

**CB
82**

Edouard Cothenet

Las cartas a los colosenses y a los efesios



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra) - España
1994

Con este comentario a las dos cartas de san Pablo a los Colosenses y a los Efesios acaba la presentación de todas sus epístolas en los *Cuadernos Bíblicos*. Estas dos cartas, tan cercanas entre sí, tienen en común el hecho de que profundizan en la experiencia de la vida en Iglesia. En adelante la «Iglesia» no designa ya simplemente la asamblea local de Colosas, de Efeso o de otros lugares, sino el conjunto de comunidades cristianas diseminadas por el mundo, el cuerpo de Cristo. Más aún, la Iglesia queda personificada: es la esposa de Cristo.

Cuántos cristianos de nuestros días creen que es posible separar a los dos: «¡Cristo sí, pero la Iglesia no!». Ya en los años 60 Pablo y sus discípulos denunciaban esta mortal ilusión. Habían comprendido que el Dios hecho hombre ha establecido una alianza definitiva, por amor, con los creyentes reunidos en la Iglesia: «La amó y se entregó por ella». Es palpable que la Iglesia está hecha de pecadores –esos pecadores que somos nosotros–; pero la purificó, ya que el bautismo hace crecer en cada uno de nosotros un «hombre nuevo», para vivir de otro modo y llevar una vida nueva.

Para guiarnos en las riquezas y en las dificultades de estas dos epístolas, Edouard COTHENET pone a nuestro servicio su conocimiento del mundo antiguo, su agudeza de análisis y su tacto pastoral; es lo que había hecho ya en su presentación de *La carta a los Gálatas* (C.B. 34) y de *Las cartas pastorales* (C.B. 72), así como de su autor: *San Pablo en su tiempo* (C.B. 26).

Philippe GRUSON

LA CARTA A LOS COLOSENSES

INTRODUCCION

Colosas, la ciudad y la comunidad cristiana

La ciudad de Colosas está situada en Frigia, provincia del centro del Asia Menor, en el valle del Lico, no lejos de Laodicea (que se menciona en Col 4,15) y de Hierápolis, la moderna Pamukkale, tan conocida de los turistas por sus fuentes termales, que han labrado un singular paisaje de acantilados petrificados. Por Colosas pasaba la importante ruta comercial que unía Efeso con el Asia interior. La ciudad era un centro de producción de lana negra brillante, llamada lana «colosiana».

Colosas fue perdiendo poco a poco su importancia en provecho de su vecina Laodicea, fundada por Antíoco II (261-246 a.C.), la rica ciudad que menciona el Apocalipsis (Ap 3,14-22). En esta re-

gión, Antíoco III, por el 210, instaló una colonia militar judía para que vigilase a la población autóctona. Flavio Josefo nos ha conservado la carta del rey al gobernador de Frigia. He aquí algunos extractos de la misma:

En efecto, estoy convencido de que serán buenos guardianes de nuestros intereses debido a su piedad para con Dios, y sé que mis antepasados experimentaron su fidelidad y su pronta obediencia a las órdenes recibidas. Quiero, por tanto, aunque la cosa sea difícil, que se les traslade, con la promesa de dejarles vivir según sus propias leyes. Cuando los hayas traído a los lugares indicados, le darás a cada familia un sitio para construir una casa, un campo para labrar y plantar viñas, y los dejarás durante diez años libres de todo impuesto sobre los productos de la tierra. Y hasta que cosechen los productos de la tierra, que se les distribuya trigo para el

sustento de sus esclavos. Que se les dé también todo lo necesario a los encargados del servicio del culto para que, reconociendo nuestra bondad, muestren mayor celo por nuestros intereses. Atiende también con todo el cuidado posible a este pueblo, para que no les moleste nadie (*Antigüedades judías* XII, 147-153).

Véase el comentario a este texto en A. Paul, *El mundo judío en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1982.

La prosperidad de los judíos de Frigia la vemos atestiguada por Cicerón en su alegato en favor de Flaco, aquel gobernador poco honrado que había confiscado en provecho propio el impuesto del didracma recaudado para el Templo de Jerusalén. Los judíos del distrito de Laodicea habían reunido 20 libras de oro, y los de Apamea, 100 (Cicerón, *Pro Flacco* 28), lo cual permite calcular el número de judíos varones de Laodicea en 11.000 y el de Apamea en 55.000. Es importante quedarse con estas cifras, ya que nos explican la influencia del judaísmo en estas regiones en donde se desarrollará el cristianismo a partir del año 55.

Durante su rápido paso por Frigia (Hch 16,6), Pablo no evangelizó personalmente Colosas ni Laodicea (Col 2,1). Al contrario, durante su estancia de cerca de tres años en Efeso (Hch 19), Pablo convirtió a algunos habitantes de Colosas, a Epafras (Col 1,7) y a Filemón, que se convirtieron en los apóstoles de su ciudad natal. La comunidad naciente se reunía en casa de Filemón (Flm 5), a quien Pablo envió una carta impresionante para obtener el perdón de un esclavo fugitivo, Onésimo (cf. C.B. 33). Epafras se sintió pronto desbordado por las cuestiones difíciles que se le planteaban y marchó a ver al apóstol, entonces prisionero (4,10). Pablo confió su respuesta a Tíquico (4,7-8) y a Onésimo (4,9) con otra misiva para Laodicea, que se ha perdido (4,16).

¿De qué cautividad de Pablo se trata? Algunos piensan en sus años de prisión en Cesarea de Palestina (Hch 24,23-26,32), debido a la menor distancia, que debería facilitar las comunicaciones. ¡Pero no olvidemos que todos los caminos llevan a Roma! Para un esclavo fugitivo como Onésimo, el anonimato de la gran urbe era el mejor refugio contra la búsqueda de la policía. Las diferencias doctrinales entre Colosenses y las epístolas anteriores invitan a admitir un lapso importante de tiempo. Por eso, la tesis de la cautividad romana (Hch 28) nos parece la más probable (¿años 61-63?).

Hay un dato que parece aconsejar una fecha no demasiado tardía. Toda aquella región se vio devastada por un terremoto el año 7.º de Nerón (60/61) (Tácito, *Anales* XIV, 27). Mientras que la opulenta Laodicea pudo reconstruir sus edificios con sus propios recursos, para Colosas aquello fue el golpe de gracia, ya que desde entonces no se oyó hablar más de ella. Nuestra carta no hace ninguna alusión a este terremoto. Seguramente se escribió antes de que la noticia llegara a Roma.

Los errores de los colosenses

Lo mismo que la Carta a los Gálatas, con la que presenta numerosas afinidades, la Carta a los Colosenses va dirigida contra los graves errores que amenazan la autenticidad de la fe, pero no se trata de disensiones internas como en Filipos, a cuyos fieles se dirige otra carta de la cautividad. Mientras que es relativamente fácil de diagnosticar la doctrina de los judaizantes, denunciada con virulencia por Pablo en la Carta a los Gálatas, la determinación de las falsas doctrinas de Colosas sigue siendo objeto de vivas controversias.

Señalamos primero los pasajes que denuncian

expresamente las doctrinas y las prácticas que ponen en discusión la primacía de Cristo:

* En 2,8 se previene contra la trampa de la filosofía, caracterizada como una simple tradición (*paradosis*) humana, en oposición a la tradición relativa a Jesucristo nuestro Señor (2,6).

* Según 2,8 y 20 esta filosofía se refiere a los «elementos del mundo» (*stoicheia tou kosmou*) y se opone al conocimiento de Cristo. Volveremos sobre el sentido preciso de estos «elementos» (p. 25). Esta denuncia vigorosa da lugar a una exposición sobre el papel de Cristo, en el que habita corporalmente la plenitud de la divinidad, y que es la cabeza de las Potencias (2,9s).

* En 2,16 la denuncia se refiere ante todo a ciertas prácticas relativas a los alimentos y al calendario de las fiestas: parece muy probable que haya en esto un trasfondo judaizante. El versículo 18 va mucho más lejos: se presenta a los adversarios como complaciéndose en el culto a los ángeles y como jactándose de visiones de sentido iniciático. De este modo se apartan del influjo saludable de la Cabeza, a saber, de Cristo.

* En 2,20 Pablo denuncia la sumisión a los «elementos del mundo», evocando primero ciertas prácticas alimentarias, que no son más que enseñanzas humanas. A pesar de que esas prácticas se presentan como «religión personal, devoción, ascesis», ¿no tienen valor más que para la carne!

Fuera de estas denuncias explícitas, hay que considerar algunas *afirmaciones* más importantes de nuestra epístola, como la *contrapartida* de la doctrina contraria. Pero en este caso se impone una puntualización: no hay nada que pruebe que a toda proclamación positiva corresponda un error específico. Esto no impide que la nueva insistencia en la subordinación de las Potencias a Cristo (1,16; 2,15) se comprenda tan sólo como una ré-

plica al culto de las Potencias por los falsos doctores de Colosas. La palabra *pleroma* (véase recuadro p. 20), característica de Colosenses y de Efesios, ¿vendrá del vocabulario de los herejes? La importancia que se da al bautismo en toda la epístola (2,11-13; 3,9-11), en oposición a la circuncisión, se comprende mejor si el problema de la iniciación estuviera en el centro del debate.

La imprecisión de estas denuncias deja amplio espacio para las *interpretaciones*. Empecemos por lo más seguro. La influencia de prácticas judías es innegable y se comprende tanto mejor cuanto que los judíos llevaban bastante tiempo viviendo en aquella región y formaban una comunidad influyente. ¿Se trata de un judaísmo ortodoxo o de un judaísmo teñido de influencias extranjeras? La importancia que se da al calendario y a los ángeles hace pensar en las prácticas y en las doctrinas esenias, pero las gentes de Qumrán no tenían el monopolio en estas materias. Ya en Gálatas Pablo aludía al papel que jugaron los ángeles en el don de la Ley (Gál 3,19). En Efesios es donde se encuentra con mayor claridad una fraseología que recuerda la de Qumrán.

El papel de los ángeles, guardianes de la Ley, procede de ciertas concepciones judías (véase recuadro «Potencias», p. 26), 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 (cf. Filón, *De Spec. Legibus* II, 255), a partir de los cuales la filosofía de aquella época explicaba la formación del mundo? Al afirmar con energía que Cristo es el único Artífice de la creación (1,15s), Pablo se opone a las especulaciones sobre los intermediarios entre el Dios supremo y el mundo. Observemos que la epístola no utiliza más que una vez el término *eón* (1,26), característico de los sistemas gnósticos del siglo II, e incluso lo hace en un sentido banal: desde las «generaciones»

(1,26). Puesto que las Potencias cósmicas dirigen el destino del hombre, se creía que era necesario honrarlas con un culto que Pablo denuncia como supersticioso y atentatorio contra la única mediación de Cristo.

El empleo del término «filosofía» en 2,8 haría pensar en ciertas especulaciones de tipo intelectual. Un comentarista, E. Schweizer, recuerda un texto pitagórico del siglo I a. C., que explica el origen del mundo a partir de varios elementos, en lucha unos con otros. En oposición al terreno de la agitación y de la inestabilidad se eleva el mundo divino de la inmortalidad. Allá es a donde son conducidas por Hermes las almas que vivieron en la pureza, mientras que las otras son encadenadas por las Erinias. Para alcanzar la inmortalidad, hay que honrar a los dioses y a los héroes, hay que practicar ciertos baños de purificación, hay que renunciar a cierto tipo de alimentos, como la carne, y a las relaciones sexuales.

Observemos que el culto exagerado de los ángeles se mantendrá en el Asia Menor. El concilio provincial de Laodicea, en la segunda mitad del siglo IV, pronunció la siguiente condenación: «Los cristianos no deben abandonar la Iglesia de Dios, invocar a los ángeles y hacer *synaxis* (= asambleas), cosas éstas que están prohibidas. Por consiguiente, si se encuentra a alguien que se entregue a esta idolatría en secreto, que sea anatema, porque ha abandonado a nuestro Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, para entregarse a la idolatría» (citado por P. Canivet, *Byzantion*, 1980, 100s).

El verbo técnico *embateuein* (2,18), traducido en la Biblia de Jesurálén por «preferir» y en la T.O.B. por «sumergirse en», significa en sentido propio «pisar el umbral» (de un santuario) y puede emplearse también en la lengua de las religiones místicas. Haría alusión a la visión que se concede al neófito en la iniciación (según la nota c 3 de

la T.O.B.). Se trata de un rasgo común de la espiritualidad de la época: las visiones de los ángeles ocupan un lugar importante en los apocalipsis judíos, pero guardan relación unas veces con la exploración de los lugares celestiales (por ejemplo, en el libro de Henoc) y otras con el desarrollo de la historia (por ejemplo, en el libro de Daniel). Aquí las Potencias se presentan como si jugasen un papel importante para la creación del mundo y la salvación de los hombres. En este clima se están ya preparando aquellos sistemas dualistas que desembocarán en el gnosticismo del siglo II (cf. Documentos en torno a la Biblia, n.º 16).

Temas de trabajo

* Comparar los errores denunciados en Gálatas y en Colosenses. Tanto en un caso como en el otro se trata de la primacía de Cristo. Pero, ¿cuáles son las diferencias?

* Comparar Filipenses 3 con Gálatas y Colosenses y señalar las afinidades entre Filipenses y Gálatas.

Autenticidad

Desde comienzos del siglo XIX se ha discutido mucho la cuestión del autor de las Cartas a los Colosenses y a los Efesios. A pesar de las afinidades entre estas dos cartas, nos parece necesario distinguir bien los problemas. Como mostraremos en el comentario, la Carta a los Efesios depende de la de los Colosenses, pero es mucho menos precisa a propósito de los errores doctrinales que amenazan. Como si el autor tomase cierta distancia, aplica las tesis de Colosenses sobre la primacía de Cristo a la relación entre Cristo y la Iglesia. Mientras que para Gálatas y Colosenses se alude directamente a los judaizantes, en Efesios la polémica se ha transformado en una exposición doctri-

nal sobre Cristo que reconcilia por la sangre de su cruz a los judíos y a los paganos para que no formen más que un solo cuerpo (Ef 2). Por consiguiente, hay que reconocer una distancia importante en las ideas, y seguramente también en el tiempo, entre Colosenses y Efesios.

Por lo que se refiere a Colosenses, es posible señalar ciertas afinidades y ciertas diferencias en el vocabulario y en el estilo con las cartas de san Pablo que todos reconocen como auténticas. Colosenses insiste en el conocimiento (*epignosis*) de Dios y de Jesucristo (1,9.10; 2,2; 3,10), pero este término aparecía ya en Flp 1,9. En Colosenses *pleroma* toma un sentido técnico (1,19; 2,9), pero la palabra está también atestiguada en las grandes cartas. El encabezamiento y la oración del comienzo (1,1-11) tienen la misma hechura que la de las epístolas ciertamente paulinas, como 1 Tes y Flp. Al contrario, los fragmentos himnicos (1,15-20 y 2,13-15) presentan un vocabulario totalmente específico: ¿no habrá que tomar entonces en cuenta las expresiones de los adversarios? Por poner otro ejemplo, las noticias personales del final de la carta son análogas a las que se contienen en Filemón, otra carta de la cautividad. Al contrario, en las exhortaciones bautismales, la idea de que estamos ya asociados a la resurrección y a la entronización de Cristo (Col 2,12) va mucho más allá de las afirmaciones contenidas en Rom 6.

Más aún que las observaciones sobre el vocabulario y el estilo, demasiadas veces sobrecargado y oscuro, es la novedad de la enseñanza sobre Cristo lo que hace dudar de la autenticidad paulina. El problema central no es ya el de la justificación por la fe, sino el de la relación entre Cristo y las Potencias, entre Cristo y la Iglesia. Del orden de la redención, Colosenses se remonta al orden de la creación. La alegoría del Cuerpo, según la cual la cabeza está situada en el mismo plano que los demás miembros (1 Cor 12,12-27), se ve sustituida por otro punto de vista: Cristo es la Cabeza (Col 1,18; 2,10.19), mientras que la Iglesia es el cuerpo (véase el recuadro «Cuerpo y Cabeza», p. 18).

Estas diferencias de tipo doctrinal pueden perfectamente explicarse por una maduración de la reflexión de Pablo, ¡una reflexión dinámica y siempre en movimiento! Los errores de los colosenses lo habrían llevado a profundizar en algunos temas que no había hecho más que esbozar en algunos pasajes como 1 Cor 8,6-8 ó 2 Cor 4,4. En semejantes condiciones, lo más simple consiste en mantener la atribución de esta carta a Pablo, mientras que en el caso de Efesios resulta mucho más probable la composición por obra de un discípulo (la pseudo-epigrafía). Hemos de añadir que, en el plano dogmático, la cuestión es secundaria: lo esencial es la pertenencia de nuestras dos cartas al Canon de las Escrituras.

Plan de la Carta a los Colosenses

En sus rasgos generales la Carta a los Colosenses presenta la estructura habitual de las cartas de Pablo: encabezamiento, plegaria inicial, exposiciones dogmáticas, exhortaciones morales, noticias personales. Sin embargo, una simple lectura de la carta hace ver la variedad sorprendente de formas literarias que se van sucediendo: los desarrollos dogmáticos breves, de una gran densidad, alternan con las advertencias y las exhortaciones. No intentaremos establecer una estructura rigurosa, sino que destacaremos más bien el carácter específico de las múltiples unidades pequeñas que constituyen los cuatro capítulos de nuestra carta.

Encabezamiento (1,1-2)

Acción de gracias por los frutos del Evangelio en Colosas (1,3-8)

Oración por el progreso de los colosenses en el conocimiento de la voluntad de Dios (1,9-11)

Acción de gracias por el acceso al Reino del Hijo amado (1,12-14)

HIMNO A CRISTO (1,15-20)

– primogénito de toda criatura (1,15-18a)

– primogénito de entre los muertos (1,18b-20)

Exhortación: Permaneced firmes en la fe (1,21-23)

El combate del apóstol (1,24-2,5)

– Pablo encargado de anunciar a las naciones el misterio de Cristo

– su plegaria para que los fieles progresen en el conocimiento de Cristo

Exhortación: Vivir en la fidelidad a Cristo, caudillo de las Potencias (2,6-15)

– caminar en Cristo (2,6-7)

– advertencia contra la filosofía (2,8-10)

– nuestra pertenencia a Cristo por el bautismo (2,11-13a)

HIMNO sobre la victoria de la CRUZ (2,13b-15)

Advertencia contra las prácticas supersticiosas (2,16-23)

Conclusión: Nuestra vida con Cristo (3,1-4).

Exhortación: Revestirse del hombre nuevo (3,5-11)

Vida en comunidad en el amor y la acción de gracias (3,12-17)

Lista de deberes domésticos (3,18-4,1)

Conclusión: Preocupaciones misioneras y mensajes personales (4,2-18).

N.B.: Para un estudio más preciso, cf. P Larmache, «Structure de l'épître aux Colossiens», *Biblica* (1975) 453-463.

COMENTARIO

ENCABEZAMIENTO (1,1-2)

El encabezamiento sigue el plan normal: indicación del emisor en tercera persona, destinatarios, buenos deseos (véase C.B. 26, pp. 20s). Pablo se presenta como *apóstol* y no hace alusión todavía a su situación de prisionero (1,24; 4,3). Se asocia a Timoteo, discípulo fidelísimo (véase C.B. 72, pp. 7s), a quien se menciona en el encabezamiento de otras cinco cartas (2 Cor; Flp; 1 y 2 Tim; Flm). De los otros compañeros del apóstol se hablará en la última parte, dedicada a las noticias personales (4,7-17). Los deseos de gracia y de paz corresponden al formulario habitual.

A diferencia de otras cartas (como 1 Cor, Gál y sobre todo Rom), en donde Pablo introduce en la dirección algunos temas que desarrollará a continuación, ésta no contiene más que una alusión discreta a lo que constituirá el tema principal de la carta: la primacía de Cristo en todos los órdenes.

ACCION DE GRACIAS (1,3-8)

Nuestra epístola comienza, como muchas de las cartas de la Antigüedad, con una acción de gracias con la que se mezclan las oraciones de petición. Los términos que expresan la acción de gracias (el verbo *eucharistein* y palabras emparentadas) pertenecen al vocabulario helenístico, mientras que los términos que expresan la bendición

(*eulogein*, que corresponde a la raíz hebrea *BRK*) dependen directamente de las fórmulas de oración bíblicas y judías (véase Ef 1,3-14). Mientras que Filipenses, otra epístola de la cautividad, se nos presenta como la carta de la alegría, Colosenses resuena de parte a parte de invitaciones a la acción de gracias: 1,3.12; 2,7; 3,15.17; 4,2. La vivacidad de la polémica no debe engañarnos a propósito de la atmósfera de confianza espiritual que expresa esta carta, impregnada toda ella de la certeza de que Cristo está presente en la comunidad, siendo «la esperanza de la gloria» (1,27).

Como en 1 Tes 1,3, la acción de gracias de Pablo se refiere al despliegue en la vida de los fieles de los tres elementos esenciales de la vida cristiana (cf. C.B. 39, pp. 16-18):

Col 1:

- fe (*pistis*) en Jesucristo
- amor (*agapé*) por los santos
- esperanza (*elpis*) que os aguarda en los cielos.

1 Tes 1,3:

- trabajo de vuestra fe (*pistis*)
- esfuerzo de vuestro amor (*agapé*)
- perseverancia en la esperanza (*elpis*).

La diferencia está en que ante los tesalonicenses Pablo recuerda lo que vivió con ellos, mientras que ante los colosenses Pablo se ha enterado por Epafras, su compañero de servicio, de cómo los colosenses se habían vuelto hacia Cristo. En 1 Tes la esperanza se polariza en la espera de un próximo retorno de Cristo (tema de la parusía: cf. 1 Tes 1,10; 4,13-5,11), mientras que en Colosenses la esperanza designa los bienes celestiales

que se nos han reservado en el cielo (cf. 1 Pe 1,4).

La acción de gracias de Pablo se nutre de una visión optimista sobre los progresos del Evangelio en el mundo. Los verbos «crecer» y «dar fruto» evocan las palabras de la semilla (símbolo de la palabra) en los Sinópticos (Mc 4 y par.).

La mención del Espíritu en el v. 8 resulta más interesante si se piensa que, en el resto de la carta, ya no se le mencionará expresamente (una simple alusión en 3,16). Según la doctrina constante de Pablo, el Espíritu es fuente de la *agapé* entre los fieles. Con esta mención del Espíritu, la acción de gracias con que se abre Colosenses adquiere un colorido trinitario: damos gracias a Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, por los progresos del Evangelio, que se manifiestan en una vida de mutua caridad según el impulso del Espíritu Santo.

Oración por el progreso en el conocimiento de la voluntad de Dios (1,9-11)

Con cierta solemnidad reanuda Pablo en el v. 9 su oración por los colosenses. En un primer tiempo dominaba la acción de gracias por su aceptación de la «palabra de verdad» y su vitalidad cristiana. El acento recae en adelante sobre el futuro: se trata de progresar en «el conocimiento de Dios». El término *epignosis* aparece varias veces en Col (1,9.10; 2,2; 3,10), así como en Ef (1,17; 4,13). El conocimiento del que se trata se basa en la revelación del misterio (Col 2,2), cuya amplitud ha recibido Pablo la misión de manifestar, pero sin que sea de un orden puramente intelectual. El trasfondo bíblico muestra que «conocer a Dios» significa en concreto observar las orientaciones

fundamentales de la alianza (así Os 4,1-2; 6,6; Jr 22,16; Is 53,11; etc.). Aunque no se emplea el término «discernimiento», el conocimiento de la voluntad de Dios con toda sabiduría y penetración espiritual corresponde plenamente a la exhortación de Pablo a los romanos: «Transformaos mediante la renovación de vuestra mente, de forma que podáis distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto» (12,2).

Se trata de fructificar «en buenas obras». Después de este término tan general, lo que sigue indica que se trata de participar en el culto de acción de gracias en oposición a las prácticas supersticiosas denunciadas en 2,16-19 y de llevar una vida digna del Señor en la fidelidad a los compromisos del bautismo (3,5-4,1).

Acción de gracias por la entrada en el Reino del Hijo amado (1,12-14)

El v. 12 empieza repitiendo el verbo «dar gracias» (*eucharistein*). El participio presente tiene valor de imperativo. A la acción de gracias de Pablo tiene que responder así, de forma duradera (valor del participio presente), la de los colosenses.

Las fórmulas empleadas son tradicionales, como demuestra la comparación entre nuestro texto y Hch 26,17-18:

Col 1,12-14:

Dad gracias al Padre que os ha permitido participar de la herencia de los santos en la *luz*. Nos ha arrancado del poder de las *tinieblas* y nos ha trasladado al reino del Hijo de su amor, en quien tenemos la liberación, *el perdón de los pecados*.

Hch 26,17-18:

Te envío a las naciones paganas... para apartarlas de

LA ALABANZA CON LOS «SANTOS» EN QUMRAN

Desterrados lejos del Templo de Jerusalén, los miembros de la comunidad de Qumrán buscaban motivos de consuelo en la idea de que, con sus cantos, se unía al culto de los ángeles en el templo celestial. Son especialmente reveladores en este sentido los *Cánticos del sacrificio sabático*, compuestos para los 13 sábados consecutivos de un mismo trimestre. Citemos un extracto del primer salmo del sábado sexto, uno de los mejor conservados:

El séptimo entre los príncipes supremos (los ángeles) bendecirá en el nombre de su santidad (la de Dios).

a todos los santos que fundamentan el conocimiento con siete palabras (cánticos) de su maravillosa santidad;

bendecirá a todos los que exaltan sus preceptos con siete palabras maravillosas para escudos robustos:

bendecirá a todos los destinados a la justicia que alaban su realeza gloriosa por siempre, con siete palabras maravillosas para paz eterna.

Y todos los príncipes supremos bendecirán juntos al Dios de los divinos en el nombre de su santidad con todos sus testimonios septiformes, y bendecirán a los destinados a la justicia y a todos los benditos por siempre para él.

(Trad. F. García Martínez. *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1992, 437s).

El himno con que acaba la *Regla de la Comunidad* evoca expresamente esta participación de los elegidos en el lote de los santos, llamados también Hijos del Cielo. Debido al paralelismo, se trata ciertamente de los ángeles:

A quienes Dios ha escogido, se las ha dado como posesión eterna;

*hace que las hereden
en el lote de los santos.*

*El une su asamblea a los hijos de los cielos
para formar el consejo de la comunidad...*

(*Ibíd.*, 64)

Entre las muchas denominaciones de los ángeles está la de «espíritu de conocimiento». Uniéndose a la alabanza de estos espíritus, los hombres de Qumrán esperan entrar así un poco en los «misterios» de Dios:

*Haces crecer el lote eterno para el hombre
con los espíritus del conocimiento,
para que alabe tu nombre junto en regocijo,
y cuente tus maravillas ante todas sus obras.*

(1 QH III, 22s: *Ibíd.*, 370)

Estas mismas ideas aparecen en varios pasajes de la *Regla de la Guerra*. Por ejemplo:

*Pues hay una multitud de santos en el cielo
y un ejército de ángeles en tu morada santa
para alabar tu nombre.*

*Y a los elegidos del pueblo santo
los has establecido para ti en (...)*

*El libro de los nombres de todos sus ejércitos
está contigo en tu morada santa.*

(1 QM XII, 1s: *Ibíd.*, 156)

De forma general, es en Efesios donde más claramente se plantea el contacto con las ideas esenias. Pero ya en Colosenses puede establecerse la comparación en varios puntos. No se insistirá nunca bastante, sin embargo, en una diferencia primordial: mientras que en Qumrán la esperanza mesiánica sigue envuelta en incertidumbres y prevalece la perspectiva sacerdotal (el Mesías de Aarón) sobre la visión más tradicional del hijo de David, Colosenses se centra totalmente en la primacía de Cristo en todos los órdenes.

las *tinieblas* a la *luz*, del dominio de Satanás a Dios, para que reciban *el perdón de los pecados* y una parte en la herencia con los santificados, por la fe en mí.

Detrás de estas fórmulas se reconoce la tipología del éxodo, tan fundamental para expresar la naturaleza de la salvación cristiana. La iniciativa viene de Dios Padre, que nos arranca de la servidumbre del poder de las tinieblas (= dominio de Satanás) para conducirnos a la herencia prometida, designada en Colosenses como el Reino del Hijo amado. Esta expresión es rara; corresponde a la distinción entre el Reino del Hijo y el Reino del Padre, que subyace a la explicación de la parábola de la cizaña en Mateo (13,41.43). Según 1 Cor 15,25, Cristo reina desde ahora, como proclama el salmo 110. Cuando llegue el fin, Cristo entregará el Reino al Padre. Estos textos nos invitan a ver en la Iglesia el reino actual de Cristo, en la espera de la fase final, en la que Dios será todo en todos (1 Cor 15,28).

¿En qué consiste la herencia de los santos? En el texto de los Hechos los «santificados en la fe» son evidentemente los cristianos. En Pablo los

«santos» son normalmente todos los bautizados (así en Rom 1,7; 1 Cor 1,1; Flp 1,1; etc.). Aquí y en Ef 1,18; 2,19, podría tratarse de los ángeles. Algunos textos de Qumrán favorecerían esta comprensión del texto; es sabida la importancia que se da a la comunión con los ángeles en las celebraciones litúrgicas (véase recuadro p. 13). Pero, en el mismo momento en que Pablo combate el culto exagerado a los ángeles (2,18), ¿sería lógico que presentase la salvación cristiana como participación en el reino de los ángeles?

HIMNO A CRISTO (1,15-20)

En el desarrollo de la Carta a los Colosenses hay un fragmento que destaca claramente y que es precisamente célebre por la elevación de su doctrina y por las controversias teológicas que ha suscitado: el himno al Cristo creador y redentor (vv. 15-20).

La pertenencia al género himnico es innegable: es, en tercera persona, una proclamación de los

15 El, que es la imagen del Dios invisible,
primogénito de toda criatura
16 porque en él todo ha sido creado
en los cielos y en la tierra,
los seres visibles como los invisibles,
Tronos y Soberanías,
Autoridades y Poderes.
Todo ha sido creado por él y para él,
17 y él es por delante de todo;
todo está mantenido en él,
18 y él es la cabeza del cuerpo,
que es la Iglesia.

El, que es el comienzo,
primogénito de entre los muertos
a fin de que tenga en todo, él,
el primer rango.
19 Porque plugo (a Dios) hacer habitar
en él toda la plenitud.
20 y reconciliar todo por él
y para él,
habiendo establecido la paz
por la sangre de su cruz,
en la tierra y en los cielos.

atributos y de los hechos realizados por el Hijo amado. Como otros himnos del Nuevo Testamento, va ligado a lo anterior por medio de un pronombre relativo, que vuelve a aparecer al comienzo de la segunda estrofa. Un estudio detallado permite señalar una serie de paralelismos: así, a la «imagen» de la primera estrofa corresponde el «comienzo» de la segunda. A la fórmula «en los cielos y en la tierra» del v. 16 corresponde la final «en la tierra y en los cielos» (v. 20) con una inversión muy significativa. Se diría que la primera estrofa concierne primeramente a los cielos, mientras que la segunda se interesa ante todo por la tierra. Interpelando a los destinatarios («Y vosotros que en otro tiempo...»), el v. 21 constituye claramente un nuevo panorama.

Se plantean *numerosas preguntas*: ¿se trata de un himno preexistente, en el que se apoyaría Pablo para su enseñanza a los colosenses?, ¿o de un fragmento compuesto directamente por el apóstol según el género himnico?

Si se admite la existencia de un himno preexistente, ¿tenemos aquí el texto original o habrá que admitir ciertos añadidos hechos por Pablo? Así lo hacen pensar algunas redundancias, por ejemplo la enumeración de los cuatro tipos de Potencias en el v. 16, mientras que en su conjunto el texto se limita a unos cuantos términos generales (el indefinido «todo» —*pas*—, 7 veces). El v. 18a presenta una construcción difícil: la Cabeza del Cuerpo de la Iglesia. La palabra Iglesia, ¿no será quizás una precisión añadida a Cuerpo? Las palabras «por la sangre de su cruz» del v. 20 son típicamente paulinas; como se ha pensado en el caso de los términos «y muerte de cruz» en Flp 2,8, podrían constituir una precisión sobre el tema más general de la reconciliación ofrecida por Cristo.

Si se trata de un himno preexistente, ¿cuál es su trasfondo? Se han formulado todo tipo de hipótesis. Unos destacan el punto de vista helenístico

y apelan a la concepción, bien atestiguada ya en Platón y luego en los estoicos, del mundo como un solo Cuerpo animado por un Alma (Platón) o por el Soplo (*pneuma*) divino (los estoicos). Otros apelan a las especulaciones bíblicas sobre el papel creador de la Sabiduría divina. Sin embargo, no se puede pasar directamente de los textos sapienciales a nuestro himno sin tener en cuenta las interpretaciones del judaísmo sobre los primeros capítulos del Génesis y las especulaciones de Filón sobre el papel del Logos, primogénito e imagen de Dios.

En el C.B. 32, *La Sabiduría y Jesucristo*, 54-61, J.-N. Aletti puso bien de relieve el trasfondo sapiencial de nuestro himno, aunque evitando deducir de ello una asimilación pura y simple de Cristo con la Sabiduría divina. Apoyándonos en su exposición, intentaremos presentar el contenido del himno en su estado actual subrayando sus vínculos con el resto de la carta. Como conclusión, reflexionaremos sobre el significado actual de un texto que, por su lenguaje abstracto, corre el peligro de desconcertar a más de un lector.

1.ª estrofa: Cristo, primogénito de toda criatura (1,15-18a)

La imagen del Dios invisible

En varias ocasiones se dice en la Biblia que «nadie puede ver a Dios sin morir» (Ex 19,21; 33,20; etc.). El judaísmo desarrolló notablemente este sentido de la trascendencia de Dios; podemos encontrar un eco de este hecho en el Nuevo Testamento (así Jn 1,18; 1 Tim 6,16). Por eso mismo se plantea el problema de los intermediarios entre Dios, invisible en sí mismo, y el mundo. Filón de Alejandría es para nosotros un buen represen-

tante de esta búsqueda. De una forma que tiene ciertamente su importancia para la comprensión del prólogo del cuarto evangelio, Filón presenta la Sabiduría de Dios como «principio (*arché*), imagen y visión de Dios» (*Leg. Alleg.* I, 43). Más adelante la identifica con el Logos divino (*ibíd.* I, 65). Su asimilación con el que es cabeza de los ángeles puede iluminarnos sobre la tentación de los colosenses de colocar a Cristo entre las Potencias. Citemos a Filón:

El Logos, el primogénito (de Dios), el más antiguo de los ángeles, cabeza en cierto modo de los ángeles (arcángeles), tiene muchos nombres: se le llama Comienzo, Nombre de Dios, Logos, el Hombre a imagen de Dios, el Vidente, Israel (*De confusiones linguarum* 146, *Oeuvres*, t. 13).

No podemos olvidar este tipo de especulaciones para comprender de qué manera nuestro himno comienza atribuyendo a Cristo el título de imagen (*eikon*). Esta expresión se encuentra ya en 2 Cor 4,4 en un contexto polémico: no es Moisés el que nos trae la revelación plena de Dios, sino que la recibimos por «el Evangelio de la gloria de Cristo, que es imagen de Dios». Para explicar esta atribución, se puede recurrir a dos perspectivas bíblicas. Según Gn 1,26 Dios ha hecho al hombre a su imagen: afirmación fundamental en la que se inspira Pablo en 1 Cor 11,7 y Col 3,10. Cristo se nos presenta entonces como la perfecta realización del hombre según los designios de Dios, el prototipo, lo cual estaría en relación con las especulaciones judías sobre el Adán de los orígenes. Pero el Hombre de los orígenes sigue siendo una criatura, mientras que el texto presenta a Cristo como artífice de la creación. Por eso mismo debemos inclinarnos por un planteamiento sapiencial.

En efecto, según Sab 7,26, la Sabiduría es «un reflejo de la luz eterna, un espejo sin mancha de la actividad de Dios y una imagen de su bondad»; en este texto se inspira también Heb 1,3. Este elogio

a la Sabiduría se refiere a la vez a su función de unificación en el universo y a su misión de revelación, ideas que están perfectamente de acuerdo con las perspectivas de nuestro himno.

El primogénito

El título de primogénito aparece dos veces en el texto, al comienzo de cada una de las estrofas. Por este motivo lo hemos subrayado en el texto... *Prototokos* significa primer nacido; para nosotros sugiere que llegaron luego otros hijos. En las civilizaciones tradicionales el primogénito goza de grandes privilegios; por eso se puede aplicar a este título la idea de superioridad y de excelencia, sin que tengamos que pensar en otros hermanos menores (cf. C.B. 32, p. 56). En el siglo IV los arrianos se apoyaron en este pasaje para sostener que Cristo, a pesar de ser el primero, pertenece al orden de las criaturas. Pero las fórmulas del v. 16 se oponen a ello: si todo ha sido creado por él, él no puede ser una criatura.

Pero es preciso que nos interroguemos por este título tan singular. Es manifiesto que debió forjarse sobre el modelo de «primogénito de entre los muertos», expresión que corresponde a aquella según la cual Jesucristo resucitó como «primicias de los que han muerto» (1 Cor 15,20). En Rom 8,29 el apóstol resume así el plan divino: «Dios los predestinó a que fueran conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito de una multitud de hermanos». Remontándose del orden de la redención al de la creación, Pablo refirió el título de primogénito a Cristo, imagen de Dios (A. Feuillet). Pero sigue sin explicarse por qué el apóstol parece insertar a Cristo en el mundo de las criaturas en el mismo momento en que proclama su superioridad. Las diversas preposiciones del v. 16 manifiestan que hay que mantener juntas

la no pertenencia de Cristo al orden de la creación y su inserción en ella.

La creación por el Hijo (v. 16)

El verbo crear (*ktizein*) se utiliza en aoristo, referido al acto mismo de la creación, mientras que el v. 17 (todo se mantiene en él) se refiere a la permanencia del universo. El «pasivo divino» da a entender, sin nombrarlo directamente, que Dios es el autor de la creación, pero Dios actúa en el Hijo-Imagen, por él y para él. Se observa el juego sutil de las preposiciones, de acuerdo con las preocupaciones filosóficas de la época. Citemos un texto de Filón que ilumina esta preocupación por la distinción entre las causas:

Para desembocar en una existencia es necesaria la convergencia de numerosos elementos: el «por medio de qué», el «con qué» y el «para qué». El «por medio de qué» es la causa, el «de qué» es la materia, el «con qué» es el instrumento, el «para qué» es el motivo... Pasemos a la visión de nuestro universo. Encontrarás que su causa es Dios, por quien ha sido hecho; su materia, los cuatro elementos de que está mezclado; su instrumento, el Logos de Dios con cuya ayuda ha sido construido; y el motivo de la construcción, la bondad del arquitecto (*De Cherubim* 124-126, *Oeuvres*, t. 3).

El v. 16 se desarrolla de forma polémica: como la doble oposición expresa la totalidad (cielos/tierra, visibles/invisibles), ¿no bastaba esto para expresar que Dios lo había creado todo por medio del Hijo? Al añadir «Tronos, Soberanías, Autoridades y Poderes», Pablo intenta condenar expresamente el culto a las Potencias que tentaba a los colosenses. Al mismo tiempo rechaza las especulaciones de tipo filoniano sobre el papel de las Potencias de Dios. Se sabe que Filón, a través de muchas variaciones sobre este tema, desarrolla la idea de que, para su obra, el Dios que se asienta

sobre los querubines dispone de dos Potencias, la Potencia creadora, expresada por el nombre de Dios (*theos*), y la Potencia real, expresada por el nombre del Señor (*kyrios*). El Logos es él mismo la unidad de estas potencias y las diversifica en su acción sobre el mundo:

De estas dos potencias, soberanía y bondad, son símbolo los querubines, mientras que el símbolo del Logos es la espada de fuego (*De Cherubim* 28, citado por E. Arnáldez, art. *Philon*, en *DBSupp.*, c. 1388).

Ciertamente, Pablo no conoció las obras de Filón, pero cabe pensar que algunas de sus especulaciones se habían difundido entre los intelectuales del judaísmo helenista, como pudo ser Apolo antes de su conversión (Hch 18,24). Sea lo que fuere de esta hipótesis, Pablo acaba con todas las elucubraciones sobre el papel de las Potencias en la creación, así como en la redención (Col 2,15). Sólo Cristo es Cabeza en el sentido de caudillo (Col 2,10).

Todo se mantiene en él

La permanencia del universo, a pesar del desencadenamiento de los elementos, como la tempestad, el huracán, los terremotos, llenaba de admiración a los antiguos. Basta leer los salmos 29 ó 93, así como otros muchos textos de los libros sapienciales, para constatarlo. Por su parte, los filósofos estoicos explicaban la interdependencia de todos los seres en el seno de un universo cerrado con la afirmación de que Dios, concebido como un fuego sutil, penetraba todos los seres. El autor de la Sabiduría se hace eco de esta doctrina combinándola con la enseñanza tradicional sobre el papel cósmico de la Sabiduría (*hokma*): «El Espíritu del Señor llena la tierra y, como contiene el universo, tiene conocimiento de cada sonido» (Sab 1,7). Aquí es al «primogénito de la creación» a quien se

atribuye el papel de mantener todo el universo en el orden querido por Dios. Así es como tiene la primacía en todo, según la tesis fundamental de esta epístola.

Cabeza del cuerpo, de la Iglesia

Las explicaciones del papel específico de la Cabeza caracterizan a nuestras cartas Col-Ef (véase el recuadro «Cuerpo-Cabeza», p. 18). Aquí la Ca-

beza significa la autoridad suprema, en paralelismo con «comienzo» (*arché*) del v. 18b. ¿De qué cuerpo se trata? Según una representación muy difundida, el universo puede compararse con un hombre gigantesco. Séneca expresa muy bien la concepción «cosmobiológica» de los estoicos:

Nuestro cuerpo está regado a la vez por la sangre y por el espíritu, que circula por canales que le son propios... Lo mismo ocurre con el cuerpo entero de todas las tierras: está atravesado por las aguas, que representan la

CUERPO Y CABEZA

Col y Ef utilizan mucho las palabras cuerpo (*soma*) y cabeza (*kephalé*) en sentido metafórico. Estos dos términos están bien atestiguados en las grandes cartas de Pablo: en nuestras cartas adquieren un nuevo valor.

En 1 Cor 12,12-27 y Rom 12,4s la comparación de los miembros del cuerpo se inspira en una fábula muy conocida, la de los miembros y el estómago, pero la transforma. Los cristianos no sólo dependen unos de otros, como los miembros de un cuerpo, sino que son «el cuerpo de Cristo». Expresión atrevida que tiene su origen en el realismo eucarístico: «El pan que partimos, ¿no es una comunión en el cuerpo de Cristo? Puesto que hay un solo pan, todos somos un solo cuerpo» (1 Cor 10,17).

En Col y Ef la palabra cuerpo remite varias veces a la concepción del mundo como un cuerpo cuyas partes son solidarias entre sí, tema desarrollado especialmente por los estoicos. En este sentido Col 1,18 presenta a Cristo como cabeza del cuerpo, en el contexto de la creación del universo. Pero la precisión «de la Iglesia» nos conduce de nuevo a un horizonte más familiar: la Iglesia es su cuerpo (Ef 1,23), que goza de su acción constante. Como dice

Ef 5,23, Cristo es el Salvador de su cuerpo, cuyos miembros somos (Ef 5,30). Y lo es porque él mismo ha tomado un «cuerpo de carne» (Col 1,22).

Se le concede una especial atención a la Cabeza, tomada no como un miembro cualquiera al estilo de 1 Cor 12, sino como una entidad frente al cuerpo. Hay que distinguir dos utilizaciones de esta palabra según sus dos diversos matices: Cristo es Cabeza en el sentido de jefe de las Potencias (Col 2,10), a las que despojó de su autoridad en la cruz (Col 2,15). Ellas no constituyen su cuerpo.

Por lo que se refiere a la Iglesia, Cristo es Cabeza suya, porque la anima. En efecto, según la concepción fisiológica de los médicos griegos (Hipócrates, Galeno), la cabeza es el centro de donde parte el influjo nervioso y es la que promueve el crecimiento del cuerpo. Esta representación es la que se encuentra en Col 2,19 y Ef 4,15s.

El deber de la Iglesia como Cuerpo es permanecer bien unida a Cristo. De esta forma se asegura la unidad: Ef 2,16; 4,14; Col 3,15. Para el crecimiento y el buen funcionamiento del cuerpo, se necesitan articulaciones (Col 2,19 y Ef 4,15s); con esta imagen se designa a los ministros del Evangelio.

función de la sangre, y por los vientos, a los que podemos llamar su alma (citado por J. Dupont, *Gnosis*, 441).

Esta interpretación de «cuerpo» en sentido cosmológico está de acuerdo con lo que precede y hace pensar que el genitivo «de la Iglesia» es un añadido secundario para preparar la segunda estrofa. Pero esta precisión no es artificial, ya que a continuación Pablo insistirá en el papel específico de Cristo Cabeza en relación con los miembros de la Iglesia (2,19).

2.^a estrofa: Cristo, primogénito de entre los muertos (1,18b-20)

La estrofa comienza atribuyendo el título «comienzo» (*arché*) al Hijo, un título que hace pensar en el comienzo mismo del Génesis. Los lectores judíos habían señalado ya la relación entre el comienzo del Génesis y el discurso de la Sabiduría en Prov 8,22: «El Señor me engendró, primicia (*reshit/arché*) de su actividad». Citemos la paráfrasis del Targum Neofiti sobre Gn 1: «Desde el comienzo la palabra de Yahvé, con sabiduría, creó y acabó los cielos y la tierra». Pues bien, cabeza en hebreo se dice *rosh*, una palabra de la misma raíz que *reshit*, comienzo. Se adivinan entonces los sutiles juegos de palabras entre comienzo y cabeza sobre un trasfondo sapiencial. Pablo puntualiza estas especulaciones: el comienzo, la cabeza, es el Hijo, el arquitecto y el reconciliador del universo.

La razón que se da es que Dios quiso que habitara en él todo el *pleroma*. Es la primera mención de una palabra que caracteriza a Col-Ef (véase el recuadro «Pleroma», p. 20). De suyo, son posibles varios sentidos: en una perspectiva cósmica se puede comprender que todo el universo «habita» en él, pero esta expresión sería extraña después de haber dicho que «todo se mantiene en

él». En relación con la indicación de beneplácito divino, el verbo *katoikein* puede evocar la habitación de Dios en el Lugar que ha escogido para hacer habitar en él su Nombre; así Dt 12,5.11; 14,23; etc. La continuación de la carta favorece esta interpretación. En Cristo están ocultos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento (2,3); en él «habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad» (2,9). Por eso mismo puede cumplir con su oficio de mediador en el universo que hay que reconciliar.

El texto no dice de dónde viene esta perturbación del universo que necesita un arreglo. El tema de la reconciliación está bien atestiguado en las grandes cartas (Rom 5,10; 2 Cor 5,18-20), en donde se trata de la intervención de Dios que reconcilia consigo a los hombres pecadores mediante un perdón totalmente gratuito. Aquí el tema se amplía a las dimensiones del universo; se adivina entonces que las Potencias hayan tomado una actitud hostil y que haya sido preciso someterlas (Col 2,15) para que no impongan ellas yugo a los hombres.

El tema de la pacificación universal estaba ya preparado por la liturgia judía del 1 de Tishri (primer día del año), en el que se mezclan la conmemoración de la creación y el anuncio del juicio con la llamada a la conversión, mientras se está aún a tiempo (10 días antes del Yom Kippur). El comentario de Filón va en este sentido. La ley instituyó la fiesta del Año Nuevo (o de las Trompetas) «para dar gracias a Dios, artífice de la paz y guardián de la paz, que, después de destruir las divisiones que oponen entre sí a las ciudades o a las partes diversas del universo, llevó a cabo la prosperidad, la fertilidad y la abundancia de todos los bienes» (*De Spec. Legibus* II, 188-192, *Oeuvres*, t. 24).

El tema de la paz se recogerá en la homilía de Ef 2,13-18 sobre Is 57,19 (cf. p. 48). Se advierte aquí la insistencia en la sangre de Cristo como

PLEROMA

El término griego *pleroma* significa normalmente lo que está lleno, la plenitud, y se opone a lo que está vacío (*kenoma*). «Como los términos griegos que terminan en *-ma*, tiene el carácter dinámico de un flujo y reflujo o, más concretamente, la capacidad de designar al mismo tiempo lo que llena y lo que está lleno. Pleroma es capaz de designar entonces tanto la vasija llena de agua como el agua que llena la vasija» (M. Bouttier).

En el Antiguo Testamento se habla a menudo de la presencia de Dios en todo el universo. Si la Nube había significado la presencia de Dios en el Templo (1 Re 8,11), Isaías escucha en su visión inaugural el cántico de los serafines que dicen: «La tierra está llena de su gloria» (Is 6,3). Como llena el cielo y la tierra, Dios conoce todo lo que pasa en ella (Jr 23,24). Vayamos a donde vayamos, siempre estamos en presencia de Dios, como canta el Sal 139. Inspirándose en el lenguaje estoico, el autor de la sabiduría celebra la acción del Espíritu del Señor «que llena el universo» (Sab 1,7), asegurando su cohesión. ¿Cómo situar la presencia de Cristo en estas perspectivas?

En el lenguaje apocalíptico, que se remonta a Daniel (así Dn 9 sobre el cálculo de las setenta semanas), se habla de la plenitud de los tiempos (Gál 4,4; Ef 1,10): se trata del tiempo de la salvación que tiene lugar en el momento fijado por Dios (cf. Mc 1,15). Al final del prólogo, Juan opone el don de la Ley al don pleno que nos viene de Cristo: «De su plenitud todos hemos recibido, y gracia sobre gracia» (Jn 1,16). Los usos más característicos, pero también los más difíciles de interpretar, se encuentran en Colosenses y en Efesios. He aquí la lista de los mismos:

– *Quiso Dios hacer que habitara en él toda la plenitud* (Col 1,19).

– *Porque en él habita toda la plenitud de la divinidad, corporalmente* (Col 2,9).

– *Llevar los tiempos a su cumplimiento, reunir el universo entero bajo una sola cabeza, Cristo* (Ef 1,10).

– *La Iglesia que es su cuerpo, la plenitud de Aquel a quien Dios mismo llena totalmente* (Ef 1,23).

– *Para que seáis colmados hasta recibir toda la plenitud de Dios* (Ef 3,19).

– *Llegar todos juntos a la unidad en la fe y en el conocimiento del Hijo de Dios, al estado de adultos, a la talla de Cristo en su plenitud* (Ef 4,13).

De este simple cuadro se deduce que la misma palabra se emplea en varios sentidos: plenitud de los tiempos (Ef 1,10), plenitud de Cristo (Col 1,19; 2,9; Ef 4,13), plenitud recibida por la Iglesia (Ef 1,23; pero el sentido es discutido), plenitud que recibe el fiel (Ef 3,19).

Son posibles dos tipos principales de explicación. En una perspectiva de inspiración estoica se considera el universo como algo gigantesco. Algo vivo, penetrado por el pneuma divino que asegura su cohesión, dando a todas las cosas el ser y la vida. El *pleroma*, en cuanto principio divino, lo «llena todo» y está por todo (véase P. Benoit, *Exégèse et théologie* II, 142-145). En favor de esta perspectiva puede verse el contexto cósmico de Col 1,15s. La «Plenitud del ser» y no solamente la Plenitud de la divinidad se encuentra reunida en Cristo.

O bien, en la línea de la reflexión sapiencial del Antiguo Testamento, Jesucristo, en quien residen to-

dos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento (Col 2,3; cf. Prov 8), recibe de Dios la plenitud de todos los bienes de la salvación, que están destinados a los hombres.

Los gnósticos del siglo II utilizaron ampliamente este término para designar «el conjunto de los eones, el Todo, el Reino del Padre». A título de ejemplo, he aquí el comienzo del Evangelio de Verdad: «*El Evangelio de la Verdad es gozo para los que han recibido del Padre de la Verdad la gracia de conocerlo, por el poder del Verbo venido del Pleroma inmanente al Pensamiento y a la Inteligencia del Padre, proclamado Salvador...*» (Documentos en torno a la Biblia, n.º 16, p. 25).

En su *Tratado contra las herejías*, Ireneo criticó con vigor los sistemas gnósticos de su tiempo con sus genealogías de eones y las aventuras de Sofía, la Sabiduría, cuando dejó el *pleroma* (así *Adv. Haer.* I, 11, 1).

En la época moderna, inspirándose en Pablo, Teilhard de Chardin hará un amplio uso de *pleroma* (pleromizar, pleromización), para designar bien al universo en evolución hacia el punto Omega, bien al mismo Cristo, al Cristo total, al Cristo cósmico. A modo de ejemplo, citemos este pasaje de *El medio divino*, según el cual el *pleroma* coincide con la constitución del Cuerpo místico de Cristo:

«*En virtud de la intervenculación Materia-Alma-*

Cristo, hagamos lo que hagamos, conducimos hacia Dios a una partícula del ser que él desea. En cada una de nuestras obras trabajamos, atómicamente, pero con toda realidad, en la construcción del pleroma, es decir, en aportar a Cristo un poco de acabamiento» (*El medio divino*, Alianza, Madrid 1989).

¿Se designa a la Iglesia misma como *pleroma*? Tal sería el caso de Ef 2,22s: «(Dios) lo ha puesto todo bajo los pies (de Cristo) y lo ha dado, en la cima de todo, como cabeza a la Iglesia que es su cuerpo, la plenitud de Aquel a quien Dios mismo llena totalmente». No puede decirse, sin embargo, que la Iglesia aporte un complemento a Cristo, puesto que estas mismas cartas insisten mucho en la primacía de Cristo tanto en el orden de la creación como en el de la salvación. Pero sigue siendo verdad que, en cuanto Cuerpo de Cristo, la Iglesia está llamada a alcanzar la talla de Cristo en su plenitud (Ef 3,13). En sentido contrario, según I. de la Potterie, Ef 1,23 se referiría a Cristo, que colma de los bienes recibidos de Dios. Esta explicación nos parece más difícil de justificar.

Cf. -A. Feuillet, *Le Christ, Sagesse de Dieu d'après les Epîtres pauliniennes*, Gabalda, París 1966, 461 p.

-I. de la Potterie, «Le Christ, plérôme de l'Eglise (Eph 1, 22-23)», *Biblica* 58 (1977) 500-524.

signo del sacrificio personal que Cristo ofreció por su muerte en la cruz. Estamos muy lejos de las perspectivas cósmicas del principio. La contemplación de Pablo nos conduce siempre de nuevo al acontecimiento de la cruz, como signo del paso de un mundo al otro.

¿Cómo comprender esta reconciliación universal? Basándose en algunos textos como Mt 25,41, que habla del fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles, la tradición general excluye a Satanás y a los condenados; pero, ¿puede hablarse de reconciliación cuando el orden se ha restablecido solamente por el ejercicio de la justicia punitiva? Ciertamente, las ideas de Orígenes sobre la apocatástasis final (a saber, el restablecimiento universal) fueron condenadas por la Iglesia. Pero una atención más justa al género literario de los textos apocalípticos, por una parte, y la reflexión sobre el impulso teológico de nuestro texto, por otra, ¿no nos invitan a una cierta reserva, llena de confianza, hacia el poder de la misericordia divina? ¿Cómo no referirse a la obra de H. Urs von Balthasar, *L'enfer. Une question* (Desclée de Brouwer 1988)?

Perspectivas teológicas

Como conclusión hemos de subrayar la novedad decisiva de nuestro texto. Para expresar la personalidad y el papel de Cristo, los autores del Nuevo Testamento han utilizado todas las líneas maestras que sugerían las grandes instituciones del Antiguo Testamento: realeza, profecía, sacrificio, sacerdocio, etc. La utilización de los libros sapienciales apareció sólo en un segundo tiempo. Discretamente presente en las cartas a los Corintios, ocupa un lugar de primer plano en Col-Ef y encontrará su más elevado desarrollo en el prólogo del cuarto evangelio.

Siguiendo la línea de los libros sapienciales,

que nos hacen contemplar la acción de Dios en el universo, este himno nos enseña a situar la presencia de Cristo en el seno de la historia del cosmos y de la humanidad. No se trata de un recién llegado, sino que en el origen era a la vez el principio y la clave de bóveda, el alfa y la omega del universo, como le gustaba decir a Teilhard de Chardin. La distinción normal entre la creación y la redención no debe hacer olvidar la compenetración de los dos misterios. Ya los autores bíblicos presentaban la creación como el primer acto de salvación. En la misma perspectiva, el Hijo amado por el que obtenemos el perdón de los pecados no es sino aquel por el cual y para el cual fue creado el universo.

En contra de los teólogos que explican la encarnación como consecuencia del pecado, Duns Escoto († 1308) tuvo el mérito de ver en la encarnación la clave de la creación. Si por exceso de amor Dios crea libremente el universo, que por naturaleza es distinto de él (tal es el sentido de la expresión: creación *ex nihilo*), no por eso hay que desechar una finalidad de comunicación que encuentra su consumación cuando el arquitecto del mundo se convierte él mismo en Cabeza suya. M. Blondel ha subrayado bien la importancia de esta doctrina:

Ante los horizontes ensanchados por las ciencias de la naturaleza y de la humanidad, no puede uno, sin traicionar al catolicismo, quedarse en explicaciones medievales y en ideas limitadas que hacen de Cristo un accidente histórico, que lo aíslan en el Cosmos como un episodio artificial, y que parecen hacer de él un intruso o un despistado en la inmensidad aplastante y hostil del universo (Carta al padre Augusto Valensin, citada por A. Feuillet, *Le Christ, Sagesse de Dieu, o. c.*, 376).

En nuestra época, que ha tomado finalmente conciencia de la urgencia de salvaguardar la creación y, por consiguiente, de la necesidad de refle-

xionar en el designio de Dios sobre el universo en su conjunto, la meditación de Pablo abre horizontes muy actuales. También en nuestros días el diálogo interreligioso y especialmente la confrontación del cristianismo con las grandes religiones de Asia reviste la mayor urgencia: la meditación sobre Cristo como principio de organización y de cohesión del mundo, ¿no podrá quizás ofrecer ciertos puntos de convergencia, con tal que no se olvide que para Pablo el Principio no es una entidad impersonal, sino el Hijo amado? El amor del Padre al Hijo es lo que explica en definitiva que el mundo haya sido creado y salvado por él y para él.

Reconciliados, permaneced firmes en la fe (1,21-23)

Después del himno cristológico, la exhortación de los vv. 21-23 hace una aplicación parcial de la doctrina a los colosenses. Destaquemos los términos que se corresponden: reconciliación (v. 22, cf. 20), por su muerte (v. 22; cf. sangre de la cruz en el v. 20), toda criatura bajo el cielo (v. 23 y 15s).

La situación de alejamiento espiritual en la que se encontraban los paganos antes de la venida de Cristo se desarrollará más ampliamente en Ef 2: véase el comentario de la p. 47.

La expresión «cuerpo de carne» resulta extraña. Se han encontrado algunas equivalentes en los textos de Qumrán, donde «carne» significa un estado de debilidad congénita. Aquí «cuerpo de carne» se opone a «cuerpo de Iglesia» (v. 24); se trata del cuerpo en el que Cristo sufrió la pasión.

La finalidad de la redención es la santidad de toda la Iglesia (Col 1,28; Ef 5,27). Tiene como condición la firmeza en la fe y la esperanza, en oposición a las incertidumbres del error (cf. Ef 4,14).

El combate del apóstol (1,24-2,5)

Este pasaje se caracteriza por una serie de verbos en primera persona: «Ahora me alegro, me he hecho, luchó, quiero que sepáis, os digo esto...».

A la invitación de dar gracias a Dios con alegría (1,12) responde el «Ahora me alegro en mis sufrimientos». Es el gozo de las bienaventuranzas, con una orientación apostólica específica «por vosotros». El mejor comentario se nos da en 2 Cor 1,5s. Pero, ¿cómo puede decir Pablo que completa lo que falta a las tribulaciones de Cristo? En esta epístola, totalmente centrada en la primacía de Cristo, está fuera de cuestión el que Pablo piense en añadir algo al sacrificio de la cruz. «Tribulaciones del Mesías» es en el judaísmo una expresión consagrada a designar el tiempo de calamidad que precede al tiempo de la salvación. Encontramos varios testimonios de esta idea en el discurso apocalíptico de los evangelios (Mc 13,19.24 par.). Mientras que en el pensamiento judío estas tribulaciones manifiestan que Dios no va a tardar en intervenir enviando al Mesías, en el Nuevo Testamento las tribulaciones marcan el período comprendido entre la primera venida de Cristo y su retorno.

Así pues, lejos de desalentarse en sus sufrimientos, Pablo ve en ellos un signo de que el Misterio, oculto hasta entonces, está en vías de realización (cf. el recuadro «Misterio», p. 24). Subrayemos la fórmula tan densa del v. 27: «Cristo entre vosotros, la esperanza de la gloria». No se trata de misterios, en plural, para designar los diferentes aspectos del plan de Dios, sino más bien del Misterio que no es otro más que Cristo en persona. Su presencia entre nosotros es la de Cristo Cabeza respecto al cuerpo de la Iglesia. Esta pro-

MISTERIO

En la Grecia clásica, se llamaban misterios los ritos de iniciación que había que mantener en secreto. Los más conocidos son los de Eleusis, que eran primitivamente ritos agrarios para celebrar el renacimiento de la vegetación después de la muerte del invierno, ritos que a continuación se cargaron de esperanza en una inmortalidad bienaventurada. El comienzo de nuestra era ve multiplicarse el éxito de las religiones de los misterios de origen oriental. Véase Documentos en torno a la Biblia, n.º 13, pp. 20-28.

En la Biblia griega, la palabra aparece primero en el sentido de «secreto del consejo del rey» (Jdt 2,2; Tob 12,7.11). Se aplica a los secretos de Dios relativos al destino del hombre (Sab 2,22) y al origen de la Sabiduría (Sab 6,22). En el libro de Daniel es donde se encuentran los usos más interesantes (2,28.30.47), como traducción de la palabra de origen persa *raz*, «secreto». Se trata no solamente de descubrir el sueño de Nabucodonosor, sino de descifrar su significado. Después de las explicaciones de Daniel, el rey declara: «En verdad, vuestro Dios es el Dios de los dioses y el señor de los reyes, el revelador de los misterios, puesto que has podido revelar este misterio» (Dn 2,47).

La palabra *raz* se usa frecuentemente en los textos de Qumrán. Así, el Maestro de justicia da gracia a Dios porque le ha revelado sus secretos maravillosos y lo ha instruido en su plan (1 QH IV, 27; VII,

27; etc.). Pero esta revelación sigue siendo muy incompleta, como se ve por el *Comentario de Habacuc*: «Se prolongará el período postrero y sobrepasará todo lo que dicen los profetas, porque los misterios de Dios son maravillosos» (1Q pHab VII, 7-8: trad. *Textos de Qumrán, o. c.*, 251).

En los Sinópticos se encuentra un empleo análogo de *mysterion*. Así, a propósito de las parábolas del Reino, Jesús declara a sus apóstoles: «A vosotros se os ha dado conocer los misterios del Reino de los cielos, mientras que a ellos no se les ha dado» (Mt 13,11).

En 1 Cor la palabra aparece en el pasaje que opone la sabiduría de este mundo a la sabiduría de Dios, misteriosa y que estuvo oculta hasta que se reveló en la cruz de Cristo (2,7s). El final de Rom 16,25-27 da a *mysterion* el mismo sentido englobante que el Col-Ef. No se trata solamente de una revelación particular, sino del conjunto del plan divino de salvación, a saber, la presencia de Cristo entre nosotros (Col 1,26s). Se realizó cuando la sangre de Cristo reconcilió las dos fracciones de la humanidad opuestas hasta entonces. Los judíos y las naciones (Ef 2,15 y 3,6). Pablo está encargado de manifestar toda su profundidad (Col 1,25s; 4,3; Ef 3,3s). La cima de la revelación sobre el misterio se alcanza en Ef 5,32, cuando la unión de Cristo y de la Iglesia se compara con el matrimonio.

clamación sirve para equilibrar aquellas otras en las que se considera a la Iglesia como un Templo habitado por el Espíritu de Dios. Se encuentra una proclamación análoga en 1 Tim 3,15: «Es grande

el misterio de la piedad, que ha sido manifestado en la carne, justificado por el espíritu» (cf. C.B. 72, pp. 36s). Esta presencia actual de Cristo es la prenda segura de nuestra transformación en el

momento en que aparezca Cristo para hacer a nuestro pobre cuerpo semejante a su cuerpo glorioso (Flp 3,21).

Con esta finalidad Pablo no ahorra ni sus exhortaciones ni sus esfuerzos. Recogiendo algunos términos de su plegaria de 1,9, desea para sus corresponsales un mejor conocimiento de Cristo, «en el que están ocultos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento». Se repiten así unas expresiones consagradas (Prov 2,3-6; 8,10-19) para invitar a buscar en la persona de Cristo la respuesta a todos los grandes interrogantes del hombre.

VIVIR EN LA FIDELIDAD A CRISTO, CAUDILLO DE LAS POTENCIAS (2,6-15)

Este pasaje comienza con una exhortación a vivir enraizados en Cristo, oponiendo la auténtica tradición a la de los hombres. El cristiano no debe buscar otra plenitud más que la de Cristo, cuya vida comparte por su bautismo. En cuanto a las Potencias, han sido despojadas de todo poder por la cruz de Cristo.

Dentro de este texto de gran densidad se puede reconocer con E. Lohse, en la *Traduction Oecuménique de la Bible*, un fragmento de himno (vv. 13b-15) sobre el perdón de los pecados y la derrota de las Potencias por la cruz.

Caminar en Cristo (2,6-7)

La metáfora del camino para indicar la conducta moral es corriente en el judaísmo y en el Nuevo

Testamento. Por ejemplo: «Caminemos en la novedad de la vida» (Rom 6,4). Aquí es en Cristo como hay que caminar, en conformidad con la enseñanza recibida. Se nota el empleo del verbo consagrado «recibir» (*paralambanein*), al que corresponde «tradición» (*paradosis*), no para una forma particular de enseñanza, sino para la proclamación fundamental de Cristo como Señor (cf. Rom 10,9; 1 Cor 12,3). Se trata, por consiguiente, de tomar en serio el hecho de que Cristo ha sido entronizado como el único Señor, *Kyrios* (según las palabras del Sal 110, recogidas en 1 Cor 8,5-6 y 15,25).

Una serie de verbos en participio ponen de relieve esta estabilidad de la vida del creyente: tras el arraigo en el momento de la iniciación cristiana viene la edificación (en el presente) y el afianzamiento en la fe, en un clima de acción de gracias.

Admonición (2,8-10)

Las doctrinas que combate Pablo se presentan como una «filosofía», como una tradición puramente humana según los «elementos del mundo». De suyo la palabra *stoicheion* tiene diversos sentidos: puede significar una enseñanza elemental, el abecé de una doctrina (así Heb 5,12), o también los cuatro elementos del mundo (tierra, aire, agua y fuego), a los que los antiguos concedían mucha importancia en sus especulaciones cosmológicas. Esta misma expresión se encontraba ya en Gál 4,3 y 9, para caracterizar de forma despreciativa las prácticas del judaísmo. Teniendo en cuenta el contexto (2,16s), podemos aceptar aquí este sentido. Por tanto, no habría motivos para suponer que se trata de una expresión utilizada por los herejes, que pretendían revelar los secretos del universo.

LAS POTENCIAS SEGUN SAN PABLO

En numerosos textos san Pablo evoca a las misteriosas Potencias que ejercían su acción sobre el mundo, a menudo de forma tiránica, antes de la venida de Cristo. Cristo las derrotó por su resurrección, pero su derrota no está consumada, de manera que siguen oponiéndose como rivales, al menos en el espíritu de cierto número de creyentes.

No se pueden comprender los textos del Nuevo Testamento sobre este tema sin tener en cuenta la importancia que se daba a la astrología en todo el mundo oriental. Para los antiguos los astros estaban animados y merecían un culto: según el Libro de la Sabiduría, esto era un mal menor que adorar a los ídolos (Sab 13,1-9). Los colosenses, a los que se dirige san Pablo, habían compartido estas creencias y se preguntaban por el lugar de Cristo respecto a las fuerzas cósmicas que dirigían el destino del mundo.

El yahvismo se caracteriza por la adoración exclusiva de Yahvé, invocado frecuentemente como Yahvé Sebaot, traducido por los Setenta unas veces por Yahvé de las Potencias y otras por el Todopoderoso (*Pantokrator*). Con el desarrollo de la creencia en los ángeles, bien atestiguada en el libro de Daniel, asistimos al combate de Miguel, el ángel protector de Israel, con los ángeles de las naciones. Acordándose de los dos querubines que cubrían el arca con sus alas, Filón de Alejandría se complace en especular sobre las dos Potencias de Dios, la Potencia creadora y la Potencia real que asegura el gobierno del mundo.

El vocabulario de Pablo

Para Pablo es indudable la existencia de los ángeles (cf. Rom 8,38; 1 Cor 4,9; Gál 1,8; etc.) y la de

Satanás (cf. 1 Cor 5,5; 7,5; 2 Cor 11,14; etc.). Pero se muestra indeciso cuando tiene que pronunciarse sobre los seres intermediarios entre Dios y el mundo. Sus títulos cambian según los casos, lo cual demuestra que Pablo se adapta a las representaciones de sus corresponsales.

La pareja de palabras «autoridades y poderes» (*archai kai exousiai*) pertenece al lenguaje político de la época (así Lc 12,11; 20,20; Tit 3,1). Del terreno político las palabras pasaron al mundo supraterreno, en asociación con otros muchos términos. Así en Rom 8,39 las Autoridades (*archai*) se mencionan inmediatamente detrás de los ángeles y antes de las Potencias (*dynameis*). La lista más larga se encuentra en Col 1,16: «Tronos, Soberanías, Autoridades y Poderes». El autor de la Carta a los Efesios renuncia a dar una enumeración completa: Cristo está sentado «por encima de toda Autoridad, Poder, Potencia, Sabiduría y de cualquier otro nombre que pueda ser nombrado, no sólo en este mundo, sino también en el mundo venidero» (Ef 1,21).

La resurrección de Cristo como victoria sobre las Potencias

La primera Carta de Pedro nos ha conservado algunos fragmentos de una confesión de fe, centrada en la pasión y la resurrección de Cristo (1 Pe 3,18), que termina así: «Jesucristo que, una vez sometidos los ángeles, las autoridades y potencias, subió al cielo y está sentado a la derecha de Dios» (1 Pe 3,22). Este texto significa que, al estar sentado a la derecha de Dios (cf. Sal 110,1), Cristo es ahora el único señor del mundo.

En 1 Cor, el apóstol recuerda el combate de

Cristo contra las Potencias que ponen obstáculos al progreso del Evangelio, hasta la destrucción de «toda autoridad, poder y potencia», antes del solemne homenaje del mundo rescatado a Dios Padre (1 Cor 15,24). Ya en el capítulo 2, Pablo recordaba a los «príncipes de este mundo» que habían provocado la crucifixión de Cristo, en su ignorancia del designio de Dios (1 Cor 2,8). De forma más explícita, el final del capítulo 15 celebra la victoria final sobre la Muerte (personificada): *«La muerte ha sido absorbida por la victoria: ¿Dónde está, muerte, tu victoria? Dónde está, muerte, tu aguijón? El aguijón de la muerte es el pecado y la potencia del pecado es la Ley»* (1 Cor 15,54-56). Para un judío, estas palabras son blasfemas: ¿cómo la Ley, dada por Dios, podría ser un auxiliar del pecado y la que ocasiona la muerte?

Según una representación judía, atestiguada en el Nuevo Testamento (Hch 7,38.53; Gál 3,19), los ángeles habían participado de la promulgación de la Ley en el Sinaí. Por eso mismo eran sus guardianes y desempeñaban la función de acusadores contra los delincuentes. Este es el trasfondo que permite comprender las imágenes atrevidas de la Carta a los Colosenses: *«Cristo anuló el documento acusador...; lo clavó en la cruz, despojó a las Autoridades y a los Poderes, los entregó públicamente al espectáculo, los arrastró en el cortejo triunfal de la cruz»* (Col 2,14-16). Esto significa que la Misericordia abre la era de la nueva alianza en oposición al régimen de la condenación.

Naturaleza de las Potencias: ¿ángeles o demonios?

Col 1,16 se opone con energía a todo dualismo: las Potencias, sean las que sean, han sido creadas por Cristo y para Cristo. Por tanto, no hay que ren-

dirles culto (Col 2,18). Para condenar mejor este culto a los seres intermedios, Pablo atribuye a Cristo la obra creadora: *«Todo ha sido creado por él y para él»* (Col 1,16). El es el principio de cohesión del universo (Col 1,17). En unas circunstancias que siguen siendo oscuras, las Potencias usurparon sobre los hombres un poder indebido, del que Cristo nos ha liberado por su cruz (Col 1,20; 2,14s).

Si la naturaleza de las Potencias era todavía confusa en la Carta a los Colosenses, se nos presentan francamente hostiles en la Carta a los Efesios. Según las representaciones de la época, están localizadas en la región intermedia entre el cielo y la tierra y se asemejan a los espíritus del mal que rigen nuestro mundo de tinieblas (Ef 6,12). Hay que librar un combate contra ellas vistiéndose de la armadura de Dios.

¿Qué sentido tienen hoy?

Al evocar las Potencias, Pablo pensaba en las energías que se manifiestan en el mundo, energías cósmicas y destino, autoridades políticas necesarias pero a menudo tiránicas, fuerzas instintivas y oscuras que dirigen el comportamiento de los hombres. Hoy hablamos de ideologías que engendran «estructuras de pecado». El mensaje del Nuevo Testamento no recae sobre el análisis de las leyes que dirigen el cosmos y el devenir de las sociedades: es un mensaje de liberación en Cristo. Contra todos los fatalismos que provocan el pesimismo y el desánimo, Pablo no cesa de decirnos que Cristo nos ha liberado de toda servidumbre, de la servidumbre del destino y de la servidumbre de la Ley, y que nos ha abierto el camino real de la *agapé*.

El cristiano no puede decir: «El dolor no es más que una palabra», porque la cruz de Cristo está en el

centro de su fe. Pero la cruz es inseparable de la resurrección; por eso hay que recordar este himno de Pablo al Amor de Dios: «*Tengo la seguridad de que ni la muerte ni la vida, ni los ángeles ni las dominaciones, ni el presente ni el futuro, ni las potencias ni las fuerzas de las alturas ni las de las profundidades, ni criatura alguna, nada nos podrá separar del amor de Dios manifestado en Jesucristo nuestro Señor*» (Rom 8,38-39).

Bibliografía

—B. Rey, *Creados en Cristo Jesús*, Fax, Madrid 1972, 102-109.

—M. Cambe, *Puissances célestes*, en *Suppl. Dictionnaire de la Bible*, cc. 366-381.

—M. Bouttier, *L'Épître de saint Paul aux Ephésiens*, Ginebra 1991, 294-296.

Inspirándose en una expresión del himno cristológico, Pablo precisa que en Cristo reside «corporalmente» (*somatikos*) la plenitud de la divinidad. La palabra «divinidad» es una palabra de la lengua filosófica que sólo se encuentra aquí en el Nuevo Testamento. «Corporalmente» puede entenderse de varias maneras. C. Spicq propone traducir «personalmente», sobre la base de su utilización en algunos papiros (*Notes de lexicographie néotestamentaire*, t. II, 866). Parece más natural ver aquí una mención del «cuerpo», del que se habla a menudo en Col, con la doble referencia posible, bien al universo considerado como el cuerpo cósmico de Cristo (P. Benoit), bien al cuerpo de carne de Cristo (1,22) en el que sufrió en la cruz y que ahora está glorificado a la derecha de Dios (3,1). Esta explicación corresponde mejor al versículo siguiente: estamos colmados de la plenitud divina de Cristo.

Pertenencia a Cristo por el bautismo (2,11-13a)

Nuestra carta contiene dos principales exposiciones sobre el bautismo, ésta y la exhortación de 3,5-11. Observamos aquí la tipología establecida entre la circuncisión y el bautismo. En el judaísmo la circuncisión era el signo de la alianza dada por Dios a Abrahán (Gn 17); por eso se comprende la importancia que le concedían los ambientes judeo-cristianos (C.B. 34, recuadro p. 8). Aquí queda devaluada: no es más que una marca humana que se opone a la que fue realizada por Dios (literalmente: «no hecha por la mano de los hombres»), a saber, la «circuncisión de Cristo». Esta expresión, como tal, es única en el Nuevo Testamento; guarda relación con las exhortaciones proféticas a la circuncisión del corazón (Jr 4,4; 6,10; 9,25).

Como explicaremos más detalladamente a propósito de Ef 2,4-6, Col y Ef se caracterizan por la afirmación de que, por el bautismo, el cristiano no solamente se ha sumergido en la muerte de Cristo esperando la resurrección (como en Rom 6,4-11), sino que ha participado ya de la resurrección y de la entronización celestial de Cristo.

Himno sobre la victoria de la cruz (2,13b-15)

- 13b El nos ha perdonado todos nuestros pecados,
14 ha anulado el documento acusador que los mandamientos volvían contra nosotros,
lo hizo desaparecer,
lo clavó en la cruz;
15 despojó a las Autoridades y a los Poderes,
los entregó públicamente al espectáculo,
los arrastró en el cortejo triunfal de la cruz.

Caracterizado por una serie de palabras raras y de metáforas sacadas de los mundos judicial y militar, este texto desarrolla la acción soberana de Dios, en su voluntad de otorgarnos la vida con Cristo. A pesar de las incertidumbres de detalle, se reconocen en él dos afirmaciones principales: Dios nos ha perdonado y ha desposeído a las Potencias de todo poder. Queda por precisar la relación entre estas dos proclamaciones.

El documento acusador (*cheirographon*) del que habla el v. 14 corresponde a las cédulas, a los pagarés que el deudor redactaba con su propia mano, un documento que no debía borrarse ni tacharse, en contra de lo que ocurre en la parábola del administrador infiel (Lc 16,6s). En el judaísmo el pecado suele compararse con una deuda: «Padre nuestro, rey nuestro, desgarras con tus misericordias infinitas todas las actas de nuestras deudas» (citado por L. Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde*, t. I, 289). ¿No decimos también nosotros en el Padrenuestro: «Perdónanos nuestras deudas»? (C.B. 68, pp. 46s).

La dificultad principal para la traducción de Col 2,14a viene del dativo «por sus mandamientos». ¿Hemos de comprender que se trata de las fórmulas usadas en los pagarés? ¿O hay que ver aquí un resumen de la doctrina de Pablo, según la cual las prescripciones de la Ley provocan el pecado

(como en Rom 7,7-25)? La primera interpretación me parece más sencilla.

Hay dos imágenes para expresar la anulación del documento: borrarlo y fijarlo en la cruz. Se diría que este documento ocupa el lugar del letrero clavado en la cruz para manifestar el motivo de la condenación: Jesús, rey de los judíos. En un estilo poético de extrema concisión se encuentra aquí resumida la doctrina según la cual, para reconciliar consigo al mundo, Dios identificó de alguna manera a Jesús con el «pecado», para que nos convirtamos por él en «justicia de Dios» (2 Cor 5,19-21).

El v. 15 expresa en términos militares las consecuencias de este perdón obtenido en la cruz. Las Potencias pierden toda su autoridad y son condenadas a seguir a Cristo en su triunfo. Este encadenamiento de ideas invita a considerar a las Potencias como las guardianas de la Ley, encargadas hasta entonces de ejecutar la sentencia prevista contra los delincuentes (véase el recuadro «Potencias», p. 26).

En una de sus homilias bautismales, san Juan Crisóstomo comentó este texto con elocuencia. Se observará que hace, no del Padre, sino del mismo Cristo, el sujeto de todos los verbos:

Fue Adán el que empezó a contraer la deuda; nosotros fuimos aumentando las cargas con todas las faltas posteriores. Y ella llevaba la maldición, el pecado, la muerte, la condenación por la ley. Cristo suprimió todo esto y nos perdonó. Y Pablo exclama: «Cristo hizo desaparecer el contrato de deuda de nuestros pecados que estaba contra nosotros y lo clavó en la cruz». No dice: «lo borró»; no dice: «lo rasgó»; sino que dice: «lo clavó en la cruz», para que no quedase ninguna huella de él. Por eso no dice que lo borró, sino que lo despedazó. En efecto, los clavos de la cruz lo despedazaron y lo destruyeron para quitarle en el futuro toda validez (*III Catequesis bautismal*, n.º 21).

Advertencia contra las prácticas supersticiosas (2,16-19)

De la doctrina expuesta anteriormente se hace una aplicación en los siguientes versículos: ¡no os enredéis en las prácticas exteriores que os han recomendado! Véase la introducción, p. 7.

Según una metáfora corriente, la sombra se opone al «cuerpo» como a la realidad. Pongamos un ejemplo sacado de Filón. Partiendo de la significación del nombre de *Sella* (= Sombra), la segunda hija de Lamec, comenta:

Ella es un símbolo de los bienes del cuerpo y de los bienes exteriores, que no se diferencian en nada de la sombra. ¿Acaso no es la belleza una sombra...? (Al contrario) es preciso que el pensamiento se eleve como por grados hasta el principio del universo (*De confusione linguarum* 112s, *Oeuvres*, t. 6).

Por su parte, Hebreos opone las instituciones de la Ley antigua en cuanto sombra (esbozo, según la T.O.B.) a las realidades plenas de la salvación (Heb 8,5; 10,1). Para justificar su interpretación tipológica del Antiguo Testamento, los Padres de la Iglesia se apoyarán a menudo en estas expresiones. Volviendo a Col 2,17, el acento polémico impide que concedamos un valor verdadero a lo que no es más que una sombra por oposición a la realidad (el cuerpo).

Con el v. 19 volvemos a la reflexión sobre Cristo Cabeza, respecto al resto del cuerpo-Iglesia. La Cabeza es principio de crecimiento. En cuanto al cuerpo, está dotado de las articulaciones necesarias para su funcionamiento debido. Volveremos a encontrar en Ef 4,16 una exposición más explícita con una aplicación al papel de los ministros del Evangelio (véase p. 53).

Nuestra vida como participación en la vida de Cristo (2,20-3,4)

Con la T.O.B. agrupamos los dos párrafos que sacan la consecuencia de todo lo dicho hasta ahora. Primero, de forma negativa, el rechazo de los «mandamientos de los hombres»; luego, de forma positiva, la invitación a buscar los bienes de arriba, en donde está sentado Cristo.

Por el bautismo hemos muerto con Cristo no solamente al pecado, sino a todos esos reglamentos que no tienen más que una apariencia de devoción. Después de tres ejemplos: «No tomes; no gustes; no toques», Pablo alude a una palabra de Isaías (29,13), que representa un gran papel en la controversia a propósito de la pureza ritual: «Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí; es inútil que me rindan culto, pues las doctrinas que enseñan no son más que preceptos humanos» (cf. Mc 7,6s y Mt 15,9). La alusión a Isaías cobra más interés aún si se piensa que Col no contiene ninguna cita directa de la Escritura más que ésta. La coincidencia con los Sinópticos nos permite así identificar uno de los *lugares de apoyo* para las controversias sobre la pureza que, tanto en ambientes judíos como en ambientes sincretistas, ocuparon tanto espacio en la vida de las comunidades.

En contrapartida, Pablo caracteriza la vida del cristiano como una unión indisoluble con Cristo. Mientras que en 2,12s se tenía la impresión de que todo estaba ya hecho, nuestro pasaje mantiene la tensión entre el *ya* y el *todavía no*, tan característica del Nuevo Testamento. Es verdad que hemos resucitado con Cristo, pero tenemos que *hacemos* (de hecho) *lo que somos* (de derecho). Aunque la antítesis vida/muerte sea una constante en Pablo (por ejemplo Rom 6,4; 1 Cor 15,21; 2

Cor 2,16; 4,11s; etc.), presenta aquí una forma especial, ya que el mismo Cristo es considerado como la vida. El lenguaje corresponde a las enseñanzas de Jesús sobre la vida en el evangelio de Juan: «Yo soy la resurrección y la vida» (Jn 11,25).

De momento sigue oculta nuestra participación en la vida de Cristo, pero se revelará en todo su esplendor el día de la manifestación de Cristo (3,4). Es éste el único pasaje de Col que hace directamente alusión a la parusía. Puede compararse este texto con Flp 3,20s: «Nuestra ciudad está en los cielos, de donde esperamos como salvador al Señor Jesucristo, que transfigurará nuestro cuerpo humilde para hacerlo semejante a su cuerpo glorioso...».

VESTIRSE DEL HOMBRE NUEVO (3,5-4,1)

Después de los párrafos dogmáticos y de las advertencias contra la tradición humana, la carta prosigue con una serie de exhortaciones. En paralelismo con 2,11-13, nuestro texto expone la «espiritualidad del bautismo». Apoyándose en la necesidad de desvestirse antes de bajar a la piscina, el texto enumera todo aquello de lo que hay que despojarse antes de volver a vestirse del hombre nuevo.

Tema de trabajo

* Comparar esta lista de pecados con 1 Tes 4,3-6; 1 Cor 5,10s; 6,9; Gál 5,19-21; Rom 1,29-31; Ef 4,31.
¿Cuáles son los dominantes en estas listas?

* Lectura complementaria: J. Murphy O'Connor, *L'existence chrétienne selon S. Paul*, Cerf, París 1974, 73-76.

El hombre nuevo (3,5-11)

Existen dos adjetivos para expresar la novedad: por un lado *neos*, que se opone a *palaios*, antiguo, y se sitúa sólo en la línea temporal. Cada año es nuevo respecto al precedente, ¡lo cual no quiere decir que sea mejor! Por otro lado, *kainos* expresa la novedad cualitativa, por lo que se utiliza para designar la nueva Alianza, la Alianza del Espíritu en oposición a la alianza de la carne (así 2 Cor 3,6). En Col 3,10 Pablo juega con los dos matices: lo nuevo (*neos*) que se renueva (verbo compuesto con *kainos*) y en Ef 4,24 presenta al hombre nuevo (*kainos*), revestido en el bautismo, «creado según Dios en la justicia y la santidad que vienen de la verdad».

Aunque la inmersión en Cristo es un acontecimiento único, no deja de exigir un progreso incesante, como indica el participio presente: este hombre nuevo no deja de renovarse (cf. Rom 12,2; Ef 4,24). Es imposible expresar mejor el dinamismo de la vida cristiana. Recordemos la bella fórmula de Gregorio de Niza: «En materia de virtud, hemos aprendido del apóstol que su perfección no tiene más que un límite: no tener límite» (*Vida de Moisés*, prólogo). El objetivo es un conocimiento más afinado de la voluntad de Dios (cf. Col 1,9s), haciéndose cada vez más imagen de Aquel que es por excelencia la imagen de Dios (1,5).

Como le gusta repetir a Pablo, el bautismo está en el principio de la unidad cristiana, más allá de todas las diferencias religiosas, culturales y sociales. En 1,27 el misterio de Dios se resumía en la

presencia de Cristo entre nosotros, como «esperanza de la gloria». Según esta misma concentración de la mirada en Cristo, como expresión total del «misterio de Dios» (2,2), nuestra exhortación bautismal termina con estas palabras significativas: ¡Cristo todo en todos!

Tema de trabajo

* Comparar Col 3,11 con 1 Cor 12,13 y Gál 3,28. ¿Qué tensiones subsisten entre estas declaraciones de principio y las desigualdades que encierra la vida social y hasta eclesial?

* Véase el C.B. 34, pp. 46s.

Una vida en comunidad en el amor y la acción de gracias (3,12-17)

Como siempre ocurre en Pablo, el realismo de la gracia exige el desarrollo de la vida cristiana. Puesto que los fieles son amados por Dios, deben responder en comunidad al amor primero del Señor, ese amor lleno de misericordia que se manifestó especialmente en el perdón de los pecados (2,13). Subrayemos esta hermosa fórmula sobre la *agapé* como vínculo de perfección. Según el himno a la *agapé* (1 Cor 13), nada puede valer delante de Dios sin ella. Por eso su función es la de reunir en un haz armonioso todas las disposiciones que favorecen la vida comunitaria.

Tema de trabajo

* Comparar la lista de virtudes del v. 12 con otras listas: Gál 5,22; Flp 4,8; Ef 4,2-3.

Las últimas recomendaciones se refieren a la vida litúrgica de la comunidad. Se encuentra en ellas la misma preocupación que en 1 Cor 14 por asociar a los unos y a los otros en esas reuniones

en donde se escucha juntamente la Palabra de Cristo, en donde se exhortan mutuamente a descubrir la voluntad concreta del Señor y en donde se canta el reconocimiento de todos en esos himnos que pueden compararse con el que se cita en 1,15-20. La referencia al Espíritu Santo, fundamental en 1 Cor 14, no es aquí más que indirecta: los cánticos son «espirituales», es decir, inspirados por el Espíritu.

La tabla de deberes domésticos (3,18-4,1)

Después de estas exhortaciones generales viene una serie de advertencias dirigidas a las diversas categorías de personas que constituyen la «casa» (en el sentido que entonces se entendía): esposas y maridos, hijos y padres, esclavos y dueños. Es el testimonio más antiguo de un género (*Haustafel*, «tabla doméstica») que aparece en otros textos del Nuevo Testamento y en los Padres del siglo II.

Tema de trabajo

* Comparar con los textos: Ef 5,22-6,9; 1 Tim 2,8-15; 6,1-2; Tit 2,1-10; 1 Pe 2,13-3,7; 5,1-5. Ignacio de Antioquía a Policarpo IV,1-VI,1; Policarpo a los Filipenses IV, 2-VI,13. Véase C.B. 47, pp. 28s, y C.B. 72, pp. 51-53.

Se han multiplicado las investigaciones para determinar el origen de este género. Aunque en el helenismo, especialmente entre los estoicos, se encuentran consejos sobre los deberes de cada grupo social, no se ha descubierto ningún paralelo verdadero, como demuestra M.-F. Lamau en su tesis *Des chrétiens dans le monde*, Cerf, París 1988. La analogía más próxima se encuentra en el comentario de Filón sobre el 5.º mandamiento (*Decálogo* 157, *Oeuvres*, t. 23, citado en C.B. 47, p. 29).

Por consiguiente, no hemos de extrañarnos de que la concepción de conjunto de nuestra «tabla de deberes» corresponda a la manera con que se concebía entonces la buena marcha de una casa. En la lectura hay que destacar el esfuerzo, más o menos acentuado, de cristianizar las motivaciones; en este sentido es como hay que hacer la actualización de unos textos que llevan la marca de su tiempo y de las imposiciones sociales de entonces.

El texto de Col 3,18-4,1 se caracteriza por su brevedad. Para la relación entre *maridos* y *mujeres*, un simple «en el Señor» aporta una nota cristiana a lo que podría ser tan sólo una recomendación de prudencia humana. Al contrario, Ef 5,22-33 aporta un fundamento cristológico de gran importancia. Véase pp. 58s.

Hijos / padres: a la obediencia de los primeros tiene que corresponder el tino pedagógico de los segundos, que han de procurar dosificar las exigencias, según las posibilidades de sus hijos.

Esclavos / dueños: uno se sorprende, y hasta se escandaliza, de la fuerte insistencia en la subordinación de los esclavos. No cabe duda de que el texto responde a su manera a las dificultades concretísimas que se vivían en las comunidades. ¿Cómo la afirmación de que, en el Señor, ya no hay esclavo ni hombre libre (3,11) no iba a provocar un vivo deseo de emancipación, pudiendo incluso llevar a la justificación de la evasión de los esclavos, como en el caso de Onésimo? Recordemos la Carta a Filemón (C.B. 33), escrita al mismo tiempo que Colosenses, para captar mejor la posición tan matizada de Pablo sobre el problema social de la esclavitud. La exhortación de trabajar, no para los hombres, sino para el Señor, es de doble filo: rehabilita ciertamente el trabajo de los esclavos, haciendo superar el simple miedo al castigo y dando un sentido religioso a su situación, que los

configura a la del Cristo Siervo (cf. 1 Pe 2, 18-25). Pero corre ciertamente el riesgo de apoyar el «desorden establecido» que representa la esclavitud.

Los dueños de los esclavos no pueden considerarse como propietarios de «instrumentos animados» (según la definición que daba Aristóteles del esclavo). Dependen ellos mismos del Señor. Sólo el derecho no puede regular la conducta: hay que respetar la equidad (*isotés*), un término formado sobre la raíz que significa la igualdad. ¡Una palabrita final, que debería promover una transformación de las relaciones sociales, en la fe en el mismo Señor!

En cuanto al precepto: «Dueños, conceded a vuestros esclavos lo justo y equitativo» (Col 4,1), se puede entender el primer término del vestido y del alimento. Lo equitativo debe referirse a «lo que procede de las iniciativas personales del dueño» (*N. Hugedé*), a las buenas disposiciones de corazón del que considera al esclavo *en cierto plan de igualdad: las de un hombre para con otro hombre*; se acuerda de que el otro le está haciendo un servicio. No es tanto una obligación de derecho estricto como una apreciación subjetiva, a la vez natural y cristiana, que reconoce a un igual en todo prójimo (C. Spicq, *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, t. III, 359).

PREOCUPACIONES MISIONERAS Y MENSAJES PERSONALES (4,2-18)

Temas de trabajo

* Comparar las noticias que se dan en esta parte final de la carta con las que contiene la Carta a Filemón:

|| desde el punto de vista de la situación de Pablo y de su entorno.

* La oración apostólica: destacar todo lo relativo a la oración en Colosenses. Cf. L. Monloubou, *Saint Paul et la prière. Prière et évangélisation*, Cerf, Paris 1982.

|| * ¿Cuáles son las relaciones entre las comunidades?
Sobre Laodicea, cf. Ap 3,14-22.

LA CARTA A LOS EFESIOS

INTRODUCCION

La evangelización de Efeso

El capítulo 19 de los Hechos nos habla de la larga estancia de Pablo en esta gran metrópoli consagrada al culto de Artemisa y célebre por sus libros mágicos. Sobre la ciudad de Efeso véase el excelente dossier del *Monte de la Bible*, n.º 64 (mayo-junio 1990). Sobre su estatua, la diosa Artemisa llevaba los doce signos del zodiaco, para significar su dominio sobre las fuerzas del destino. La cuestión de las Potencias que dirigen el curso de este mundo –astrología– preocupaba manifiestamente a los hombres de aquel tiempo.

Para la biografía de Pablo hay que completar Hch 19 con los datos de 1 y 2 Cor, que aluden a los viajes intermedios del apóstol a Corinto y a la prueba que estuvo a punto de costarle la vida (2

Cor 1,8s: véase C.B. 26, pp. 63-67), que es sin duda la cautividad de que nos habla Flp 1,12-16.

Sin embargo, la lectura de Efesios nos sorprende por la ausencia de datos personales, a diferencia de las otras Cartas. Se trata manifiestamente de una carta circular, destinada a las comunidades del Asia Menor y conservada en Efeso (véase 1,1).

Caracteres literarios

Las observaciones hechas sobre el vocabulario y el estilo de Colosenses valen igualmente, o quizás más, para Efesios. Sin hablar de la bendición inicial (1,3-14), que constituye una sola frase, nos encontramos a menudo con cascadas de palabras

que enlazan unas con otras. En un estilo solemne, de aire frecuentemente litúrgico, el autor asocia las palabras de dos en dos o de tres en tres (por ejemplo, santos y sin tacha, en 1,4s; extranjeros y emigrantes en 2,19; libertad de palabra y acceso a Cristo en 3,12; etc.), sin cuidarse de la coherencia de las imágenes (por ejemplo, arraigados y fundamentados, en 3,17). Al mismo tiempo, siguen siendo enigmáticas muchas expresiones y obligan al intérprete a optar entre posibilidades diversas (casos típicos: 1,23; 4,16).

La publicación de los *textos de Qumrán* ha hecho posibles diferentes comparaciones. Sin que haya que exagerar, Ef es la más qumraniana de las cartas paulinas. Pongamos algunos ejemplos:

– El concepto de «misterio», de origen apocalíptico, está bien documentado en Qumrán y en Ef (1,9; 3,3.4.9: 5,32; 6,19).

– La importancia que se da a la predestinación divina: muchas fórmulas de Ef deben compararse con algunos pasajes de los *Himnos* de Qumrán, pero la diferencia es también patente: a la concepción del pequeño Resto de los salvados se opone el designio de salvación de incorporar a Israel y a las naciones.

– El texto relativo a la actividad maléfica de los Príncipes de este mundo (Ef 6,12) debe compararse con los *Himnos* y con la *Regla de la guerra*, así como el desarrollo sobre los hijos de la luz (5,8) y el rechazo de las tinieblas.

– Las exhortaciones morales de Ef corresponden por una parte a la de los *Testamentos de los 12 patriarcas*, que se leían en Qumrán.

Pero la orientación de Ef está en los antípodas de los escritos de Qumrán; por una parte, por su cristología desarrollada dentro del surco de Col; por otra, por su universalismo opuesto diametralmente al espíritu sectario de Qumrán.

Efesios y la gnosis

Hace ya tiempo que algunos autores (por ejemplo, H. Schlier) han llamado la atención sobre el trasfondo «gnóstico» de varios pasajes de Ef, especialmente los que sustituyen la oposición antes/después (con la espera escatológica) por la oposición cielo/tierra.

La publicación de los textos de Nag Hammadi ha puesto de nuevo las cosas sobre el tapete. Puede consultarse el Documento en torno a la Biblia n.º 16, *Nag Hammadi. Evangelio según Tomás*, Estella 1988, de R. Kuntzmann y J.-D. Dubois.

Entre los puntos más importantes que considerar figuran:

– la antropología con la distinción entre el hombre interior y el hombre exterior (Ef 3,16); pero Cristo nos salva por su carne (2,14), ya que la materia no es mala;

– el tema del descenso de Cristo a la tierra y de su subida posterior a los cielos para llevar a los elegidos al *pleroma* (Ef 4,7-13); pero Ef no elimina el sacrificio de Cristo (5,2.25).

– La unión de Cristo y de la Iglesia (¿preexistente?, en Ef 5,21-32); pero Ef no niega el valor del matrimonio humano, como hacen los gnósticos. En la base de Ef 5 se encuentra el tema profético de la Alianza como matrimonio. Volveremos sobre este punto a lo largo del comentario.

Relaciones con Colosenses

Ef es una gemela falsa de Col. Gemela, porque en Ef se encuentran la mayor parte de las ideas contenidas en Col; pero falsa, no sólo por el incremento notable de la materia, sino también por la

transformación de las perspectivas. Se encontrará en la T.O.B. el cuadro general de lugares paralelos (que recogeremos en el comentario), con la presentación de las diversas hipótesis para explicar este hecho singular.

Las alusiones directas de Col al culto de los ángeles (2,9) y a las observaciones de tipo judío (2,20-23) han desaparecido en Ef. Al contrario, las reflexiones sobre Cristo, como en Col, constituyen la base de la polémica contra la importancia que dan los fieles a las Potencias.

Mientras que Col está centrada en el misterio de Cristo y no habla casi nunca del Espíritu Santo (excepto en 1,8), Ef expone el misterio de Cristo y de la Iglesia; por ello es uno de los textos principales de la eclesiología del Nuevo Testamento. Se subraya bien el papel del Espíritu Santo: 1,13; 2,18.22; 3,5.16; 4,4.30; 5,18; 6,17s.

Ampliando la comparación con las otras cartas de Pablo, Ef (especialmente en el capítulo 2) recoge algunos de los principales temas de Rom (universalidad del pecado y justificación por la fe; relación entre los judíos y los paganos), a diferencia de Col, pero la forma con que se presenta al judaísmo en Ef 2,14-17 no es la de Rom 9-11.

En estas condiciones es difícil pensar que Ef sea una simple repetición de Col, hecha unos meses más tarde. En la hipótesis que creemos mejor fundada de la autenticidad paulina de Col, se verá en Ef la obra de un discípulo de Pablo que, después de la muerte del apóstol, quiere actualizar su enseñanza y la aplica a los problemas que plantea la coexistencia de cristianos de origen judío y de

origen pagano en las mismas comunidades. Atento a las corrientes espirituales de la época, manifiesta, como Filón de Alejandría, una sensibilidad a los problemas de la unidad del cosmos (véase el comentario sobre 4,4-6). Ef sustituye la visión judía tradicional, que opone este mundo al futuro (cf. 1,21) en la línea horizontal del tiempo, por la visión vertical que opone los cielos a la tierra.

Desde este punto de vista, la exaltación celeste de Cristo ocupa un lugar esencial en la cristología de Ef, como ocurrirá más tarde en los sistemas gnósticos del siglo II (véase Documentos en torno a la Biblia, n.º 16). Pero la insistencia en la *agapé* como valor supremo demuestra que la salvación no consiste para los Ef en el conocimiento de sí, sino en la acogida del amor de Dios que se nos demuestra en la cruz de Cristo. Por eso, según una afortunada comparación de M. Bouttier, «Efesios nos lleva hasta el límite. En las tierras de transición se anuncia la cercanía de futuras regiones, mezclada a lo que recuerdan los paisajes que acabamos de atravesar... Para los que llegan al siglo II, en Efesios se percibe como el paulinismo que empieza a florecer; para los que acaban de dejar la Carta a los Romanos, se esbozan nuevos horizontes» (*Épître aux Ephésiens*, p. 25).

La seudonimia de un escrito —en este caso, su atribución ficticia a Pablo— no le quita nada a su valor teológico, garantizado para nosotros por la recepción de la Iglesia en el Canon de las Escrituras. Se puede apreciar la fecundidad de la escuela paulina, que adaptó la herencia del apóstol por medio de obras tan diferentes como Efesios y las Pastorales (véase C.B. 72, p. 56).

Plan de la Carta a los Efesios

Encabezamiento (1,1-2)

BENDICION por nuestra elección en Cristo
(1,3-14)

Apertura epistolar (1,15-23)

LA REVELACION DEL MISTERIO (2-3)

De la muerte a la vida en Cristo (2,1-10)

Cristo, nuestra paz (2,11-22)

Pablo, revelador del misterio (3,1-13)

Oración para el conocimiento del amor de
Cristo (3,14-21)

EXHORTACIONES PARA LA VIDA ECLESIAL (4-6)

Unidad de la Iglesia y diversidad de minis-
terios (4,1-16)

Exigencias de la vida cristiana (4,17-5,20)
– del hombre viejo al hombre nuevo
(4,17-5,2)
– de las tinieblas a la luz (5,3-20)

Tabla de los deberes domésticos (5,21-
6,9)

– el matrimonio y el misterio de Cristo y
de la Iglesia (5,22-33)
– hijos-padres (6,1-4)
– esclavos-dueños (6,5-9)

El combate espiritual (6,10-20)

Noticias personales y saludo final (6,21-24).

COMENTARIO

ENCABEZAMIENTO (1,1-2)

El encabezamiento sigue el formulario habitual. Desde el punto de vista textual, se observa en varios manuscritos la ausencia de «Efeso» detrás de «los santos que hay». Esta anomalía puede explicarse pensando en una carta circular destinada a las comunidades del Asia Menor, conservada finalmente en Efeso (nota de la T.O.B.).

BENDICION POR NUESTRA ELECCION EN CRISTO (1,3-14)

La Carta a los Efesios comienza por una bendición solemne, antes de la acción de gracias que abre de ordinario las cartas de Pablo y que aquí se retrasa hasta los vv. 15s. Le da el tono a toda la carta, en la que abundan meditaciones y fórmulas de oración.

Compuesta de oleadas sucesivas, esta oración recuerda por su estilo las bendiciones litúrgicas judías (véase recuadro p. 42). Pero por el lugar central que le da a Cristo, el Hijo amado, el texto suena como algo nuevo. Con el himno de Col 1,15-20 y el prólogo del cuarto evangelio (Jn 1,1-18), atestigua la importancia que adquiere desde ahora la preexistencia de Cristo en la reflexión cristiana.

Muy recientemente M. Gourgues ha consagrado a esta bendición un estudio detallado (C.B. 80, pp. 6-19). Por no repetir las observaciones que allí se hacen sobre la estructura de la misma, nos limitamos a subrayar el ritmo ternario del texto. El comienzo se centra en nuestra elección por Dios (vv. 3-6); la parte central desarrolla la redención realizada por Cristo (vv. 7-12); la última se refiere a la obra del Espíritu Santo (vv. 13-14). La triple repetición de la fórmula «para alabanza de su gloria» corresponde bastante bien a esta división.

Intentaremos mostrar en primer lugar cómo esta bendición enuncia los temas principales de la carta. En efecto, no se trata de una oración convencional, sino de una plegaria destinada a abrir los corazones (1,18) a la reflexión teológica y a las orientaciones morales consiguientes.

Bendición de apertura (1,3)

La fórmula «bendito sea» expresa admiración y alabanza por las intervenciones de Dios en la historia. En la oración judía se alaba a Dios como «Dios de los Padres»; aquí se le celebra como al «Padre de nuestro Señor Jesucristo». El comienzo del Génesis evocaba la bendición concedida por Dios a la primera pareja humana (Gn 1,28). Abrahán había recibido la promesa de que las naciones serían bendecidas en él (Gn 12,3; cf. Gál 3,8); es en Cristo donde recibimos toda la gracia de arriba.

1.ª estrofa: nuestra elección por Dios (1,4-6)

El tema de la elección se expresa en el himno mediante una serie de expresiones, compuestas algunas de ellas por el prefijo *pro-* (antes): *pre-*destinación, benevolencia de la voluntad divina (v. 5), *pro-*yecto en Cristo (v. 9), *pre-*destinación de aquel que lo dirige todo según su beneplácito (v. 11).

Es fácil señalar las bases bíblicas de estas ideas. La historia de los patriarcas comienza con una llamada solemne a Abrahán (Gn 12,1-3). El Deuteronomio sobre todo desarrolla el tema de la elección (Dt 7,6-8; 9,5s), no para que Israel se enorgullezca, sino para que permanezca fiel a la Alianza concedida gratuitamente por Dios.

El carácter propio de nuestro texto consiste en situar nuestra elección en relación con Cristo, el amado. Hay varios términos que evocan la declaración celestial cuando el bautismo de Jesús: «Este es mi Hijo amado en el que he puesto toda mi benevolencia (*en ho eudokesa*)» (Mt 3,17). Aquí Dios nos colma de su gracia en su Hijo amado; el «beneplácito» divino (*eudokía* en los vv. 5 y 9) repercute de Cristo en los creyentes. Toda la epístola se sitúa así en ese plano superior en el que Dios lo decide todo de antemano (1,3,9): ¿estaremos acaso sometidos a la arbitrariedad divina? Todos sabemos las angustias que este tema de la predestinación (cf. también Rom 8,29s; 9,14-18) provocó en la historia de la Iglesia, sobre todo en los siglos XVI y XVII. Pero conviene señalar que el Nuevo Testamento evoca el designio de Dios desde antes de la fundación del mundo, no para hablar de la condenación, sino siempre para señalar la realización de la salvación (como en 2,10).

La finalidad de la elección es que seamos santos e irreprochables (cf. 5,27), en el amor. La se-

gunda parte de la epístola desarrollará el tema con una insistencia característica en la vida en *agapé* (1,4.15; 3,17; 4,2.15.16; 5,2.25.28.33). Mejor dicho, se trata para nosotros de vivir como hijos gracias a la intervención del Hijo amado, y esto «para la alabanza de la gloria» del Padre.

2.ª estrofa: nuestra redención por Jesucristo (1,7-12)

La comparación con Col 1,13 permite decir que la redención, de la que se habla en el v. 7, se refiere tipológicamente a la liberación de Israel de la esclavitud de Egipto. El Segundo Isaías sobre todo había utilizado en este sentido la comparación con el rescate pagado para redimir a un esclavo (así Is 41,14; 43,1.14; 44,22-24; 52,3; 54,5; cf. C.B. 20, pp. 46s). Aquí no es ya la sangre del cordero pascual la que interviene, sino la misma sangre de Cristo (cf. 2,13), que se ofreció a Dios por nosotros (5,2).

La esclavitud a la que estábamos sometidos es la del pecado (v. 7b). El capítulo 2 detallará la gravedad de la situación de la humanidad antes de Cristo (2,1-3); la misma constatación se encuentra en 4,17-19. ¿No conviene señalar además que el autor nos invita a celebrar el perdón de Dios antes de doblegarnos bajo el peso de nuestras culpas?

La sabiduría (1,17; 3,10) y el conocimiento por la revelación del misterio (3,3.4.9; 5,32; 6,19) son los dos efectos de la gracia que Ef se complace en subrayar. En este punto nuestras cartas se inscriben en la línea de Daniel y de los apocalípticos, tensos hacia el descubrimiento del plan de Dios y hacia la determinación del término fijado para la salvación (cf. 1 Pe 1,10-12). Pero a la espera angustiosa le sucede ahora la certeza agradecida de aquel que sabe que los tiempos han llegado ahora

a su cumplimiento (v. 10; cf. Mc 1,15). Aparece una nueva fórmula, destinada a tener éxito con el tiempo, para recoger toda la meditación de la carta: «reunir-bajo-una-sola-cabeza (*anakephalaio-sasthai*), Cristo, el universo entero: lo que hay en los cielos y lo que hay en la tierra».

El verbo que aquí se emplea es un verbo raro, formado de la raíz *kephalé*, cabeza, caudillo, y el prefijo *ana*, que indica un movimiento de abajo arriba. En Rom 13,9, el verbo se explica por el uso de *kephalaion* (derivado de *kephalé*) en el sentido de *cabecera de capítulo, de resumen*: «*Todos estos mandamientos se resumen en esta sola palabra: Amarás a tu prójimo*». Aquí el sentido es mucho más fuerte: se trata de Cristo Cabeza que asegura el orden y la coherencia a todo el universo convirtiéndose en caudillo de la humanidad rescatada e imponiendo su poder sobre las Potencias hostiles (1,20s). La continuación de la carta mostrará especialmente cómo Cristo lleva a cabo su obra de reunión juntando a los judíos y a los paganos, separados hasta entonces por el odio, en el único Templo habitado por el Espíritu de Dios (2,13-22).

Nuestra parte en la herencia (1,11-12)

No hay que conceder demasiada atención a la alternativa entre el «nosotros» y el «vosotros» (vv. 11 y 13), como si afectase a dos grupos diferentes, como en el capítulo 2 (cf. C.B. 80, p. 15). Los términos generales que se utilizan adquieren vida y color si se observa su arraigo en la historia de Israel: hemos recibido nuestra parte de la herencia (v. 10). Cuando entraron en la Tierra prometida, las tribus recibieron su lote echando a suertes (Jos 18-19); los levitas no recibieron ningún lote especial, ya que el mismo Señor era la parte que les había tocado en herencia (Dt 18,2; cf. Sal 16,5). La palabra «suerte» (*goral*) aparece a menudo en

LA RECAPITULACION SEGUN SAN IRENEO

En su lucha contra los gnósticos, que rechazaban el Antiguo Testamento, Ireneo hace de la recapitulación de todas las generaciones pasadas en Cristo uno de los ejes principales de su teología.

Sobre la primacía cósmica del Cristo Cabeza:

** (Cristo) lo recapituló todo en sí mismo, para que, lo mismo que el Verbo de Dios tiene la primacía sobre los seres supracelestes, espirituales e invisibles, la tenga también sobre los seres visibles y corporales, asumiendo en sí esta primacía y constituyéndose a sí mismo cabeza de la Iglesia, para atraerlo todo a sí en el momento oportuno (Adv. Haer. III, 16, 6).*

Sobre la recapitulación de las generaciones humanas:

** Cuando el Hijo de Dios se encarnó y se hizo hombre, recapituló en sí la larga historia de los hombres y nos procuró la salvación, de forma que lo*

que habíamos perdido en Adán, o sea, ser a imagen y semejanza de Dios, lo recuperáramos en Cristo Jesús (Adv. Haer. III, 18, 1; véase también III, 21, 10 y 22, 3 sobre el sentido de la genealogía de Jesús, hijo de Adán, según Lc 3,23-38).

Sobre la recapitulación del hombre y del Espíritu:

** Es en el paraíso de vida donde el Señor introduce a los que obedecen a su predicación: «Habiendo recapitulado en sí mismo todas las cosas, las que están en los cielos y las que están en la tierra». Pues bien, las que están en los cielos son espirituales, mientras que las que están en la tierra son esta obra que es el hombre. Así pues, son estas cosas las que recapituló en sí, uniendo al hombre con el Espíritu y haciendo habitar al Espíritu en el hombre, haciéndose él mismo la cabeza del Espíritu y dando el Espíritu para que sea la cabeza del hombre; pues es por este Espíritu por el que vemos, oímos y hablamos (Adv. Haer. V, 20,2).*

los escritos de Qumrán para indicar el lugar de cada miembro de la comunidad (así la *Regla de la comunidad* VI, 16.18.21; IX,7). Nuestra herencia se sitúa en los cielos (1,14), mediante la asociación más estrecha a Cristo (2,6; cf. Col 1,12).

3.^a estrofa: la obra del Espíritu Santo (1,13-14)

Con el v. 13 la bendición evoluciona hacia la interpelación de los creyentes: deben dar gracias por haber recibido la palabra de verdad, ese evan-

gelio que no es una doctrina cualquiera, sino el mismo Cristo (4,20), que mora en nosotros por la fe (3,17).

La bendición termina con la mención del Espíritu Santo, presente como la promesa por excelencia de Dios (literalmente: el Espíritu de la promesa; cf. Gál 3,14). A diferencia de Colosenses, centrada por entero en Cristo, Efesios concede amplio espacio a la acción del Espíritu Santo (2,18.22; 3,5.16; 4,4.23.30; 5.18; 6,17s) y, en este sentido, es una continuación de las grandes cartas de Pablo. Aquí se caracteriza el Espíritu como el anticipo de nuestra herencia (el mismo término comercial que en 2 Cor 1,22). El ~~Espíritu~~ nos ha marca-

do con un sello, signo de nuestra pertenencia definitiva a Dios. La imagen pasará a ser clásica para señalar el carácter bautismal, como se ve en los textos del siglo II: *Epístola de Bernabé*, *Homilía* llamada de Clemente, *Pastor* de Hermas.

Para alabanza de su gloria

Por tres veces la fórmula «para alabanza de su gloria» nos invita a reconocer que todo el plan de la salvación va dirigido al reconocimiento de que la gloria pertenece sólo a Dios. Si este lenguaje era

familiar a los hombres del siglo XVI —pensemos en el lema de san Ignacio: *Ad maiorem Dei gloriam*, o en la fórmula similar de Calvino: *Soli Deo gloria*—, resulta difícil de entender para los modernos: ¿tendrá Dios necesidad de cortesanos que ensalcen continuamente sus beneficios?

También aquí hay que recurrir a las bases bíblicas de la expresión: la gloria (en hebreo, *kabod*, de una raíz que significa «tener peso») no indica algo externo a la persona, sino el valor de un ser, la irradiación de su acción (cf. C.B. 71, p. 25). Del mismo modo que el sol difunde a la vez luz y calor, también Dios por su gloria crea y dirige el uni-

UNA BENDICION JUDIA

En la oración de la mañana, el rezo del Semá va precedido de dos bendiciones: la primera al Dios creador y la segunda al Dios que ha elegido a Israel y se le ha revelado en la Torá. He aquí esta bendición (Ahava rabbá).

Tú nos amas, Señor, Dios nuestro, con un amor inefable. En tu grande y sobreabundante misericordia, tuviste piedad de nosotros, Padre nuestro, Rey nuestro. Por causa de nuestros padres que confiaron en ti y a quienes enseñaste las leyes de la vida, ten piedad de nosotros y enséñanos.

Padre nuestro, Padre de misericordia, el misericordioso, ten piedad de nosotros. Y concede a nuestro corazón discernir y comprender, escuchar, aprender y enseñar, observar, hacer y cumplir todas las palabras de la enseñanza de la Torá, por amor.

Ilumina nuestros ojos con tu Torá, adhiere nues-

tros corazones a tus mandamientos, unifica nuestro corazón para que ame y tema a tu Nombre; entonces ya no seremos humillados jamás. Porque es en tu nombre grande, santo y terrible, donde hemos puesto nuestra confianza y en tu salvación nos alegraremos y regocijaremos.

Reúnenos en paz desde los cuatro rincones de la tierra, y condúcenos con la cabeza alta a nuestra tierra. Porque tú eres un Dios que realiza la salvación y tú nos has escogido entre todos los pueblos y todas las lenguas. Nos has acercado a tu Nombre que es grande para siempre, en verdad, para que te diéramos gracias y confesáramos tu unidad con amor. Bendito eres, Señor, que eligió a su pueblo Israel, por amor.

(Oraciones judías, Documentos en torno a la Biblia, n.º 18, Verbo Divino, Estella 1990, 24).

verso entero. Cuando los serafines proclaman que toda la tierra está llena de la gloria de Dios (Is 6,3), reconocen así que todo en la creación es bueno, excepto el pecado del hombre. Más aún que en el universo material, la gloria de Dios se manifiesta en su comportamiento gratuito con su pueblo. Después de tantas infidelidades, Ezequiel y el Segundo Isaías comprendieron que el gran motivo de esperanza es la propia gloria de Dios o, lo que es lo mismo, la santidad de su Nombre (Ez 36,21-23).

Cuando oímos declarar a Dios: «Mi gloria no se la daré a otro» (Is 42,8), comprendemos que, por fidelidad a sí mismo, Dios salvará a su pueblo pecador (cf. Sal 115,1). La venida de Cristo como redentor constituye la cima de esta revelación. Vivir para la gloria de Dios es responder a la llamada que Dios nos hace oír para que compartamos con los santos la riqueza de su gloria (1,18). Como dirá Ireneo: «la gloria de Dios es el hombre vivo, y la vida del hombre es la visión de Dios» (*Adv. Haer.* IV, 20, 7).

¿Y cómo no evocar aquí la manera con que Isabel de la Trinidad encontró en estas pocas palabras el sentido de su vocación? «Voy a hacer os una confidencia muy íntima —escribía el 1 de enero de 1906—: mi sueño es ser ‘la alabanza de su gloria’, es en san Pablo donde he leído esto y mi Esposo me ha hecho entender que era ésa mi vocación desde el destierro, en la espera de ir a cantar el *Sanctus* en la ciudad de los santos. Pero esto exige una gran fidelidad, ya que para ser ‘alabanza de su gloria’ hay que estar muerta a todo lo que no es él, para no vibrar más que por su toque, y la miserable Isabel sigue haciendo tonterías con su Maestro. Pero, como un Padre cariñoso, él la perdona; su divina mirada la purifica. Lo mismo que san Pablo, intenta ‘olvidar lo que está por detrás, para lanzarse hacia lo que está por delante’» (Señor M. M. Philippon, *La doctrine spirituelle de Sr.*

Elisabeth de la Trinité, 128s; se encontrará en dicho libro el texto del último retiro, titulado precisamente *Laudem gloriae*).

APERTURA EPISTOLAR (1,15-23)

Tras la solemne bendición de 1,3-14, la carta propiamente dicha comienza por una acción de gracias y una plegaria de bendición, como suele ocurrir en las cartas de Pablo.

Acción de gracias (1,15-16 // Col 1,3-4.9)

Sorprende la fórmula «me he enterado de vuestra fe» en una carta dirigida a los efesios, a quienes estuvo evangelizando el mismo Pablo a lo largo de tres años. Se explica como una repetición de Col 1,4, carta dirigida a una comunidad fundada por Epafras.

Oración de intercesión (1,17-19 // Col 1,9-11)

El estilo, solemne, se inspira en las fórmulas litúrgicas. El primer deseo se refiere a un «espíritu de sabiduría y de revelación». No se trata de una sabiduría práctica como en los Proverbios, sino de la sabiduría enseñada a los «perfectos» (1 Cor 2,6), que permite entrar en la inteligencia del plan divino de la salvación.

La fórmula «los ojos del corazón» se explica por la concepción bíblica del corazón como órgano de la inteligencia (C.B. 46, pp. 16s). En su visión inaugural, Isaías vio cómo los ojos de sus oyentes se oscurecían y sus corazones se cargaban de peso (Is 6,10; cf. 42,19). Se esperaba por tanto el

tiempo en que se abriesen los ojos de los ciegos (así Is 42,7; Lc 24,31). El acto inicial de la fe, lo mismo que el progreso en el conocimiento, dependen de la gracia divina que se pide en la oración.

A la fe y a la *agapé* que se mencionan en el v. 15 corresponde la esperanza del v. 18: así nos encontramos con las tres virtudes teologales (cf. Col 1,4-5; véase p. 11). El ritmo de la oración se va ensanchando progresivamente para evocar la riqueza de la herencia que Dios nos ha prometido y la ayuda poderosa que el Padre de la gloria quiere concedernos. La acumulación de los términos «poder, energía, vigor, fuerza» (v. 19) es muy típica en una carta que concede tanto espacio a la relación entre Cristo y las Potencias. Tan sólo cuenta el poder de Dios que nos alcanza en Cristo.

El reinado de Cristo en el mundo y para la Iglesia (1,20-23)

Evocando la resurrección de Cristo y su asentamiento a la derecha de Dios, el v. 20 es una confesión de fe pascual, de tipo tradicional, a la que el autor añade su propio comentario (vv. 21-23).

La resurrección de Cristo es la obra propia del Padre, la manifestación suprema de su poder (así Rom 4,24; 1 Cor 6,14; 2 Cor 13,4). Es también el Padre el que ha sentado a Cristo a su derecha, según las palabras del Sal 110, tantas veces citado en el Nuevo Testamento (C.B. 25, pp. 18-20). Esta entronización a la derecha del Padre significa que Cristo comparte plenamente en el cielo su poder: es el Señor (cf. Hch 2,34-36).

La particularidad de Ef respecto a los textos tradicionales está en que enumera las Potencias celestiales sobre las que Cristo ejerce su autoridad. Ya el himno de Flp 2,10 evoca el homenaje rendido al Crucificado por todos los seres que hay

en los cielos, en la tierra y bajo la tierra, pero sin darles nombre. Tras la polémica emprendida por Col 1,6 y 2,15 contra la veneración de las Potencias intermedias, nuestro autor enumera aquí cuatro grupos. No se dice nada sobre su naturaleza, buena o mala, a diferencia de 6,12. La enumeración no es, por otra parte, exhaustiva. Ya de un modo un tanto displicente el autor añade: «Y cualquier otro nombre que pueda nombrarse, no sólo en este mundo, sino en el mundo venidero». Esta última distinción recoge una distinción familiar al judaísmo: este mundo / el mundo futuro. Se trata de una expresión de totalidad para indicar que no hay más Señor que esperar que Cristo.

El v. 22 da un paso más asociando, como en 1 Cor 15,25-28; Heb 2,6-8, el salmo 8 al salmo 110. Las palabras «bajo sus pies» constituyen el gancho que legitima esta relación, como indica la comparación:

Sal 8,7:

Tú pusiste todo bajo sus pies.

Sal 110:

Siéntate a mi derecha, hasta que haya puesto a todos tus enemigos bajo tus pies.

El v. 22 amplía más aún las perspectivas del v. 21, ya que no se trata solamente de las Potencias, sino de todo el universo, como en la meditación del Sal 8 sobre el dominio del hijo de Adán sobre el mundo. Cristo es cabeza del universo en el sentido de «jefe» (Col 2,10), y lo es en favor de la Iglesia. En efecto, la fórmula es diferente de la de Col 1,18, en donde se presenta a Cristo como Cabeza de la Iglesia (véase el recuadro «Cuerpo y Cabeza», p. 18).

El v. 23 —cima de la meditación esbozada tras la oración de intercesión— plantea serios problemas a los intérpretes. Entre muchas posibilidades, hay que decidirse por una explicación, sin preten-

der que sea la única válida. El comienzo del texto por lo menos es claro: la Iglesia es el Cuerpo de Cristo. Se encuentra aquí la prolongación de la doctrina específicamente paulina, desarrollada en 1 Cor 12 y Rom 12,4s. Volveremos sobre esto al comentar el capítulo 4.

La continuación del versículo encierra una palabra relativamente rara: *pleroma* (véase el recuadro «Pleroma», p. 20), completado por el participio en genitivo de un verbo de la misma raíz: *pleroun*, empleado de una forma que se puede considerar, bien como un pasivo (estar lleno), bien como en forma media (llenarse). Así se multiplican las posibilidades de interpretación. ¿Habrá que decir que la Iglesia es el complemento de Cristo, a la manera que la esposa es el complemento de su marido (cf. Ef 5,21-32) o, por el contrario, adoptando un sentido pasivo, que la Iglesia es el lugar lleno de la gracia de Cristo?

Según Col 2,9, es en Cristo donde habita la plenitud de la divinidad; por eso es de él, y sólo de él, de quien se puede obtener los dones divinos. Además de este paralelo, el movimiento del texto debe guiarnos en la interpretación. A diferencia de los capítulos 4 y 5, que insisten ante todo en el misterio de la Iglesia, nuestro versículo 23 constituye la coronación de un pasaje que celebra el misterio pascual y manifiesta la supremacía de Cristo sobre todo el universo. En esta perspectiva global, la mirada se dirige finalmente hacia la Iglesia, unida a Cristo como el cuerpo a la cabeza. Ella es, por tanto, la que se beneficia de forma pri-

vilegiada de los dones de Cristo, colmado a su vez por Dios. Así es como el poder divino, que se desplegó cuando la resurrección-entronización de Cristo, alcanza ahora a la Iglesia, llamada a desarrollarse hasta recibir toda la plenitud de Dios (3,19). En esto la Iglesia no está separada del mundo, ya que es el lugar central en donde se ejerce el señorío universal de Cristo. De aquí se deduce la responsabilidad de los cristianos respecto al mundo. En nuestra época de descubrimiento de la ecología, este texto adquiere un relieve particular.

LA REVELACION DEL MISTERIO (2-3)

De una gran riqueza doctrinal, el capítulo 2 presenta muchos rasgos que hacen pensar en una homilía, especialmente por las interpelaciones «vosotros» para designar a una parte del auditorio y «nosotros» para indicar al predicador que toma la palabra en nombre de otro grupo. Aunque no se menciona formalmente al bautismo, hay tantas expresiones alusivas a la «nueva creación» (cf. Tit 3,5) que se puede dar a este texto un trasfondo bautismal¹.

Con M. Bouttier, es fácil constatar un paralelismo entre las dos partes del capítulo:

«muertos» 1-3	<i>situación anterior</i>	11-12 «extranjeros»
«vivificados» 4-6	<i>iniciativa divina</i>	13-18 «reconciliados»
«salvados» 7-10	<i>su fuerza creadora</i>	19-22 «integrados»

1. M. Bouttier, *L'épître de S. Paul aux Ephésiens*, Labor et Fides, Ginebra 1991, 97.

De la muerte a la vida en Cristo (2,1-10)

Este pasaje se presenta en ciertos aspectos como un resumen del comienzo de la Carta a los Romanos, en donde Pablo manifestaba la culpabilidad universal del mundo, primero de los paganos (Rom 1,18-32) y luego de los judíos (2,1-3,20), antes de celebrar la manifestación de la justicia de Dios en la persona de Cristo. La semejanza del tema no puede, sin embargo, hacernos olvidar algunas diferencias apreciables: en primer lugar, falta el vocabulario mismo de la justicia (*dikaio syne*), aunque no está ausente la idea. Además, el papel del «príncipe de este mundo» se acentúa fuertemente en Ef 2,2, mientras que no aparece directamente en Rom. Es sobre todo en la manera con que nos asociamos a Cristo donde se acentúan las diferencias.

Antes de comentar el texto, conviene señalar las palabras o los giros que, por su insistencia, dan a todo el pasaje una gran fuerza de convicción:

* Vocabulario del *pecado*: muertos (vv. 1 y 5), faltas y pecados (vv. 1 y 5), hijo de la rebelión (v. 2), deseos de la carne (v. 3), apetitos de la carne y de nuestras inclinaciones (v. 3), hijos de cólera por naturaleza (v. 3).

* Vocabulario de la *gracia*: misericordia (v. 4), gran amor (v. 4), gracia (*charis*: vv. 5, 7 y 8), bondad (v. 8), don de Dios (v. 8).

* Prefijo *syn-* para marcar nuestra asociación con Dios: hacer-vivir-con (v. 5), resucitar-con, hacer-sentarse-con (v. 6).

* *Fe y obras*: no por las obras, sino por la fe (v. 8), obras buenas preparadas por Dios (v. 10).

Dominio del dios de este mundo sobre los paganos (2,1-2)

Comenzando con un acusativo, los vv. 1 y 2 forman un pequeño conjunto, sin vinculación con lo que continúa (los gramáticos hablan en este caso de *anacoluton*). Sin embargo, la dificultad de la construcción no daña al sentido: el autor se dirige a un auditorio de antiguos paganos (vosotros), cuyo estado espiritual era el de la muerte. Después de recordar sus faltas en términos generales –sin entrar en la acusación detallada de Rom 1,18-32–, insiste ampliamente en la dependencia de los paganos respecto al Príncipe de este mundo, que reside en esa zona de la atmósfera que está entre el cielo y la tierra (cf. 6,12) (Véase el recuadro sobre las Potencias, p. 26).

Dominio de la carne sobre los judíos (2,3)

Al emplear el «nosotros» en el v. 3, el autor se sitúa en la segunda categoría, la de los fieles a la primera Alianza. A diferencia de los paganos, sometidos a las potencias diabólicas, los judíos pertenecían a Dios, aunque no valían más que los otros. Esclavos de sus pasiones, merecían igualmente el veredicto de la cólera de Dios (cf. 1,8; 2,5.8; 3,5). La expresión «por naturaleza hijos de la cólera» ha provocado exposiciones muy sombrías sobre la naturaleza y la gravedad del «pecado original». ¡No se le puede exigir a un predicador la misma precisión que a un teólogo! El versículo siguiente viene, por fortuna, a corregir la impresión que nos da el v. 3: por el antropomorfismo de la cólera, el autor quiere señalar la situación deplorable de la humanidad dejada a sus propias fuerzas (cf. Rom 1,24.26.28: «Dios los ha entregado»), antes de la intervención decisiva de Cristo.

La vida en Cristo (2,4-7)

Todo el Antiguo Testamento proclama la misericordia de Dios: la originalidad de nuestro pasaje consiste en mostrar que la *agapé* divina —en el sentido de amor de elección y de alianza— se concreta en nuestra asociación con Cristo. El empleo de verbos compuestos con *syn-* es una característica del estilo de Pablo. Aquí, a diferencia de Rom 6, que distingue entre la asociación presente a la muerte de Cristo por el bautismo y la esperanza de la resurrección, todo parece que esté ya adquirido: no sólo hemos sido revivificados con Cristo, sino que compartimos ya su reino celestial. Estas proclamaciones pueden dar lugar a una interpretación gnóstica de la salvación. Las Pastorales tendrán que poner las cosas en su sitio (2 Tim 2,18; véase C.B. 72, p. 17). Sin embargo, está claro que el autor es demasiado realista para pretender que está ya todo adquirido: multiplica las exhortaciones morales para que los bautizados «se hagan» lo que son por gracia (4,17-6,20). Volviendo sobre el tema de la misericordia, el v. 7 presenta el plan de Dios como la manifestación de la sobreabundancia de la bondad divina.

De la fe a la acción (2,8-10)

En su provocación, este subtítulo quiere llamar la atención sobre el carácter paradójico de la conclusión. Según Rom 8,24, estamos salvados en esperanza; aquí nos encontramos en el estado estable de salvados (cf. el empleo del perfecto) por la fe: es el don de Dios por excelencia. La intervención de Dios nos convierte en nuevas criaturas (cf. 2 Cor 5,17; Gál 6,15), llamadas a desarrollar todas las virtualidades de su ser. Sin merecer por ellas mismas la salvación, las obras buenas (que se detallarán en el capítulo 5) manifiestan la energía de la gracia bautismal: Dios las ha preparado

para que nos comprometiéramos a cumplirlas. El autor no ha intentado resolver el problema metafísico, que atormentará a tantos creyentes en los siglos XVI y XVII, a saber, la compatibilidad entre la gracia y la libertad del hombre. Se limita a tener los dos cabos de la cadena: ¡la gloria sólo para Dios!

Cristo, nuestra paz (2,11-22)

Este mismo tono oratorio se encuentra en la segunda parte del texto. Las semejanzas con la primera, señaladas anteriormente, no deben hacernos ignorar las diferencias. Se diría que el autor se aparta de las reflexiones de Romanos para comentar dos textos de Isaías, relacionados entre sí por medio de una palabra-gancho, la de la paz. Damos la traducción literal de la versión griega de los Setenta:

«¡Qué bellos son en las montañas los pies del que evangeliza un mensaje de paz, del que evangeliza la felicidad!» (Is 52,7, citado en Rom 10,15);

«Paz, para los que están alejados y a los que están cercanos» (Is 57,19).

La miseria anterior de los paganos (2,11-12)

Estos dos versículos constituyen uno de los testimonios más conmovedores sobre la separación religiosa que había entre las naciones (*ethné*) e Israel y sobre la miseria espiritual de los paganos, privados de esperanza. De forma negativa, encontramos aquí la contrapartida de los privilegios de Israel, tal como los enumera Rom 9,4. Israel gozaba de las promesas; los paganos eran extranjeros, sin Mesías, sin esperanza en este mundo.

Esta constatación tan severa no tiene en cuenta la esperanza que mantenían las religiones de

los misterios en los iniciados, pero coincide con muchos testimonios de la época. Según la moral estoica, la esperanza se coloca al lado de las pasiones que perturban el alma y de las que el sabio ha de guardarse:

Dejarás de temer cuando dejes de esperar... Una cadena une al prisionero con su guardián; del mismo modo estas pasiones, tan diferentes entre sí, van caminando juntas: la esperanza lleva tras de sí el temor (Séneca, *Cartas a Lucilio* V, 7-9).

La abolición del muro de separación (2,13-18)

Antes incluso de citar expresamente el texto de Is 57,19, el autor hace una explicación del mismo: los que están lejos no son los desterrados, sino los paganos que se han unido a los israelitas por el sacrificio redentor de Cristo.

Como ilustración de la imagen del muro de separación, no se puede hacer nada mejor que recordar la inscripción en letras grandes que, en el Templo de Jerusalén, prohibía a los paganos entrar en el patio de los israelitas:

Que ningún extranjero penetre dentro de la barrera y del recinto que rodean el lugar sagrado. El que sea descubierta (penetrando en él) será responsable de sí mismo si muere (cf. Documentos en torno a la Biblia, n.º 8, 26).

El motín suscitado contra Pablo, por creerse que había hecho entrar a unos griegos en el Templo (Hch 21,28), revela la importancia de esta prohibición.

La afirmación de que Cristo ha venido a abolir la Ley parece estar en contradicción con la declaración que se lee en Mt 5,17: «No creáis que he venido a abrogar la Ley o los Profetas: no he venido a abrogar, sino a cumplir». Sin eliminar toda la tensión entre estos dos puntos de vista, conviene recordar que Mateo no aísla a la Ley de los Profe-

tas y que hace converger la Ley en el mandamiento de la *agapé* (Mt 7,12; 22,40; cf. C.B. 58, pp. 36-42), mientras que nuestro autor concentra su atención en las prohibiciones que el judaísmo había endurecido todavía más respecto a las exigencias expresas de la Torá.

Creación del hombre nuevo

En la perspectiva eclesial de nuestro capítulo, la expresión «hombre nuevo» no se aplica al cristiano individual, regenerado por el bautismo como en Col 3,10, sino a la comunidad nueva que nace en la mañana de Pascua, cuando Cristo resucita como primer Adán (Cf. B. Rey, *Creados en Cristo Jesús*, Fax, Madrid 1972, 155s). Nuestro texto es muy importante para comprender la verdadera relación entre la Iglesia e Israel: se ha hablado demasiadas veces de sustitución, ¡como si los paganos convertidos ocuparan el lugar de los judíos! Según este pasaje, está bien claro que, a partir de la cruz, se ha cumplido una nueva creación, no ya *ex nihilo*, sino a partir de las dos partes de la humanidad rivales hasta entonces, Israel y las naciones.

El punto de vista no es el mismo que en Rom 11, donde Pablo se pregunta expresamente por la suerte de sus hermanos de raza que, al presente, no han aceptado a Jesús como Cristo. Poniéndose a nivel de los principios teológicos, Ef no puede concebir a la Iglesia más que en su doble proveniencia.

El v. 18 concluye esta exposición señalando el papel específico de cada Persona divina: «por él» expresa la función mediadora de Cristo por la san-

1. M. de Goedt, «La véritable «question juive» pour les chrétiens. Une critique de la théologie de la substitution», *Nouv. Rev. Théol.* (1992) 237-250.

gre de su pasión (v. 13); «en un solo Espíritu» manifiesta la fuente del dinamismo espiritual que permite a unos y a otros tener acceso al Padre. La palabra acceso tiene aquí una resonancia cultural y prepara la exposición siguiente sobre el Templo nuevo.

El Templo espiritual (2,19-22)

Estos últimos versículos constituyen la conclusión («así pues...») de toda la exposición anterior: los extranjeros del v. 12 se han convertido ahora en conciudadanos de los santos, miembros de la familia de Dios. Según el contexto, los santos no designan a los ángeles, sino a los miembros del pueblo elegido. Ya un salmo pensaba que todos los hombres podrían reconocerse ciudadanos de Jerusalén: «De Sión puede decirse: ¡Todo hombre ha nacido en ella y es el Altísimo el que la ha consolidado!» (Sal 87,5).

Hay varios textos bíblicos que subyacen a esta exposición:

– primero, Is 28,16: «He aquí que pongo en Sión una piedra a toda prueba, una piedra angular, preciosa, establecida para servir de fundamento» (texto interpretado en sentido mesiánico ya en el judaísmo),

– luego, el Sal 118,27: «La piedra que rechazaron los constructores se ha convertido en la piedra angular» (cf. C.B. 47, pp. 20s).

Mientras que era de esperar que fuera el mismo Cristo el fundamento, como en 1 Cor 3,9-11, aquí lo son los apóstoles y los profetas de la Nueva Alianza. En cuanto a Cristo, aparece como la piedra angular, que asegura la juntura entre los muros o también como la clave de bóveda sin la que todo se vendría abajo, según el doble sentido de la palabra griega *akrogonaios*. Sea cual sea el matiz en este caso, sólo Cristo permite la reunión

entre hermanos enemigos y asegura la cohesión del edificio habitado por el único Espíritu de Dios.

Tema de trabajo

¿De qué manera ilustra nuestro capítulo los calificativos tradicionales de la Iglesia: una, santa, católica, apostólica? Obsérvese que no se trata de nociones estáticas, como si la Iglesia pudiera descansar en lo que ya tiene adquirido, sino de un programa que hay que realizar a lo largo de la historia.

Pablo, revelador del misterio (3,1-13 // Col 1,24-29)

Tras la exposición precedente, el capítulo 3 se caracteriza por su tono personal: quien escribe es Pablo, el prisionero de Cristo, encargado de iluminar todo el panorama del plan de salvación que agrupa en un solo cuerpo a los judíos y a los paganos convertidos. Para revelar el amor sin límites de Cristo, el apóstol nos hace participar de su plegaria apostólica. El conjunto de la primera parte de nuestra carta termina con una doxología (vv. 20-21).

En este conjunto es fácil distinguir dos secciones, introducidas ambas por un «Por eso» (vv. 1 y 14). La primera empieza recordando la situación de prisionero en que se encuentra Pablo, y termina evocando el alcance apostólico de sus sufrimientos.

Tema de trabajo

Examinar lo que se dice de Pablo en Ef 3,1-13 y compararlo con los textos paralelos, concretamente 1 Cor 15,9-10; Gál 1,16; 2,8; Col 1,24-29.

¿No se tiene la impresión de una cierta «exageración», que se explicaría mejor si fuera obra de un discípulo que hace el panegírico de su maestro?

El misterio de unidad (3,5-6)

De origen apocalíptico, la palabra *mysterion* aparece con insistencia en Ef (véase el recuadro «Misterio», p. 24). Oculto hasta entonces en las Escrituras, es revelado ahora por el Espíritu Santo (cf. Rom 16,25s). Aunque Pablo reivindica para sí una penetración más profunda del mismo, Pablo no se aísla de los otros profetas y apóstoles del Nuevo Testamento (3,5; cf. 2,20). Desde este punto de vista, Ef es distinta de las Pastorales, en donde Pablo parece ser la única autoridad doctrinal (C.B., 72, p. 22). Puede decirse que el punto de vista «ecuménico» caracteriza a nuestra carta de parte a parte.

Una fórmula bien acuñada (v. 6) permite destacar la unidad de todos los que están llamados a formar el único Cuerpo de Cristo:

Los paganos están admitidos a la misma herencia (*synkleronoma*),
miembros del mismo cuerpo (*syn-soma*),
asociados a la misma promesa (*syn-metocha*),
en Jesucristo, por medio del Evangelio.

Tres atributos formados con el prefijo *syn* (con), tan querido por Pablo y por el autor de Ef:

– *co-herederos*: como en Rom 8,17, lo cual se opone a la exclusión anterior (Ef 2,12) y recuerda el tema de los Gálatas sobre los creyentes en Jesucristo como verdaderos hijos de Abrahán y, por tanto, herederos (Gál 3,29);

– *co-incorporados*: esta palabra aparece sólo aquí en todo el Nuevo Testamento; se relaciona con la palabra cuerpo, tan importante en nuestra carta. Más adelante se hablará de las articulaciones necesarias para la vitalidad del cuerpo (4,16). Pero antes de toda diferenciación, hay que recordar que, por el único bautismo, todos estamos incorporados al Cuerpo único de Cristo y vivificados por un único Espíritu (4,4);

– *co-participantes* de la promesa: según un ritmo ternario, tan del gusto de nuestro autor, esta palabra propia de Ef (véase además 5,7) no hace más que reforzar las dos anteriores.

Misterio revelado por la Iglesia a las Potencias (3,10)

En los apocalipsis los ángeles representan un papel importante para comunicar la revelación a los videntes; en Qumrán reciben el nombre de «espíritus de conocimiento». Aquí la situación es inversa: las Potencias tienen que instruirse contemplando el despliegue multiforme de la gracia divina en el crecimiento de la Iglesia una y diversa. ¿Cómo puede uno sentirse tentado a rendirles culto?

Oración por el conocimiento del amor de Cristo (3,14-21)

Esta nueva oración de Ef recoge algunos temas que se encontraban ya en 1,15s, pero los desarrolla con gran amplitud como en oleadas sucesivas, marcadas por tres proposiciones finales introducidas por «para que» (vv. 16, 18, 19b).

¡Que se robustezca el hombre interior! En 2 Cor 4,16 Pablo oponía el hombre exterior, que caminaba hacia la ruina, al hombre interior, que se va renovando de día en día. Aquí no interviene directamente la oposición cuerpo/alma. El hombre interior es el corazón del hombre regenerado por el bautismo y llamado a acoger por la fe la presencia de Cristo. De ordinario Pablo escribe que vivimos en Cristo y que el Espíritu habita en nosotros (Rom 8,11). Para caracterizar el misterio, Col 1,27 declaraba: «¡Cristo en vosotros, la esperanza de la glo-

ría!». Ef da un paso más pensando en la presencia personal de Cristo en cada uno de los fieles.

El amor de Cristo que sobrepasa todo conocimiento (3,14-19)

En algunos aspectos, Ef se nos presenta como muy intelectualista, con la multiplicación de términos que atañen a la revelación y al conocimiento, lo cual nos explica la simpatía con que la vieron los gnósticos. Sin embargo, el conocimiento del que habla Ef no tiene nada de intelectual en el sentido estricto de la palabra; es un conocimiento impregnado totalmente de la *agapé* divina y que conduce a un progreso incesante en la adhesión de amor. En esto Ef es muy paulina: ¡recordemos el himno a la *agapé* en 1 Cor 13! Pero en Ef tiene un acento específico. Para hablar de las cuatro dimensiones del amor de Cristo, el autor se inspira en Job 11,8-9 (cf. 28,12-14). Mientras que en Job los secretos de la Sabiduría aparecen inaccesibles al hombre, el cristiano que ha sido captado por el amor de Cristo se ve llevado en cada etapa de su existencia a descubrir que no está todavía más que en los comienzos de su descubrimiento. ¿No fue ésta la experiencia fundamental de Pablo cuando, reflexionando sobre su vida, escribía a los filipenses: «Olvidando el camino recorrido y vuelto totalmente hacia delante, me lanzo hacia la meta, porque yo mismo he sido cogido por Cristo» (Flp 3,12-14)?

Doxología (3,20-21)

Dos rasgos caracterizan a esta forma de oración, que se arraiga en el judaísmo (C.B. 72, pp. 32s). Primero, la afirmación de que el poder de Dios supera todas nuestras aspiraciones: se trata del tema que se desarrollaba ya en 1 Cor 2,9. Segundo, la insistencia sobre el lugar en donde puede

resonar la alabanza: «en la Iglesia». Esta indicación coincide con un tema principal de la carta, consagrada al «misterio de Cristo y de la Iglesia» (5,32).

EXHORTACIONES PARA LA VIDA ECLESIAL (4-6)

Unidad de la Iglesia y diversidad de ministerios (4,1-16)

Con el capítulo 4 comienza la serie de exhortaciones morales, introducidas según la costumbre de Pablo por un solemne: «Así pues, os exhorto». No se trata de una simple aplicación de los principios enunciados en los cc. 1 a 3, sino de nuevos desarrollos sobre la relación entre Cristo y la Iglesia y sobre el bautismo como nueva creación.

La vocación del cristiano (cf. v. 4) es una llamada a vivir en una comunidad profundamente unida. Sus condiciones son la humildad y la mansedumbre, la paciencia y la ayuda mutua en una unidad que no se imponga desde fuera, sino que proceda íntimamente de la acción del Espíritu.

Proclamación litúrgica de la unidad (4,4-6)

La mejor prueba de que las exhortaciones de Ef no se basan en simples consideraciones humanas es la importancia teológica de la motivación que se da en estos vv. 4-6, donde se oye el eco de una confesión de fe bautismal (v. 5).

El género literario es el de las aclamaciones, que expresan la convicción común de la gente en el culto o en la vida política. La insistencia específica en la unidad corresponde a la confesión de fe de Israel:

«¡Escucha (*Semá*), Israel! ¡El Señor es nuestro Dios y el Señor es UNO! Amaras al Señor, tu Dios...» (cf. Documentos en torno a la Biblia, n.º 18, 27).

En oposición a los múltiples dioses del paganismo, los judíos valoraban los signos de la unidad. Así Filón a propósito del Templo: «Puesto que Dios es Uno, no debe haber más que un solo Templo» (*De Spec. Legibus* I, 67). El *Apocalipsis de Baruc*, escrito poco después de la destrucción del Templo, ve en la Ley el signo de la unidad: «Somos un solo pueblo, famoso, los que hemos recibido del Único una sola Ley. Y esta Ley, que está en medio de nosotros, nos ayuda; su sabiduría excelente, que está entre nosotros, nos sostiene» (48,24). «Y también es única la Ley que viene del Único, y único es el mundo» (85,14).

La unidad del Cuerpo, proclamada en el v. 4, es la unidad del Cuerpo de Cristo llamado a llenar todo el universo (4,10), Cuerpo eclesial, pero también cósmico, como se ve en el final del v. 6.

La unidad del Espíritu se inscribe en este mismo registro. En la perspectiva estoica, el *pneuma* es el elemento divino que penetra todo el cosmos para asegurar su cohesión. El Libro de la Sabiduría hace eco a esta concepción (Sab 1,7). Para nuestro autor no se trata evidentemente de un espíritu impersonal, sino del Espíritu de Dios que habita en el Templo eclesial, como fuente de la única esperanza (sobre este tema de la esperanza, cf. más arriba 1,18; 2,12).

Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo

Ya en 1 Cor 8,4-6 oímos la proclamación del único Señor en relación con la repetición del *Shema Israel*. *Kyrios* designa a Cristo en su gloria de resucitado, entronizado como el Señor del mundo. La fe confiesa la acción soberana de Dios, que re-

sucitó al Señor Jesús de entre los muertos (Rom 10,9) y se expresa en el bautismo, que incorpora al creyente en el Cuerpo del único Señor.

Nunca se insistirá bastante en la importancia de este único bautismo como condición de la unidad entre todos los fieles de Cristo. Es éste el fundamento del *ecumenismo*.

Un solo Dios y Padre de todos

El fundamento último de la unidad es la unicidad de Dios Padre, en el sentido de Dios creador del mundo, que sigue estando presente a su criatura para asegurar su conservación y desarrollo. Los paralelos con la filosofía estoica son abundantes, pero aquí estamos en el orden de las relaciones personales, y no en el de una filosofía panteísta.

Diversidad de ministerios (4,7-16)

Tras estas proclamaciones de unidad se podría temer que el autor impusiera a la Iglesia una rigidez monolítica. Pero no es así; y en esto seguimos estando en la línea de Pablo, que reconoce en 1 Cor 12 la legítima diversidad de los carismas. Pero lo que constituye la originalidad de nuestro pasaje es el fundamento cristológico que se da a la multiplicidad de servicios en la Iglesia.

Para comprender nuestro texto, conviene partir del Sal 68, tal como se leía en el judaísmo, y no según el sentido primitivo. Se trata de un salmo de acción de gracias que evoca la protección que prestó Dios a su pueblo en tiempos del Exodo y especialmente cuando la gloriosa manifestación del Sinaí (vv. 8-9). Se cantaba especialmente en la fiesta de Pentecostés. Un judío no podía menos de evocar en aquellas circunstancias el papel de

Moisés; se explica entonces la interpretación targúmica del v. 19:

De los carros de Dios hay dos miríadas de fuego ardiente; los conducen dos millones de ángeles. La Presencia de YHWH reside sobre ellos, sobre la montaña del Sinaí, en la santidad. Tú subiste al firmamento, ¡oh profeta Moisés! Tú capturaste la captura, tú enseñaste las palabras de la Ley, tú se las diste como don a los hijos de los hombres. Pero en los rebeldes que se hacen prosélitos y se convierten es donde reside la Presencia de YHWH (Documentos en torno a la Biblia, n.º 14, 84).

La libertad en la interpretación de los salmos era muy amplia; por eso no se puede afirmar que esta traducción corresponda exactamente a la que se daba de viva voz en las sinagogas del siglo I; pero la relación del v. 19 con la misión de Moisés proviene ciertamente de una tradición antigua, en la base del texto de Ef 4.

Ya Juan se oponía a las tradiciones judías sobre la ascensión mística de Moisés, al recibir en el Sinaí los secretos divinos: «Nadie ha subido al cielo, más que el que bajó del cielo, el Hijo del hombre» (Jn 3,13). Lo mismo aquí, el que subió a los cielos no es Moisés, para recibir la Ley como un don para los hombres, sino el mismo Cristo. Si subió, es porque antes había descendido hasta abajo, a la tierra (v. 9). El eje de la verticalidad constituye una constante en Ef. No hay motivos para pensar aquí que las regiones inferiores de la tierra constituyan el *seol*, adonde bajó Cristo para anunciar a los muertos la buena nueva de la salvación (según 1 Pe 3,19; cf. C.B. 47, pp. 36s). Se trata solamente de caracterizar a la tierra, lugar de la encarnación, en oposición a la cumbre de los cielos en donde ha sido entronizado Cristo como señor del universo.

Los dones de Cristo (4,7-11)

Al bajar del Sinaí, Moisés había traído la Torá como el don por excelencia, fuente de salvación.

Aquí son hombres los que Cristo glorificado da para la edificación de su Iglesia. Este texto es uno de los más expresivos del Nuevo Testamento sobre el carácter personal del ministerio. Lo mismo que, según Mc 3,14, Jesús llamó a los que quiso «y los hizo Doce», aquí el Resucitado se apodera de los que llama hasta el punto de que puede darlos, a ellos personalmente, para el servicio de su Iglesia.

La lista de ministerios, en el v. 11, es la más completa del Nuevo Testamento. En 1 Cor 12,28 Pablo ponía aparte en primer lugar a los apóstoles, en segundo lugar a los profetas, y en tercer lugar a los doctores (*didaskaloi*). La lista se amplía aquí con el añadido de los evangelistas y de los pastores entre los profetas y doctores, pero curiosamente no menciona ni a los obispos/presbíteros ni a los diáconos, de los que se habla ampliamente en las Pastorales.

Sin duda alguna, esta lista refleja el desarrollo de los ministerios en la Iglesia. Los apóstoles y los profetas parecen pertenecer a la primera generación, la de los fundamentos (2,20), mientras que ahora actúan los *evangelistas*, misioneros como lo fue Felipe, uno de los Siete (Hch 21,8), y los *pastores*, cuya misión es la de asegurar la dirección de las comunidades locales (cf. 1 Pe 5,1-4).

Ministros y comunidad (4,12-16)

La visión grandiosa del ministerio que se ha dado en los versículos anteriores puede llevar a una visión piramidal de la Iglesia –¡bien conocemos todas las consecuencias de una lectura semejante!–, pero el autor de Efesios se apresura a dar algunas precisiones sobre la relación entre los ministros y los «santos». La acumulación de complementos en el v. 12 no hace ciertamente fácil la tarea del traductor. Aceptamos la interpretación de M. Bouttier: «para equipar a los santos con vistas a la obra del ministerio, con vistas a la edificación

del cuerpo de Cristo». Los santos del v. 12 no son los ministros mencionados en el v. 11, sino todos los bautizados. La obra del ministerio (*diakonía*) del v. 12 no es sino la edificación del cuerpo de Cristo, a la que todos están llamados: cada miembro, por pequeño que sea, juega su propio papel.

Para expresar la tarea esencial de los ministros de Cristo, nuestro autor recoge la imagen de las articulaciones (como en Col 2,19), tan natural en el tema del cuerpo en crecimiento: según esta nueva imagen, los ministros no dispensan a los «santos» de cumplir su propio papel, sino que aseguran la coordinación y velan por la agilidad del organismo hasta que la Iglesia «constituya a ese Hombre perfecto en la fuerza de la edad», consumación de la recapitulación del universo por Cristo (cf. 1,10).

Una fórmula, difícil de traducir en su concisión, concluye todo este párrafo: «proclamando la verdad en la *agapé*». El verbo *aletheuein*, traducido por «proclamar la verdad», sólo se encuentra en Gál 4,16: «¿Me he hecho yo vuestro enemigo por deciros la verdad?». Se opone a los discursos mentirosos que no pueden menos de sembrar la discordia. ¿Pero hay algo más trágico que una proclamación fría, puramente intelectual, del mensaje de salvación? Es preciso que la *agapé* (cf. 1 Cor 13) dé a la verdad el calor de la vida divina. En oposición al intelectualismo de la gnosis incipiente, el autor no deja de recordar la urgencia de ese amor gratuito, que tiene a Cristo mismo como protagonista por su entrega total, ya que amó a la Iglesia hasta dar su vida para purificarla (5,25s).

Las exigencias de la vida cristiana (4,17-5,20)

El v. 17, con una insistencia particular en la autoridad apostólica, marca el comienzo de una nue-

va serie de exhortaciones que conciernen más a la vida personal, mientras que el comienzo del capítulo trataba de la vida eclesial. No hay que buscar un plan lógico para estas recomendaciones, en gran parte tradicionales. En 5,21 comienzan las «tablas de deberes domésticos», emparentadas con las de Col 3,18-4,1. Por consiguiente, es normal agrupar juntas las instrucciones de 4,17-5,20.

En este conjunto se observa cierto paralelismo entre dos subsecciones: 4,17-5,2 y 5,3-20. La primera tiene por tema el paso del hombre viejo al hombre nuevo, mientras que la segunda se refiere al paso de las tinieblas a la luz. En los dos casos, el autor empieza recordando las torpezas de la vida pagana: impureza en 4,19; impureza e idolatría del dinero en 5,3s. A la vida en la justicia y la santidad verdadera (lit.: «la santidad de la verdad») de 4,25 corresponde la vida en la bondad, la justicia y la verdad de 5,9. Las dos exposiciones terminan finalmente con la mención del Espíritu Santo (4,30 y 5,18).

Por falta de lugar para proponer un comentario completo, subrayaremos los acentos específicos de Ef en esta exhortación basada en el realismo del bautismo como nueva creación (cf. 4,24).

Del hombre viejo al hombre nuevo (4,17-5,2 // Col 3,5-11)

Es una constante en las exhortaciones bautismales oponer vigorosamente los vicios del paganismo a la vida nueva. Así Col 3,5-8. Se advierte aquí la importancia que se da a la depravación de la inteligencia (*nous*), que tiene como consecuencia la inmoralidad (cf. Rom 1,21s).

Vestirse del hombre nuevo (4,20-24)

Para evocar la iniciación cristiana, el autor utiliza un vocabulario original: «habéis aprendido a

Cristo». El verbo empleado *manthanein* se refiere a la adquisición de un saber: ¡las *matemáticas!* ¿Cómo una persona, Cristo, va a ser objeto de un saber? Evidentemente estamos ante un lenguaje resumido, que se explica por los numerosos empleos del verbo en el Antiguo Testamento en relación con la Ley. Citemos a Dt 4,10: «Que les haga entender mis palabras, para que *aprendan* a temerme». El salmista reza de este modo: «Tus manos me han hecho y moldeado: hazme comprender y *aprenderé* tus mandamientos» (Sal 119,73). La persona de Cristo ocupa ahora el lugar de la Ley.

Para aprender a Cristo es preciso que resuene antes la proclamación inicial (v. 21a), seguida de una enseñanza más metódica. Pues bien, esta enseñanza se pone en relación directa con «la verdad que hay en Jesús». Es el único empleo del nombre de Jesús solo en nuestra carta, un empleo evidentemente intencional. Consciente de los peligros que pueden suponer ciertas especulaciones sobre el «Cristo cósmico», el autor nos presenta entonces la vida eterna de Jesús, marcada por la humillación de la cruz. Estamos en la prolongación auténtica de la cristología de Pablo.

Al hombre viejo, víctima de sus pasiones, se opone el hombre nuevo revestido en el bautismo (Col 3,10). La imagen del vestido es frecuente en Pablo, por ejemplo en Gál 3,27: «Todos los que habéis sido bautizados en Cristo, os habéis vestido de Cristo». Se presta a múltiples variantes, como demuestra la parábola del invitado que no se había puesto el traje nupcial (Mt 22,11-13). El empleo aquí del aoristo: «os habéis revestido» remite al momento preciso del bautismo, considerado como una verdadera creación que devuelve al hombre la dignidad perdida por causa del pecado. La tonalidad de este fragmento demuestra que no basta con haberse vestido de Cristo: se impone una renovación incesante (cf. Rom 12,1-2). La vida cristiana se desarrolla entre el polo del ya (la

gracia del bautismo) y el polo del *todavía no*, la tensión hacia la edad adulta, la de la plenitud de Cristo (4,13).

Consecuencias morales (4,25-5,2)

De estas recomendaciones generales no se puede sacar ninguna conclusión sobre el estado espiritual de las comunidades destinatarias. La enseñanza de Cristo (v. 20) supone necesariamente una aplicación de orden ético. Señalemos algunos puntos:

* Desterrar la mentira, como en Col 3,9. Sin una fórmula expresa para indicar la cita, se trata de recordar a Zac 8,16.

* Nada de cólera prolongada. Esta cólera es obra del demonio, contra el que hay que revestirse de la armadura de Dios (6,11).

* En lugar de robar, el trabajo permitirá ayudar al prójimo.

* ¡Fuera el lenguaje pernicioso!; más bien, palabras que contribuyen a la edificación de la comunidad.

* No contristar al Espíritu Santo (v. 30). Estas palabras van más allá del consejo ético y se sitúan en el plano teológico. Esta expresión procede de Is 63,10, donde se hablaba de los israelitas rebeldes a la dirección del Espíritu de Dios por el desierto. Según Pablo, el Espíritu dado en el bautismo es el guía de la vida cristiana (Rom 8,14). Este Espíritu imprime una especie de sello de pertenencia a Dios. Resistirle es caer de nuevo en la antigua esclavitud del pecado.

* El perdón mutuo (Col 3,13), según las exigencias mismas del Padrenuestro (Mt 6,12). La evocación del perdón que Dios nos ha concedido en Cristo (cf. 2 Cor 5,18s) lleva a la conclusión teológica de toda esta sección.

* La imitación de Dios (5,1-2): es el único texto del Nuevo Testamento que habla directamente de imitar a Dios, aun cuando Jesús nos invita a ser misericordiosos (o perfectos) como el Padre celestial (Lc 6,36; Mt 5,48). No faltan analogías con los filósofos estoicos. Citemos a Epicteto:

El hombre que quiere complacer a los dioses y obedecerles tiene que esforzarse en realizar lo más posible, por la semejanza con ellos, lo que vamos a descubrir de los dioses: si la divinidad es fiel, debe ser también fiel; si es libre, debe también ser libre... Por eso, debe en adelante hacer todo lo posible y decirlo todo como un imitador de Dios (*Conversaciones* II, 14, 12-13).

La gran diferencia entre el punto de vista filosófico y el punto de vista cristiano es el lugar que se da al amor de Dios, tal como se reveló en la muerte redentora de Cristo. Los términos escogidos están sacados del lenguaje cultural del Antiguo Testamento: ofrenda, víctima, perfume de agradable olor. Se encontrará esta idea ampliamente orquestada en la Carta a los Hebreos, que se cuida mucho de precisar que lo que hace de la muerte de Cristo un sacrificio por el pecado no es la muerte como tal, sino el don voluntario de su vida en solidaridad con sus hermanos los hombres.

De las tinieblas a la luz (5,3-20)

Una nueva advertencia contra los vicios del paganismo (cf. Col 3,5) marca el comienzo de esta segunda serie de exhortaciones morales.

Otras listas de pecados en el Nuevo Testamento: Mc 7,21s y par.; Rom 1,29s; 1 Cor 5,11; 2 Cor 12,20; Gál 5,19-21; Col 3,5; 1 Tes 4,3-6; 1 Pe 4,3; Ap 21,8.

Se observará aquí la ecuación que se establece entre la codicia y la idolatría. Según la palabra de Cristo, nadie puede servir a dos señores, Dios y Mammón (Mt 6,24). La fórmula «heredero del

Reino» es tradicional (así Mt 5,4; Mc 10,17 par.) y la recoge Pablo en algunos contextos análogos (1 Cor 6,9s; Gál 5,21), para señalar la incompatibilidad entre las desviaciones morales graves y la relación con Dios. Aquí la expresión «reino de Cristo y de Dios» resulta sorprendente. Seguramente hay que ver en ella una especie de resumen de las dos etapas de la llegada del Reino que distinguía Pa-

¿ESTÁN CONDENADAS LAS BROMAS?

En la lista de faltas que hay que evitar, es curioso encontrar el término *eutrapelia* (v. 4). Es verdad que esta palabra puede tener un sentido peyorativo: «bufonadas, burlas...»; pero tiene también un sentido positivo: «jovialidad, buen humor». En su *Ética a Nicómaco*, Aristóteles habla ampliamente sobre el tema:

Los que mantienen en sus bromas el debido equilibrio reciben el nombre de personas joviales (eutrapeloi) con una palabra que en griego evoca su facilidad para «dar bien la vuelta» a las situaciones. Sin embargo, como la tierra está inundada de cosas que provocan la risa, y la gente vulgar suele complacerse en la burla y el escarnio más de lo que es debido, a los mismos bufones se les llama también personas joviales (eutrapeloi), como si fueran gente distinguida.

(citado por C. Spicq., *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, t. III, 323).

En Col 4,6 Pablo daba los consejos siguientes: «Sea siempre vuestra conversación agradable, sazónada con la sal de la gracia, con el arte de responder a cada uno como es debido». ¡La sal de la conversación! Se invita así a los cristianos a encontrar la nota justa, alegre, familiar, sin sucumbir al placer malsano de la burla que humilla al compañero.

blo: reino actual de Cristo y reino definitivo del Padre, cuando la obra de la salvación haya llegado a su cumplimiento (1 Cor 15,24s).

Despertarse con Cristo (5,7-14)

La oposición tradicional entre luz y tinieblas inspira al autor una serie de variaciones, sin preocuparse mucho de la coherencia lógica. Ocupa un gran espacio en los escritos de Qumrán, que oponen radicalmente los hijos de la luz a los hijos de las tinieblas (así *Regla de la comunidad* I, 9-10; III, 20s; *Regla de la guerra*, passim). Entre los textos de Pablo recordemos especialmente 1 Tes 5,4-8 (C.B. 39, pp. 66-69) y Rom 13,11-14.

La originalidad de nuestro pasaje está en la ci-

ta de un *himno bautismal* (v. 14), que presenta el estado de pecado como un sueño mortal. Por el bautismo el fiel se asocia a Cristo levantándose de entre los muertos y gozando de la luz de la vida. En los Padres griegos el bautismo es designado frecuentemente como iluminación (*photismos*).

La sabiduría cristiana (5,15-17 // Col 4,5)

La exhortación a la sabiduría encierra un juicio negativo sobre el tiempo presente: ¡estos días son malos! (cf. 6,12-13). Pero no vayamos a creer que cualquier tiempo pasado fue mejor. San Agustín ponía ya en guardia contra esta ilusión demasiado frecuente:

Hay gente que recrimina a su época y que dice que la de nuestros padres fue mejor. Si se los pudiera recondu-

EL CANTO DE LA PERLA

Los gnósticos suelen asociar las imágenes de la embriaguez y del sueño para designar el estado de inconsciencia de los dioses o de los hombres caídos en el mundo de la materia (Documentos en torno a la Biblia, n.º 16, 177). Uno de los textos más célebres es el Canto de la Perla que se conserva en los *Hechos de Tomás*.

Es la historia de un hijo del rey, enviado a Egipto en busca de una perla preciosa, guardada por una serpiente. Seducido por los placeres de la mesa de los egipcios, el muchacho se olvida de su misión.

Bajo el peso de lo que había comido, me hundí en un profundo sueño...

Los padres envían entonces una carta a su hijo:

¡Despiértate de tu sueño, ponte en pie y capta las palabras de nuestra carta. Piensa en la Perla, por la

que fuiste a Egipto. Recuerda tu vestido glorioso, recuerda tu manto espléndido, para que puedas volver a vestirlo y adornarte con él...

Como un águila, la carta vuela hasta el muchacho.

Al ruido de su voz, me desperté y salí de mi sueño, la recogí, la besé, rompí el sello y la leí. Las palabras de mi carta eran muy parecidas a lo que estaba escrito en mi corazón. Recordé que era hijo de reyes y que mi alma, nacida libre, suspiraba por su propia naturaleza. Recordé la Perla por la que me habían enviado a Egipto...

(Según H. Jonas, *La religion gnostique*, París 1978, 153s).

|| * Comparar la concepción de la salvación expresada en el Canto de la Perla con la enseñanza de Efesios.

cir a la época de sus padres, ¿no seguirían quejándose también? El pasado, que tú te imaginas que era el tiempo bueno, tan sólo es bueno porque no es el tuyo.

El culto espiritual (5,18-20 // Col 3,16-17)

La amonestación contra la embriaguez forma parte de los lugares comunes de la sabiduría de las naciones (así Prov 23,31-35). En reacción contra una ascesis de inspiración dualista, las Pastorales legitiman el uso moderado del vino (1 Tim 5,23).

Como ya había hecho Filón, el autor opone la embriaguez del vino a la «sobria embriaguez» que produce en nosotros el Espíritu Santo (cf. Hch 2,14), especialmente en el culto comunitario. Se observará así el carácter festivo de la liturgia, que se expresa especialmente por la acción de gracias a Dios Padre por mediación de Cristo. Toda la vida debe elevar entonces hacia Dios una «alabanza de gloria».

Tabla de deberes domésticos (5,21-6,9)

Las exhortaciones morales, que comenzaron en 4,1, encierran toda una exposición sobre las relaciones en la gran familia patriarcal de entonces. Este texto está estrechamente emparentado con el código familiar de Col 3,18-4,1, pero con una exposición más específica sobre la analogía entre la unión de Cristo y de la Iglesia y el matrimonio cristiano. Se encuentran entonces tres instrucciones de importancia desigual:

– relaciones entre el marido y la mujer (5,22-33 // Col 3,18-19)

– relaciones entre hijos y padres (6,1-4 // Col 3,20-21)

– relaciones entre dueños y esclavos (6,5-9 // 3,22-4,1).

Este género literario está bien atestiguado en el Nuevo Testamento: además de en Col, lo encontramos en las Pastorales (cf. C.B. 72, p. 51) y en 1 Pe (C.B. 47, p. 28). Aunque no tiene un paralelismo estricto con la literatura griega (como ha demostrado M. F. Lamau en *Des chrétiens dans le monde. Communautés pétriniennes au 1^{er} siècle*, Cerf, París 1988), no se puede negar cierto aire de parentesco, sobre todo con la moral estoica. La fe cristiana se vive en una cultura y no puede prescindir de los valores tradicionales, aunque tenga que llevar a cabo ciertos discernimientos entre lo que es compatible con la fe y lo que se opone directamente a ella.

La exégesis debe en un primer tiempo analizar el texto tal como es, y en un segundo tiempo ofrecer algunas pistas para su aplicación en una sociedad muy distinta de la de Pablo.

Con la T.O.B. consideramos el v. 21 como un encabezamiento general de la sección: «Los que teméis a Cristo, someteos los unos a los otros». El principio de reciprocidad en la vida de la comunidad cristiana es muy importante; se trata de sopor-tarse unos a otros en el amor (4,2). Esta declaración no suprime las relaciones de subordinación en la vida social, pero impide vivirlas en un clima de autoritarismo por un lado y de servilismo por otro.

El matrimonio y el misterio de Cristo y de la Iglesia (5,22-33)

De todos los códigos familiares conocidos, Ef es el único que motiva la relación entre los esposos en la conducta de Cristo con su Iglesia. Para el autor se trata de un punto capital, culminación de todas las exposiciones anteriores sobre el

«misterio» (1,9; 3,3.4.9). La profundidad de la exposición sufre sin embargo una especie de desequilibrio: lo que es verdad de la relación Cristo-Iglesia sólo puede valer parcialmente de la rela-

ción marido-mujer. Por otra parte, el mismo texto lo deja entender por un juego sutil de conjunciones, que podemos destacar en el siguiente esquema:

(MARIDOS-MUJERES)

(CRISTO-IGLESIA)

21. ...*Someteos* los unos a los otros.

22. Mujeres, *someteos* a vuestros maridos

COMO al Señor

23. Puesto que el marido es cabeza de la mujer,

COMO Cristo es cabeza de la Iglesia,
él, el Salvador de su cuerpo.

que las mujeres estén *sometidas*
en todo a sus maridos.

24. Pero COMO la Iglesia está *sometida* a Cristo,

25. Maridos, *amad* a vuestras mujeres

COMO Cristo *amó* a la Iglesia
y se entregó por ella.

26. Quiso así hacerla santa, purificándola
por el agua... y la Palabra.

28. Así es como el marido debe *amar*
a su mujer como a su propio cuerpo.
El que *ama* a su mujer se *ama*
a sí mismo.

27. Quiso presentársela... sin tacha;
quiso a su Iglesia santa e irrepachable.

29. ...COMO hizo Cristo por su Iglesia.

30. ¿No somos miembros de su cuerpo?

31. «Por eso el hombre dejará
a su padre y a su madre...
y los dos serán una sola carne».

32. Este misterio es grande...
Se refiere a Cristo y a la Iglesia.

33. Cada uno ha de *amar* a su mujer
como a sí mismo,
y la mujer debe *respetar* a su marido.

La relación de Cristo y de la Iglesia

Nuestro texto empieza recordando que Cristo es cabeza de la Iglesia, en el doble sentido de caudillo y de principio motor del cuerpo entero (cf. p. 18). Es al mismo tiempo su salvador. Si la afirmación de que Cristo nos salva es fundamental, el título de salvador (*soter*) aparece sobre todo en las epístolas tardías del Nuevo Testamento, probablemente como reacción contra el culto imperial (C.B. 72, p. 26).

«Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella»: los dos verbos en aoristo remiten al momento preciso de la muerte de Cristo en la cruz (2,14-16). La forma «entregarse» a «ser entregado», inspirada en Is 53,12, es perfectamente tradicional en el Nuevo Testamento (por ejemplo, Rom 4,25; 1 Cor 11,23). El lugar paralelo más cercano es Gál 2,20, donde Pablo se aplica a sí mismo esta confesión de fe: «Vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí» (cf. C.B. 34, p. 28).

Vienen luego tres oraciones finales, en cascada, para señalar el objetivo del amor redentor de Cristo: «Amó a la Iglesia y se entregó por ella:

- para santificarla, purificándola por el baño de agua acompañado de la palabra,
- para presentar ante sí mismo a la Iglesia como gloriosa, sin mancha ni arruga ni nada semejante,
- para que sea santa e inmaculada».

El v. 26 recuerda el baño nupcial, uso atestado en muchos pueblos y especialmente en Grecia, donde el novio llevaba a la futura esposa la vasija que serviría para el baño: sacada de una fuente sagrada, el agua debía asegurar a la esposa la fecundidad.

De forma más concreta, nuestro texto se inspira en Ez 16, que relata el cuento de la niña abandonada, recogida y luego desposada, como una alegoría de la historia de Israel: «Te lavé con

agua, te limpié la sangre que te cubría... Entonces te hiciste sumamente hermosa» (Ez 16,9.13). A la multitud de beneficios responde la ingratitud más negra, ya que Israel, fiándose de su belleza, se entrega a todos los transeúntes (v. 15). Lo que hizo Dios con Israel, Cristo lo hace con su Iglesia. Por sus orígenes, ella no merecía más que la cólera (Ef 2,3); sin embargo, Cristo la amó y la purificó.

El agua del baño evoca la del bautismo, acompañado de una palabra: sin duda, la proclamación del Nombre divino. Sin embargo, más que pensar en la celebración individual del bautismo, nuestro autor tiene ante la vista el bautismo original de la Iglesia en el mismo momento de la muerte de Cristo en la cruz. Se impone una relación con Juan, que relata la transfixión del corazón de Cristo, de donde brotó sangre y agua, en presencia de María y del discípulo amado, representantes de la Iglesia (Jn 19,25-37).

La finalidad del baño purificador se indica en el v. 27 con unos términos que evocan la presentación de la novia al futuro esposo. En el ceremonial judío, el «amigo del novio» (*sosbin*) jugaba un papel importante: antes de eclipsarse en el momento de la unión conyugal, tenía que asegurarse de que todo iba bien (cf. Jn 3,29). En Ef Cristo acumula todos los papeles: no sólo purifica a la futura esposa, sino que se la presenta como un *alter ego*, capaz de responder en la santidad a sus proposiciones, ya que él mismo le ha quitado las manchas y la ha hecho santa e inmaculada.

¿Habrà alcanzado de pronto la Iglesia toda su perfección? El conjunto de la carta muestra claramente que hay aquí una tensión constante entre la santidad de la Iglesia por su origen (1,4) y el combate por la santidad que deben sostener continuamente sus miembros (6,10-17).

Es grande este misterio

Acompañado de un solemne «yo os digo», es-

ta declaración, después de la cita de Gn 2,24, constituye el eje de todo el desarrollo sobre el vínculo entre Cristo y la Iglesia. «Misterio» toma aquí el significado más específico de «sentido oculto de la Escritura». En la historia de Adán y Eva, el autor ve por tanto una prefiguración de la relación entre Cristo y la Iglesia que es su propio Cuerpo. Apoyándose en Jn 19,34, los Padres de la Iglesia suelen decir que la Iglesia salió del costado de Cristo en la cruz: esta perspectiva no está directamente presente en nuestro texto.

La personificación de la Iglesia como Esposa estuvo preparada por los profetas de Israel, que compararon la alianza de Dios con Israel con un matrimonio, y especialmente por el Cantar de los Cantares interpretado alegóricamente: la ausencia de mancha (5,27) podría aludir a la declaración del Amado en Cant 4,7. Pero en ninguno de los textos del Antiguo Testamento se hablaba de una relación establecida desde la creación. Encontramos aquí una vez más aquella preocupación constante del autor de Ef por hacer remontar el plan de salvación a los orígenes (cf. 1,4-5). En la misma línea, el *Pastor* de Hermas describirá a la Iglesia como una anciana, creada antes de todo lo demás: para ella es para quien fue formado el mundo» (*Visiones* II, 4, 1). Este tema conocerá un gran éxito en el gnosticismo, pero no puede decirse que Ef dependa de este tipo de especulaciones. Mientras que el mito gnóstico empieza relatando la falta de Sofía, que abandona el *pleroma*, nuestro texto no evoca los orígenes de la Iglesia más que para recordar la condición pecadora de los que han sido llamados (2,1-2) y la santidad que se les ha conferido en el bautismo, como miembros de la Iglesia, a la vez Cuerpo y Esposa de Cristo.

Relaciones entre marido y mujer

Los lectores modernos son muy sensibles a la orden de sumisión que se da a las esposas (5,22-

24,33), pero no perciben tanto la conversión que se exige a los maridos. Según la sabiduría antigua, el hombre manda y la mujer obedece. Incluso Plutarco (45-125?), que redactó párrafos muy hermosos sobre el amor conyugal, escribía:

Si las mujeres se someten a sus maridos, serán alabadas; si quieren ser ellas las que mandan, perderán su honor más aún que los maridos que se dejan dominar. Es preciso que el marido ejerza la autoridad sobre su mujer, no como el propietario de una cosa, sino como el alma del cuerpo, compartiendo los mismos sentimientos y ligado a ella por la benevolencia; lo mismo que hay que cuidar del cuerpo, sin servir a sus placeres y pasiones, también el hombre ha de mandar a su mujer siendo amable y atento con ella (*Preceptos conyugales*, n.º 23).

En Ef se invita a los maridos, no a mandar, sino a amar, con un amor que no tenga nada de posesivo, con un amor de don, según el modelo de amor del mismo Cristo. Como en toda analogía, hay semejanza y desemejanza: ¿cómo puede el marido ser el salvador de su esposa?

Se diría, por otra parte, que el autor siente la necesidad de acercarse más a la realidad cuando recoge una especie de proverbio: «Nadie odió jamás a su propia carne». Los cuidados que concede a su propio cuerpo, es preciso que se los conceda a la esposa, que es el prójimo por excelencia a quien hay que amar como a uno mismo (Lv 19,18).

La cita de Gn 2,24, tomada en sí misma antes de toda aplicación a Cristo y a la Iglesia, se presenta como una enseñanza radicalmente nueva. En el mundo antiguo, así como en la mayor parte de las civilizaciones tradicionales, la ceremonia del matrimonio está constituida por el cortejo que conduce a la novia desde la casa paterna hasta la casa del novio. Pasa así de una autoridad a la otra. Según el Génesis, por el contrario, es el hombre el que ha de dejar la casa paterna para unirse a su

mujer y constituir con ella una comunidad de vida tan estrecha que se la califica como «una sola carne».

Reflexiones hermenéuticas

Aunque el texto no se refiere formalmente al «sacramento» del matrimonio, como se ha entendido a veces, el *sacramentum* de la Vulgata (traduciendo el griego *mysterion*), se trata del pasaje del Nuevo Testamento más profundo sobre el valor específicamente cristiano de la unión conyugal. Ya en una controversia con los fariseos, Jesús había recordado este pasaje en el Génesis para fundamentar la indisolubilidad de la pareja (Mc 10,1-12 y par.) y Pablo se había referido expresamente a él (1 Cor 7,10-11). En este punto Jesús y Pablo se presentan como los exegetas cualificados del texto del Génesis. El autor de Ef da un paso más, aportando una referencia cristológica en el sentido de la exhortación de 5,2: «Vivid en el amor, como Cristo nos ha amado y se ha entregado a sí mismo a Dios por nosotros».

El verbo «someter» (*hypotassein*) tiene muchos matices. Domina la idea de «orden» (verbo *tassein*), pero una orden que supone un venir de arriba abajo (prefijo *hypo*). De suyo, la sumisión no tiene nada de humillante. Evocando la consumación de la obra redentora, Pablo escribe que «el mismo Hijo se someterá a Aquel que le ha sometido todas las cosas, para que Dios sea todo en todos» (1 Cor 15,28).

El término «cabeza», en sentido de «jefe», puede comprenderse de una manera análoga: «el jefe de todo hombre es Cristo; el jefe de la mujer es el hombre; el jefe de Cristo es Dios» (1 Cor 11,3). Pero el tema resulta escabroso cuando Pablo saca su antropología de una lectura literalista del Génesis: «No ha sido el hombre el que fue sacado de la mujer, sino la mujer del hombre» (1 Cor

11,8). Observemos que Ef no entra en esta especulación y que se limita a decir que el marido es la cabeza de la pareja, por analogía con la manera con que Cristo es cabeza de la Iglesia. Lejos de afirmar un poder autoritario, la comparación impone una inversión del estilo de vida que los maridos llevaban hasta entonces.

Por otra parte, la exhortación vale para todos los cristianos (5,21) y muestra que la sumisión que se exige no debe entenderse como un aplastamiento del individuo, sino como una preocupación por el bien de la comunidad y una señal de amor. Toda instrucción moral supone un juego delicado entre los principios y los datos sociales y culturales. El estilo de vida que viene bien para una época no va bien para otra. El discernimiento espiritual (Rom 12,2; Ef 5,10) tiene la función de descubrir en cada época cómo hay que vivir el dinamismo del amor cristiano como llamada a la generosidad y al olvido de sí mismo por el bienestar del otro.

Hijos y padres (6,1-4)

Véase Col 3,20-21: p. 33.

Esclavos y dueños (6,5-9)

Véase Col 3,22-4,1: p. 33.

El combate espiritual (6,10-20)

La última sección es de un tono muy distinto de la del código doméstico. Las primeras palabras dan el tono: ¡revestirse de fuerza! Sigue una exposición complicada sobre la panoplia espiritual. Con el v. 18 vienen las recomendaciones a la oración.

La lucha contra las potencias del mal: a diferencia de otros pasajes en los que es incierta la naturaleza de las Potencias (cf. p. 26), esas Potencias se denuncian aquí como satánicas, sin que pueda sacarse ninguna conclusión sobre su número. En efecto, a los «amos de este mundo» tenebroso (*kosmokratores*) de nuestro texto corresponde el Príncipe de este mundo (2,2; cf. Jn 12,31; 14,30; 16,11). Los gnósticos del siglo II concederán mucha importancia a los seres maléficis, instalados en las regiones inferiores de la atmósfera, que se oponen a la subida del alma a la esfera celestial. Aquí se trata del combate espiritual contra las potencias que empujan al mal. Es verdad

que Cristo, en la cruz, las despojó de su fuerza (Col 2,15), pero todavía pueden realizar un último asalto. Por eso se invita a los fieles a revestirse de la armadura de Dios.

Sobre la panoplia espiritual, cf. Is 59,17; Sab 5,17-20; Rom 13,12; 2 Cor 6,7; 1 Tes 5,8.

Oración y anuncio del Evangelio (6,18-20 // Col 4,2-4)

Después del *excursus* sobre el combate espiritual, nuestro autor vuelve a encontrar el hilo de Col. La vigilancia en la oración es un tema cons-

EL COMBATE DE ANTONIO EN EL DESIERTO

Los relatos sobre los Padres del desierto abundan en indicaciones sobre el combate contra Satanás y sus mesnadas. El fragmento más célebre se encuentra en la *Vida de San Antonio*, escrita por san Atanasio. He aquí un extracto de la misma:

Tenemos enemigos terribles y llenos de recursos, los demonios malos, y contra ellos hemos de luchar, como dice el Apóstol: «Pues tenemos que luchar, no contra la carne y la sangre, sino contra los príncipes, contra las potencias, contra los que dominan en el mundo de las tinieblas, contra los espíritus malignos difundidos por el aire». Es numerosa la tropa de los mismos en el aire que nos rodea; no están lejos de nosotros. Hay entre ellos grandes diferencias. De su naturaleza y de su distinción podríamos hablar largamente. Pero este tratado corresponde a alguien superior a nosotros. Lo que ahora nos es necesario e indispensable es conocer bien sus astucias contra nosotros...

Los demonios, si ven a los cristianos, sean cuales sean, pero sobre todo monjes, trabajando y progresando, primero los atacan, les tientan y les tienden lazos en su camino: sus trampas son los malos pensamientos. Pero no hemos de temer sus sugerencias, pues las plegarias, los ayunos y la fe en el Señor los hacen caer pronto. Pero, aunque caigan, no cesan y vuelven enseguida con astucia y malicia. Al no poder extraviar el corazón por el placer manifiesto e impuro, atacan de otro modo, traman ficciones, intentan asustar, se metamorfosean e imitan a las mujeres, a las bestias, a las serpientes, con grandes cuerpos y tropas de soldados. Tampoco hay que temer estas ficciones; ¡no son nada y pronto desaparecen, si no se arma con la fe y con el signo de la cruz!

(S. Atanasio, *Vida de Antonio el Grande*, 21.23).

tante en el Nuevo Testamento: 1 Tes 5,17; Rom 12,12; cf. Lc 18,1; 21,36.

En la óptica de una carta escrita por un discípulo de Pablo, la oración por el ministerio de Pablo significa la intercesión para que se perpetúe el anuncio del Evangelio a las naciones, según toda la amplitud de la revelación que ha recibido de ella el apóstol.

**FINAL: NOTICIAS PERSONALES
Y SALUDO
(6,21-24 // Col 4,7-8)**

Véase p. 33.

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

Introducciones

P. Benoit, a quien se debe la traducción y las notas de la *Bible de Jérusalem* sobre las *Epístolas de la cautividad*, da una buena síntesis de las dos epístolas en el artículo *Paul*, del *Suppl. au Dictionnaire de la Bible*, cc. 157-170 y 185-211 (1961).

M. Carrez y otros, *Cartas de san Pablo y Cartas católicas*, Cristiandad, Madrid 1985.

Comentarios y estudios

J. Blight, *Carta a los Colosenses*, San Pablo, Madrid 1970.

H. Conzelmann-G. Friedrich, *Epístolas de la cautividad. Efesios, Filipenses, Colosenses, Filemón*, Fax, Madrid 1972.

J. M. González Ruiz, *San Pablo. Cartas de la cautividad*, Marova, Roma 1956.

J. Huby, *San Pablo, Cartas de la cautividad*, San Pablo, Madrid 1967.

F. Mussner-A. Stoeger, *Carta a los Colosenses. Carta a Filemón. Comentario para la lectura espiritual*, Herder, Barcelona 1970.

G. Pérez Rodríguez, *San Pablo. Cartas de la cautividad y pastorales*, PPC, Madrid 1974.

B. Rey, *Creados en Cristo Jesús. La nueva creación según san Pablo*, Fax, Madrid 1972.

H. Schlier, *La carta a los Efesios*, Sígueme, Salamanca 1991.

En los Cuadernos Bíblicos

El himno de *Col 1,15-20*:

—C.B. 32, pp. 54-61 (J. N. Aletti)

—C.B. 80, pp. 54-61 (M. Gourgues).

La bendición de *Ef 1,3-14*:

—C.B. 80, pp. 6-16 (M. Gourgues).

El estudio de estas dos cartas de san Pablo lleva al lector a profundizar en su experiencia de vida eclesial. Más allá de las instituciones y del peso tan humano de su realidad histórica, Pablo invita a mirar a la Iglesia como el Cuerpo de Cristo (del que son miembros los bautizados) y hasta como Esposa suya: «La amó y se entregó por ella». Esta es la Nueva Alianza entre Dios y los hombres.

Edouard COTHENET, antiguo profesor en el Instituto Católico de París, guía la lectura de Colosenses y de Efesios, como lo hizo ya con otras cartas de Pablo, con competencia, agudeza y sentido pastoral.

LA CARTA A LOS COLOSENSES

Introducción	5
Plan de la carta	10
Comentario	
Encabezamiento: oración y acción de gracias (1,1-14)	11
Himno a Cristo (1,15-20)	14
Permaneced firmes: el combate del apóstol (1,21-2,5)	23
Vivir en la fidelidad a Cristo (2,6-3,4)	25
Vestirse del hombre nuevo (3,5-4,1)	31
Preocupaciones misioneras y mensajes personales (4,2-18)	33

LA CARTA A LOS EFESIOS

Introducción	35
Plan de la carta	38
Comentario	
Encabezamiento (1,1-2)	38
Bendición solemne (1,3-14)	38
Apertura epistolar (1,15-23)	43
La revelación del Misterio (2-3)	45
Exhortaciones para la vida eclesial (4-6)	51
Noticias personales y saludo (6,21-24)	64
Para proseguir el estudio	64
Lista de recuadros	67