb. La localización de las tres cartas en Cesarea (cf. Sánchez Bosch, *Escritos* 413s, 498-501) puede ser la explicación de dicho paralelismo.

<sup>9</sup> Barth-Blanke 1994 trata por separado (respectivamente, pp. 72-114 y 114-126) la comparación entre Col y Ef y la posible atribución a Pablo, decidiéndose en ambos casos por la unidad: "Paul was the author who wrote both Colossians and Ephesians, at about the same time" (p. 125). Según G. K. Barr, *Scalometry* 69 (cf. pp. 66-76), la proximidad estilística entre Ef y Col llega al nivel de lo inconsciente: "It is extremely difficult to write a work that will reproduce the cumulative sum graph of another work, unless both works are by the same author. These patterns are produced subconsciously, and it is very difficult to reproduce them consciously, even after many years of study". Parecido, K. J. Neumann, *The Authenticity of the Pauline Epistles in the Light of Stylostatistical Analysis*, Atlanta 1990: "The overall picture, consistent with the results from discriminating analysis, is closest to a Pauline style" (p. 211; cf. pp. 167-211). Por otro lado, la falta de un destinatario cierto para Ef no sería inconveniente mayor si la unidad de autor quedara clara por otros motivos. Cf. Havener 1993, p. 117: "La città di Efeso non è neppure nominata. Questo fonda la possibilità che il documento fosse concepito sin dall'inizio come una lettera circolare".

<sup>10</sup> "È importante sottolineare come questi scritti siano fondamentali per lo sviluppo del pensiero teologico di Paolo e della Chiesa delle origini" (Danieli 1999, p. 7).

# Bibliografía

## Comentarios a Efesios y Colosenses

Los citaremos por el apellido del autor y el año de publicación (por ejemplo, “Aletti 1993”). Si se trata del comentario a un texto concreto, se dirá una sola vez por nota: “*in h. l.*” (= “*in hunc locum*”, comentario al texto en cuestión) o bien “*in N. N.*”, si no está claro a qué texto se refiere.

AA. VV., *The New Interpreter's Bible: v. 11,2 Corinthians, Galatians, Ephesians, Philippians, Colossians, 1&2 Thessalonians, 1&2 Timothy, Titus, Philemon*, Nashville 1994.

J. N. Aletti, *Saint Paul. Épitre aux Colossiens*, París 1993.

———, *Lettera ai Colossesi*, Bologna 1994.

D. Attinger, *La Lettera ai Colossesi: commento esegetico-spirituale*, Magnano (VC) 1989.

J. M. G. Barclay, *Colossians and Philemon*, Sheffield 1997.

M. Barth & H. Blanke, *Colossians: A New Translation with Introduction and Commentary*, Nueva York 1994.

J. Becker & U. Luz, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*, Gotinga 1998.

E. Best, *A critical and exegetical commentary on Ephesians*, Edimburgo 1998.

———, *Lettera agli Efesini*, Brescia 2001.

- M. Bouttier, *L'Épître de Saint Paul aux Éphésiens*, Ginebra 1991.
- C. Buzzetti, *Con Lui ogni pienezza: lettera di Paolo ai Colossesi*, Leumann (Turín) 1982.
- E. Cothenet, *Las cartas a los colosenses y a los efesios*, Estella 1994.
- Ch. B. Cousar, *The Letters of Paul*, Nashville 1996.
- D. Danieli, *Tre lettere dalla prigionia: Filippesi, Colossesi, Filemone*, Cinisello Balsamo (Milán) 1999.
- L. R. Donelson, *Colossians, Ephesians, First and Second Timothy, and Titus*, Louisville KY 1996.
- J. D. G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, Grand Rapids, MI 1996.
- J. Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, Regensburg 1974.
- , *Ai Filippesi. A Filemone. Ai Colossesi. Agli Efesini*, Brescia 1986.
- F. Foulkes, *The letter of Paul to the Ephesians: an introduction and commentary*, Grand Rapids, MI 1989.
- D. E. Garland, *Colossians and Philemon*, Grand Rapids, MI 1998.
- E. Ghini, *Lettera ai Colossesi: commento pastorale*, Bologna 1990.
- P. Gorday, *Colossesi, 1-2 Tessalonesi, 1-2 Timoteo, Tito, Filemone*, Roma 2004.
- S. Graukroger & D. Wood, *Colossians and Philemon*, Wheaton, IL 2002.
- F. Hahn, *Der Brief des Paulus an die Epheser*, Wuppertal 1996.
- D. Harrington, *Paul's Prison Letters: Spiritual commentaries on Paul's Letters to Philemon, The Philippians, and the Colossians*, Hyde Park 1997.
- M. J. Harris, *Colossians & Philemon*, Grand Rapids, MI 1991.
- I. Havener, *Lettere ai Tessalonesi, Filippesi, Filemone, Colossesi, Efesini*, Brescia 1993.
- D. M. Hay, *Colossians*, Nashville 2000.
- J. W. Hayford, *Ephesians & Colossians*, Nashville 2005.

- C. Hodge, *Ephesians*, Wheaton 1994.
- R. Hoppe, *Epheserbrief. Kolosserbrief*, Stuttgart 1987.
- C. R. Hume, *Reading Through Colossians and Ephesians*, Londres 1998.
- H. Hübner, *An Philemon. An die Kolosser. An die Epheser*, Tubinga 1997.
- M. Kitchen, *Ephesians*, Londres 1994.
- L. J. Kreitzer, *The Epistle to the Ephesians*, Peterborough 1997.
- G. Krodel (ed.), *The Deutero-Pauline Letters: Ephesians, Colossians, 2 Thessalonians, 1-2 Timothy, Titus*, Mineápolis 1993 (J. P. Sampley comenta Ef; A. J. Hultgren comenta Col).
- W. L. Liefeld, *Ephesians*, Leicester 1996.
- J. B. Lightfoot, *Colossians and Philemon*, Wheaton, IL 1998.
- A. T. Lincoln, *Ephesians*, Dallas, TX 1990.
- E. Lohse, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, Gotinga 1977.
- R. C. Lucas, *The message of Colossians and Philemon: Fullness and Freedom*, Leicester 1980.
- J. MacArthur, *The MacArthur New Testament commentary: Colossians and Philemon*, Chicago 1992.
- Y. MacDonald & D. J. Harrington, *Colossians and Ephesians*, Collegeville, MN 2000.
- E. D. Martin, *Colossians, Philemon*, Scottsdale, PA 1993.
- R. Ph. Martin, *Ephesians, Colossians and Philemon*, Atlanta 1991.
- M. Masini, *Filippesi, Colossesi, Efesini, Filemone. Le lettere della prigionia*, Brescia 1987.
- P. Melancthon, *Paul's Letter to the Colossians*, Sheffield 1989.
- R. Melick Jr., *Philippians, Colossians, Philemon*, Nashville, TENN 1991.
- W. E. Mills, *Ephesians*, Lewiston, NY 1999.
- F. Montagnini, *Lettera agli Efesini: Introduzione, Traduzione e Commento*, Brescia 1994.

- L. L. Morris, *Expository Reflections on the Letter to the Ephesians*, Grand Rapids 1994.
- S. Motyer, *Ephesians*, Leicester 1999.
- J. Muddiman, *A commentary on the Epistle to the Ephesians*, Londres 2001.
- F. Mussner, *Carta a los Colosenses, Carta a Filemón*, Barcelona 1979.
- P. T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, Waco, TX 1982.
- , *The Letter to the Ephesians*, Grand Rapids, MI 1999.
- A. G. Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, Peabody 1990.
- R. Penna, *Lettera agli Efesini: introduzione, versione, commento*, Bolonia 1988.
- G. Pérez & L. Rubio, *Cartas a los Efesios y Colosenses, Cartas Pastorales, Escrito a los Hebreos*, Salamanca 1990.
- Ph. Perkins, *Ephesians*, Nashville 1997.
- P. Pokorny, *Der Brief des Paulus and die Epheser*, Leipzig 1992.
- , *Colossians. A Commentary*, Peabody 1991 [= *Der Brief des Paulus and die Kolosser*, Berlín 1987].
- G. Ravasi, *Lettere agli Efesini e ai Colossesi: Ciclo di conferenze tenute al Centro Culturale S. Fedele di Milano*, Bolonia 1994.
- Ch. Reynier, *L'épître aux Éphésiens*, París 2004.
- , M. Trimaille, A. Vanhoye, *Lettere di Paolo II: Efesini, Filippesi, Colossesi, 1-2 Tessalonicesi, 1-2 Timoteo, Tito, Filemone, Ebrei*, Cinisello Balsamo 2000.
- G. Rossé, *Lettera ai Colossesi, Lettera agli Efesini*, Roma 2001.
- R. Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser*, Zürich 1982.
- E. Schweizer, *La Carta a los Colosenses*, Salamanca 1987 [= *Der Brief an die Kolosser*, Zürich 1976].
- K. R. Snodgrass, *Ephesians*, Grand Rapids 1996.
- A. von Speyr, *The Letter to the Ephesians*, San Francisco 1996.

- C. L. Stockhausen, *Letters in the Pauline tradition: Ephesians, Colossians, I Timothy, II Timothy and Titus*, Wilmington 1989.
- W. F. Taylor Jr. & H. P. Reumann, *Ephesians, Colossians*, Mineápolis 1985.
- M. M. Thompson, *Colossians and Philemon*, Grand Rapids 2005.
- B. B. Thurston, *Reading Colossians, Ephesians, and 2 Thessalonians: A literary and theological commentary*, Nueva York 1995.
- R. W. Wall, *Colossians & Philemon*, Downers Grove, IL 1993.
- R. M. Wilson, *A critical and exegetical commentary on Colossians and Philemon*, Londres 2005.
- M. Wolter, *Der Brief an die Kolosser, der Brief an Philemon*, Gütersloh 1993.
- N. T. Wright, *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon*, Leicester 1986.
- T. R. Yoder Neufeld, *Ephesians*, Waterloo 2002.
- R. Yates, *The Epistle to the Colossians*, Londres 1993.

### Otros estudios citados

Los citaremos del modo normal: como en esta bibliografía la primera cita y en modo abreviado (por ejemplo, “Arnold, *Power and Magic* 28”) las veces siguientes.

- C. E. Arnold, *Ephesians: power and magic: the concept of power in Ephesians in light of its historical setting*, Cambridge 1989.
- , *The Colossian Syncretism*, Tubinga 1995.
- D. Attinger, “La Lettera ai Colossesi oggi”, en Standaert, *Le Christ* (cf. *infra*), pp. 155-167.
- P. Balla, *The Child-Parent relationship in the New Testament and its Environment*, Tubinga 2003.
- G. K. Barr, *Scalometry and the Pauline Epistles*, Londres 2004.
- C. K. Barrett, *Paul. An introduction to His Thought*, Louisville 1994.



- M. K. Barth, *Israel und die Kirche im Brief des Paulus an die Epheser*, München 1959.
- F. Ch. Baur, *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, Stuttgart 1845.
- E. Best, *Essays on Ephesians*, Edimburgo 1997.
- R. Bieringer, "...Was die Welt im Innersten zusammenhält. Eine exegetische Untersuchung zu *anakefalaiôsasthai* in Eph 1,10", en Wolter, *Ethik* (cf. *infra*), pp. 3-35.
- W. Borek, *Unità e reciprocità delle membra della Chiesa*, Roma 2004.
- H. van Broekhoven, *Wisdom and world: the functions of wisdom imagery in Sirach, pseudo-Solomon and Colossians* (resumen de tesis), Ann Arbor, MI 1993.
- W. Bujard, *Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief*, Gotinga 1972.
- R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga 1968.
- C. Burger, *Schöpfung und Versöhnung: Studien zum liturgischen Gut im Kolosser- und Epheserbrief*, Neukirchen-Vluyn 1975.
- R. Burnet, *Épîtres et lettres Ier-IIer siècle*, París 2003.
- J. Byron, *Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity*, Tubinga 2003.
- S. Byrskog, "Ephesians 4:1-16: Paraenesis and Identity formation", en Wolter, *Ethik* (cf. *infra*), pp. 109-138.
- D. A. Carson, *An Introduction to the New Testament*, Leicester 1994.
- A. Casalegno, *Paulo: o Evangelho do Amor Fiel de Deus*, São Paulo 2001.
- R. F. Collins, *The Many Faces of the Church: A Study in New Testament Ecclesiology*, Nueva York 2004.
- N. A. Dahl, *Studies in Ephesians: Introductory Questions, Text- & Edition-Critical Issues, Interpretation of Texts and Themes*, Tubinga 2000.
- G. W. Dawes, *The Body in Question: Metaphor and Meaning in the Interpretation of Ephesians 5:21-33*, Leiden 1998.
- F. de la Calle, "La 'huiiothesian' de Rom 8,23", *EstBi* 30 (1971) 77-98.

- H. Detering, *Der gefälschte Paulus*, Berlín 1995.
- J. P. Dickson, *Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities*, Tubinga 2003.
- M. Dübbbers, *Christologie und Existenz im Kolosserbrief*, Tubinga 2005.
- J. G. Eichhorn, *Einleitung in das Neue Testament III*, Leipzig 1812.
- A. Feuillet, *Le Christ, Sagesse de Dieu d'après les Épîtres pauliniennes*, París 1966.
- M. Gielen, "Die Haustafel des Kolosserbriefes (3,18–4,1)", en Standaert, *Le Christ* (cf. *infra*), pp. 99-119.
- , *Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik*, Francfort 1990.
- R. H. Gundry, *A Survey of the New Testament*, Carlisle 1994.
- D. Guthrie, *New Testament Introduction*, Leicester 1990.
- A. T. Hanson, *The Paradox of the Cross in the Thought of St. Paul*, Sheffield 1987.
- W. H. Harris, *The descent of Christ: Ephesians 4:7-11 and Traditional Hebrew Imagery*, Leiden 1996.
- N. Harrison, *The Problem of the Pastoral Epistles*, Oxford 1921.
- , *Paulines and Pastorals*, Londres 1964.
- M. G. Hernández Martín del Campo, "Vivir en Cristo" a la luz de la Epistola a los Efesios (resumen de tesis), Roma 1990.
- M. D. Hooker, "'Submit to one another'. The Transformation of Relationships in Christ (Eph 5,21–6,9)", en Wolter, *Ethik* (cf. *infra*), pp. 163-188.
- R. Hoppe, "Ekklesiologie und Paränese im Epheserbrief (Eph 4,17–5,20)", en Wolter, *Ethik* (cf. *infra*), pp. 139-162.
- R. R. Jeal, *Integrating theology and ethics in Ephesians: the ethos of communication*, Lewiston, NY 2000.
- I. Karavidopoulos, "L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens (1,15-20) dans son micro- et macrocontexte", en Standaert, *Le Christ* (cf. *infra*), pp. 5-27.

- H. C. Kee, *The beginnings of Christianity: an introduction to the New Testament*, Nueva York 2005.
- Z. Kiernikowski, *La crescita della comunità, Corpo di Cristo: l'identità e il dinamismo della vita cristiana rispecchiate nella dinamica del testo della Lettera ai Colossesi* (resumen de tesis), Roma 1983.
- M. C. Kiley, *Colossians as pseudepigraphy*, Sheffield 1986.
- J. H. Kim, *The Significance of Clothing Imagery in the Pauline Corpus*, Londres 2004.
- W. W. Klein, *The Book of Ephesians: An annotated bibliography*, Nueva York 1996.
- G. H. van Kooten, *Cosmic Christology in Paul and the Pauline School*, Tubinga 2003.
- A. Köstenberger, "Marriage and Family in the New Testament", en K. M. Campbell (ed.), *Marriage and Family in the Biblical Word*, pp. 240-284.
- J. Kremer, *Was an den Leiden Christi noch mangelt*, Bonn 1956.
- O. Leppä, *The Making of Colossians*, Helsinki 2003.
- H. E. Lona, *Die Eschatologie im Kolosser- und Epheserbrief*, Würzburg 1984.
- A. Martin, *La tipologia adamica nella lettera agli efesini*, Roma 2005.
- T. Moritz, *A profound mystery: The use of the Old Testament in Ephesians*, Leiden 1996.
- K. J. Neumann, *The Authenticity of the Pauline Epistles in the Light of Stylostatistical Analysis*, Atlanta 1990.
- T. Otero Lázaro, *Col 1,15-20. en el contexto de la carta*, Roma 1999.
- O. Pfleiderer, *Der Paulinismus*, Leipzig 1890.
- A. Piñero, *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, Córdoba 1995.
- P. Pokorny, "Colossians 1,1-8 and 4,7-18. The Bearers of Pauline Heritage", en Standaert, *Le Christ* (cf. *infra*), pp. 121-133.

- M. Quesnel, "Valoriser ses destinataires. Ephésiens 2", en Wolter, *Ethik* (cf. *infra*), pp. 37-64.
- R. Reuter, *Synopse zu den Briefen des Neuen Testaments*, Francfort 1997-1998.
- J. Roetzel, *The Letters of Paul*, Filadelfia 1991.
- S. Rosso, *Mysterium Magnum: Efesini 5,21-33 nell'attuale rito romano* (resumen de tesis), Roma 1994.
- J. Sánchez Bosch, *Escritos paulinos*, Estella 2002.
- , "Gloriarse" según San Pablo. Sentido y teología de *kaukhaomai*, Roma-Barcelona 1970.
- , "Le charisme des Pasteurs dans le corpus paulinien", en L. de Lorenzi, *Saint Paul, apôtre de notre temps*, Roma 1979.
- , "L'impacte de Pau en els dos primers segles cristians I. Escriptors eclesiàstics anteriors a Ireneu", *RCatT* 21 (1996) 57-79.
- , *Maestro de los pueblos. Una teología de Pablo el apóstol*, Estella 2007.
- J. M. Scott, *Adoption as Sons of God. An Exegetical Investigation into the Background of UIOQESIA in the Pauline Corpus*, Tubinga 1992.
- F. Schleiermacher, *Über den sogenannten Ersten Brief des Paulus an Timotheus*, Berlín 1807.
- M. A. Seifrid, *The Pauline Writings. An Annotated Bibliography*, Grand Rapids 2002.
- B. Standaert (ed.), "Le Christ tout et en tous" (Col 3,11). *L'épître aux Colossiens*, Roma 2003.
- F.-J. Steinmetz, *Protologische Heils-Zuversicht: die Strukturen des soteriologischen und christologischen Denkens im Kolosser- und Epheserbrief*, Francfort 1969.
- J. R. W. Stott, *The message of Ephesians: God's new society*, Leicester 1986.
- M. V. Thekkekara, *Christ is All and in All*, Bangalore 1999.
- P. J. Tomson, *Jésus et les auteurs du Nouveau Testament dans leur relation au judaïsme*, París 2003.

- J. P. Tosaus Abadía, *Cristo y el universo: Estudio lingüístico y temático de Ef 1,10b en Efesios y en la obra de Ireneo de Lyon*, Salamanca 1995.
- Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlín 1975.
- T. L. Wilder, *Pseudonymity, The New Testament, and Deception*, Lanham 2004.
- M. Wolter, “Der Epheserbrief als nachpaulinischer Paulusbrief”, en Wolter, *Ethik* (cf. *infra*), pp. 189-210.
- , “Kolosser 1,24-2,23 (3,4)”, en Standaert, *Le Christ* (cf. *supra*), pp. 29-68.
- (ed.), *Ethik als angewandte Ekklesiologie. Der Brief an die Epheser*, Roma 2005.
- T.-L. N. Yee, *Jews, Gentiles and Ethnic Reconciliation*, Cambridge 2005.
- T. R. Yoder Neufeld, “Put on the Armour of God”: *The Divine Warrior from Isaiah to Ephesians*, Sheffield 1997.

# Índice

<b>Introducción</b> .....	7
Nuestro planteamiento .....	9
<b>Capítulo 1</b>	
<b>El tema de Dios</b> .....	13
1. Dios trascendente y creador .....	13
<i>a) En la Carta a los Colosenses</i> .....	14
<i>b) En la Carta a los Efesios</i> .....	18
El prólogo .....	21
2. Dios Padre y el Espíritu Santo .....	23
<i>a) Dios Padre en Colosenses</i> .....	24
<i>b) Dios Padre en Efesios</i> .....	25
<i>c) El Espíritu Santo en Colosenses</i> .....	28
<i>d) El Espíritu Santo en Efesios</i> .....	28
Ser personal .....	31
<b>Capítulo 2</b>	
<b>Tradiciones cristológicas</b> .....	33
1. Los nombres de Cristo .....	33
<i>a) En Colosenses</i> .....	33
<i>b) En Efesios</i> .....	34

2. El Cristo pre-pascual	35
a) <i>En Colosenses</i>	35
La Palabra de Cristo	35
La vida de Cristo	37
b) <i>En Efesios</i>	40
La palabra de Cristo.	40
La vida de Cristo	41
El amor de Cristo	42
3. Muerte redentora	44
a) <i>Según Colosenses</i>	44
La “sangre” y la “cruz”	46
El “cuerpo” y la “carne”	47
La factura contra nosotros	48
b) <i>Según Efesios</i>	50
A la zaga de Colosenses	52
Se entregó al sacrificio	55
4. Resurrección, ascensión y retorno	56
a) <i>En Colosenses</i>	56
Muerte y resurrección	57
Sepultura y resurrección	59
A la derecha de Dios	62
b) <i>En Efesios</i>	63
En la línea de Colosenses	64
Resucitar en imperativo	65
La subida al cielo	67
Efesios y parusía	69
5. Jesucristo, el Señor	69
a) <i>Según Colosenses</i>	69
El título de Señor	71
La victoria de Cristo	72
Cristo, Cabeza	75

b) <i>Según Efesios</i> . . . . .	78
La victoria de Cristo . . . . .	80
Cristo, Cabeza del Universo . . . . .	82
6. El Hijo eterno de Dios . . . . .	83
a) <i>Jesús, “el Hijo” según Col y Ef</i> . . . . .	84
b) <i>El himno cristológico</i> . . . . .	85
El himno y la tradición paulina . . . . .	89
c) <i>Otros textos de Colosenses</i> . . . . .	93
d) <i>Otros textos de Efesios</i> . . . . .	96
Atributos divinos . . . . .	98

**Capítulo 3**

**La reconciliación** . . . . . 103

1. Del pecado a la gracia . . . . .	105
a) <i>En Colosenses</i> . . . . .	105
Situación pecadora . . . . .	105
La iniciativa divina . . . . .	107
b) <i>En Efesios</i> . . . . .	112
Situación pecadora . . . . .	112
No por las obras . . . . .	115
Para que nadie se gloríe . . . . .	117
La iniciativa divina . . . . .	118
Por gracia . . . . .	120
Salvación en tiempo pasado . . . . .	122
Para demostración de su bondad . . . . .	124
Predestinación . . . . .	126
2. El papel de la fe. . . . .	127
a) <i>En Colosenses</i> . . . . .	127
b) <i>En Efesios</i> . . . . .	129
Fe y vida cristiana . . . . .	130
“Fe” como “doctrina” . . . . .	131



**Capítulo 4**

<b>La vida cristiana</b> . . . . .	135
1. Una “vida nueva en Cristo” . . . . .	136
a) <i>El cristiano tiene vida</i> . . . . .	136
En Colosenses . . . . .	136
En Efesios . . . . .	137
b) <i>Una vida “nueva”</i> . . . . .	138
En Colosenses . . . . .	138
En Efesios . . . . .	138
c) <i>La vida “en Cristo”</i> . . . . .	139
En Colosenses . . . . .	139
En Efesios . . . . .	140
2. La “ética” cristiana . . . . .	144
a) <i>Libertad del pecado</i> . . . . .	144
En Colosenses . . . . .	144
En Efesios . . . . .	147
La nueva justicia . . . . .	149
La colaboración humana . . . . .	153
El papel del Espíritu . . . . .	155
b) <i>El cristiano, hombre libre</i> . . . . .	157
En Colosenses . . . . .	157
En Efesios . . . . .	159
c) <i>El fruto del Espíritu</i> . . . . .	161
En Colosenses . . . . .	161
En Efesios . . . . .	163
d) <i>La verdad y la conciencia</i> . . . . .	166
e) <i>El retorno del pecado</i> . . . . .	167
En Colosenses . . . . .	167
En Efesios . . . . .	169

3. Una nueva relación con Dios . . . . .	171
a) “Hijos de Dios” . . . . .	171
En Colosenses . . . . .	171
En Efesios . . . . .	172
b) <i>Gozo, paz y consuelo</i> . . . . .	174
Gozo en Colosenses . . . . .	174
Paz en Colosenses . . . . .	175
Paz en Efesios . . . . .	176
El consuelo que viene de Dios . . . . .	177
c) <i>Conocimiento y sabiduría</i> . . . . .	178
En Colosenses . . . . .	178
En Efesios . . . . .	181
d) <i>Oración y alabanza de Dios</i> . . . . .	183
Oración en Colosenses . . . . .	183
Oración en Efesios . . . . .	184
Acciones de gracias . . . . .	185
La alabanza de Dios . . . . .	186
4. La esperanza y la gloria . . . . .	187
a) <i>La esperanza en Colosenses</i> . . . . .	187
b) <i>La esperanza en Efesios</i> . . . . .	189
c) <i>La gloria en Colosenses</i> . . . . .	190
d) <i>La gloria en Efesios</i> . . . . .	191
La gloria futura . . . . .	192

## Capítulo 5

<b>Israel y la Iglesia</b> . . . . .	195
1. Realidad histórica . . . . .	195
a) <i>En Colosenses</i> . . . . .	195
b) <i>En Efesios</i> . . . . .	196
2. Teología de Israel . . . . .	197
a) <i>En Colosenses</i> . . . . .	197
b) <i>En Efesios</i> . . . . .	199

**Capítulo 6**

<b>La Iglesia de Cristo</b> .....	205
1. Definiciones de la Iglesia. ....	205
a) <i>En Colosenses</i> .....	206
b) <i>En Efesios</i> .....	210
Cuerpo de Cristo .....	215
Iglesia-ciudad .....	218
La Iglesia, construcción-templo .....	219
2. Las dimensiones de la Iglesia. ....	221
a) <i>En Colosenses</i> .....	221
La unidad de la Iglesia .....	222
Unidad en la fe .....	223
Unidad en el amor .....	224
b) <i>En Efesios</i> .....	225
Unidad en la fe .....	226
Unidad en el amor .....	227
La comunión con los apóstoles .....	228
3. El ministerio de la Palabra .....	229
a) <i>En Colosenses</i> .....	229
Un ministerio carismático .....	231
Un ministerio comprometido .....	231
Un ministerio paradójico .....	232
Un ministerio pastoral .....	232
Un ministerio compartido .....	233
b) <i>En Efesios</i> .....	235
Un ministerio carismático .....	237
Un ministerio comprometido .....	238
Un ministerio paradójico .....	239
Un ministerio pastoral .....	239
Un ministerio compartido .....	240

4. Otros ministerios y carismas . . . . .	242
a) <i>En Colosenses</i> . . . . .	242
b) <i>En Efesios</i> . . . . .	243

## Capítulo 7

### En torno a la autenticidad . . . . . 245

1. Distintas opiniones . . . . .	245
a) <i>Ef y Col, próximas a Pablo</i> . . . . .	245
b) <i>La tesis de la autenticidad</i> . . . . .	248
c) <i>Diferencias entre Col y Ef</i> . . . . .	252
2. Nuestra opinión . . . . .	253
a) <i>Comparar texto</i> . . . . .	254
b) <i>Comparar significados</i> . . . . .	255
c) <i>Comparar con todo Pablo</i> . . . . .	256
d) <i>Las diferencias de estilo</i> . . . . .	257

### Bibliografía . . . . . 259

Comentarios a Efesios y Colosenses . . . . .	259
Otros estudios citados . . . . .	263



*Efesios y Colosenses, ¿dos cartas de Pablo?* es un estudio detallado de la teología de ambas epístolas en comparación con las cartas indudables de Pablo y de ambas entre sí, pues no está unánimemente aceptado que Efesios y Colosenses tengan un mismo autor. El estudio ayuda a ver Colosenses como una evolución coherente de la teología de las cartas indudables, y Efesios como una evolución coherente de la teología de Colosenses con un renovado recurso a las cartas indudables.



**Jordi Sánchez Bosch** (Barcelona, 1934) es sacerdote desde 1957. Licenciado en Teología y doctor en Sagrada Escritura, es profesor de Nuevo Testamento en la Facultat de Teologia de Catalunya desde 1967. Ha participado en varias versiones de la Biblia al catalán y, durante vein-

ticinco años, ha colaborado en dos comisiones de las Sociedades Bíblicas Unidas. Desde 1996 es miembro de la Pontificia Comisión Bíblica. Son obras suyas: *“Gloriarse” según san Pablo. Sentido y teología de “Kaukhaomai”* (1970), *Libertad y gracia en la Carta a los Romanos* (1973), *Nacido a tiempo. Una vida de Pablo, el apóstol* (1992), *Escritos paulinos* (1998), *Maestro de los pueblos. Una teología de Pablo, el apóstol* (2007). Además, es autor de una larga serie de artículos y colaboraciones en obras colectivas, especialmente en *Revista Catalana de Teologia*, en publicaciones de la Associació Bíblica de Catalunya y de la sección ecuménica de la revista *Benedictina* (Roma).

ISBN 978-84-8168-402-9



9 788481 699029