

ce
33

Simon Légasse

**La carta
a los Filipenses
La carta a Filemón**

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
E8TELLA (Navarra)
1981

Estaba previsto y anunciado un cuaderno sobre el sacrificio. Pero, debido al número de colaboradores y a la complejidad del tema, el proyecto no está todavía maduro. Más tarde veremos cómo podrán utilizarse los elementos tan interesantes que ya se han reunido.

Este número vuelve una vez más sobre Pablo y más en concreto sobre su correspondencia. Los lectores de **Cuadernos bíblicos** disponen ya de una presentación general de la figura de Pablo (n. 26). Podrán referirse a él para situar las cartas a los Filipenses y a Filemón en un contexto más amplio.

Debemos este trabajo al padre Simon LEGASSE, profesor de Nuevo Testamento en la facultad de teología de Toulouse. Los exégetas conocen ya a este historiador concienzudo y competente. Los lectores de los **Cuadernos** conocen también el número que dedicó a san Mateo. Y ahora podrán aprovecharse de su experiencia y de su familiaridad con el mundo paulina para comprender mejor dos cartas de Pablo.

En efecto, ¿quién de nosotros no se ha sentido desconcertado y a veces desanimado ante el carácter esotérico de numerosos pasajes paulinos? Incluso la carta tan carinosa a los Filipenses y la otra tan personal a Filemón no se libran de esta consideración. Para los lectores del siglo XX, se trata de dar un salto a una cultura, a una lengua, a un universo religioso que se sitúan en el mundo greco-romano de los años 60 p. C. El padre Légasse nos ayuda a salvar este desnivel situando las dos cartas en el marco de los otros escritos de Pablo y también de la cultura pagana. No se dice todo en este Cuaderno. Falta todavía lo esencial: la apropiación por cada uno de nosotros de esos textos que la iglesia nos sigue transmitiendo. Lo que aquí se nos propone es una especie de prenotando; para leer con fecundidad las cartas de Pablo, hay que empezar por tomar conciencia de que nosotros no seremos nunca ni los Filipenses ni Filemón. Nos toca prolongar este trabajo descubriendo cómo estas cartas situadas en la historia y en el tiempo pueden ser también contemporáneas a nosotros.

Alain MARCHADOUR

LA CARTA A LOS FILIPENSES

I

PABLO Y LOS FILIPENSES

LA CIUDAD DE FILIPOS

En tiempos de san Pablo, Filipos se encontraba situada en una colina de cara a la llanura de Macedonia oriental, al nordeste de la Grecia actual. Rodeada de montañas, la ciudad estaba abierta solamente hacia el oeste. Por allí desembocaba el río Angites, que se abre paso entre los montes Orbelos y Pangeo. Filipos comunicaba con el mar Egeo por un camino que, cruzando el monte Symbolon, llevaba tras unas

cuatro horas de camino al puerto de Neápolis (Hech 16, 12), hoy Kavalla.

Filipos debe su nombre a Filippo II, rey de Macedonia y padre de Alejandro Magno, que por los años 358-357 a. C. hizo de unas cuantas localidades oscuras -«Krenides o Daton», según el historiador Apiano, *Guerras civiles* IV, 105- una ciudad fortificada. La región abundaba en minas de oro, muy provechosas

para la hacienda 'real. El año 169 a. C." Paulo Emilio derrotó en Pidna a Perseo, rey de Macedonia, Esta se hizo entonces romana y perdió su unidad; Filipos formaba parte del primero de los cuatro distritos que la componían, con la capital en Anfípolis (Hech 17, 1), A partir del año 148, la Macedonia es provincia romana y Filipos adquiere importancia por ser una ciudad de paso en la gran *Via Egnatia*, ruta estratégica que unía a oriente con occidente, desde Bizancio a Dyrrachium (Durazzo, Dures, en la actual Albania), Durante las guerras civiles que marcan al mundo en el siglo I a. C" fue en la llanura de Filipos donde en el año 42 Octavio y Antonio obtuvieron una batalla decisiva contra los dos campeones de la idea republicana y asesinos de César, Bruto y Casio, Apenas alcanzada la victoria, Antonio emprende la colonización de la ciudad (cL Hech 16, 12) Y Octavio se encarga de proseguir su obra, tras la victoria sobre Antonio en Actium (año 31 a. C.), Entonces se instaló en la ciudad un grupo de veteranos del ejército victorioso, haciendo de Filipos una colonia militar con el nombre oficial de *Colonia Julia Augusta Philippensis*, regida por el «derecho itálico»,

La población tenía conciencia de ser «romana» (cf. Hech 16, 21), Pero a pesar de eso estaba compuesta de muy diversas gentes, ya que a los autóctonos se habían unido la masa de antiguos soldados, así como otros emigrantes italianos, anteriormente partidarios de Antonio y que tuvieron que ceder sus tierras a los veteranos de su rival. En esta mezcla de población se practicaban cultos diversos: con el culto imperial y su función unificadora, los cultos indígenas

(tracios) y también los griegos, itálicos, anatolios, sirios, egipcios, constituían un mosaico sincretista ante el que representaba un papel muy modesto el islote judío, con su estricto monoteísmo,

Así se presentaba Filipos cuando llegó Pablo para hacer de ella la primera ciudad de Europa en recibir el evangelio, Su historia posterior no interesa a nuestro propósito, La ciudad, que hoy no cuenta más que con unas tristes ruinas, se mantuvo durante la edad media hasta que fue destruida por los turcos,

«Filipos, dominada por su acrópolis, con su foro, su teatro, su capitolio, su muralla, gozaba efectivamente, por el favor de Augusto, de todos los privilegios de Italia, a título de «municipio». Cada año se elegían dos arcontes o estrategas, al estilo de los cónsules romanos, que se dirigían al foro precedidos de las fasces y la segur. Es que en aquel valle melancólico, sembrado de azucenas, en donde según la leyenda griega Perséfone había sido raptada para ir a reinar en la morada de las sombras, se había forjado Augusto la corona imperial cuando cayeron allí Bruto y Casio en su lucha por la libertad,

Pues bien, a aquellos lugares de muerte y de dictadura triunfante llegaba el heraldo de la resurrección y de la libertad en Jesucristo»,

(J. Colson, *Paul, apotre martyr*,
Seuil, Paris 1971,82),

PABLO FUNDA LA COMUNIDAD CRISTIANA DE FILIPOS

La etapa que constituye para el cristianismo la fundación de la comunidad de Filipos es de la mayor importancia, Primeras semillas en tierra europea, la evangelización de Filipos queda resaltada por el autor de los Hechos cuando narra cómo Pablo, entonces en

Tróade, en el Asia menor, tuvo una visión nocturna, Lo mismo que los patriarcas cuando tenían que emigrar, Pablo es guiado sobrenaturalmente por Dios: «Se le apareció un macedonio, de pie, que le rogaba: «¡Pasa aquí a Macedonia y ayúdanos!» (Hech 16,9),

Entonces Pablo, acompañado de Silas y de Timoteo, atraviesa el norte del mar Egeo y tras una parada en Samotracia llega a Neápolis. Siguiendo entonces la *Via Egnatia*, llega a Filipos. Al cabo de algunos días, Pablo y sus compañeros se reúnen fuera de la ciudad con la pequeña comunidad judía que acudía allá los sábados a rezar en "la orilla del río". Aquel día sólo acudieron unas cuantas mujeres a las que Pablo dirigió la palabra. Entre ellas estaba una tal Lidia, natural de la ciudad de Tiatira en Lidia (Asia menor; de allí seguramente el nombre de la citada persona). Vendedora de púrpura, esta pagana "adoraba a Dios», es decir, simpatizaba con el judaísmo y observaba algunas de sus prácticas. Habiendo acogido el evangelio que predicaba Pablo, recibió el bautismo con su familia, más aún, ofreció a los misioneros alojamiento en su propia casa (Hech 16, 11-15).

A algunos les hubiera gustado sin duda que el relato de los Hechos siguiera como había comenzado, o sea, reproduciendo las notas de viaje que el autor incorpora a su obra. En efecto, las anécdotas que se suceden en Hech 16, 16-40 plantean no pocos problemas a los historiadores. Van narrando el exorcismo de la criada que echaba la buenaventura, la prisión de Pablo y de Silas así como su liberación milagrosa gracias a un terremoto, el bautizo del carcelero y su familia, la liberación de los misioneros por orden de los magistrados y, para acabar, la súplica que éstos les hicieron de que dejaran la ciudad. Sea lo que fuere de estos relatos y de las circunstancias que pudieron servirles de adorno, no cabe duda de que la primera estancia de Pablo en Filipos no careció de sufrimientos ni de persecuciones. El mismo nos lo dice en dos ocasiones (1 Tes 2, 2; Flp 1, 30), avalando de este modo el relato de los Hechos. Para el apóstol y sus compañeros las cosas debieron ponerse pronto bastante feas y se vieron obligados a marchar huyendo en dirección de Tesalónica (Hech 17, 1).

¿Una fecha? Teniendo en cuenta las aproximaciones de la cronología paulina, se puede fijar con bastante probabilidad la fundación de la iglesia de Filipos por el año 50. Unos veinte años después de la muerte

IA «PROSEUCHE» JUDIA EN FILIPOS

¿Dónde encontró Pablo a Lidia y a la comunidad judía que se reunía a orar en Filipos?

«De ordinario se localiza la *proseuché* (lugar de oración) de los judíos cerca del río Gangites, más allá del arco monumental (*pylê*), a poco más de 2 kilómetros de la ciudad. Pero aparte de que esta localización va contra las reglas judías (la distancia que se podía recorrer en sábado es de 2.000 codos, casi 1 km.), parece poco probable que los judíos se impusieran un viaje de unos 5 km. de ida y vuelta para ir a orar. *Palamos* significa simplemente un arroyo. Pues bien, el arroyo de Krenides, «la fuentecilla», se encuentra apenas pasada la puerta occidental de Filipos. Allí es donde hay que situar la *proseuché* adonde se dirigió el apóstol».

(A. J. Festugiére:
Revue Biblique 54 (1947) 132-133).

y resurrección de Jesús, el cristianismo entra en Europa.

Pablo volvió a pasar dos veces por Filipos. En relación con su segunda estancia, difícilmente se puede imaginar que no fuera a saludar a las iglesias locales al atravesar Macedonia durante su tercer viaje misionero (1 Cor 16, 5; 2 Cor 2, 13; 7, 5. Las contiendas y temores que lo afligieron por aquellos lugares (2 Cor 7, 5) no debieron tener su causa en aquellas iglesias, cuyo coraje y generosidad alaba Pablo en otro sitio (2 Cor 8, 2). La tercera estancia se menciona explícitamente en Hech 20, 6: en vez de embarcarse como había previsto en el sur de Grecia (cf. Hech 18, 18), Pablo se vio obligado a dar una vuelta por Macedonia debido a un "complot fomentado por los judíos» (no sabemos nada más de él). Pablo se dirige entonces a Jerusalén, que luego habrá de dejar como prisionero.

¿DESDE DONDE ESCRIBIO PABLO LA CARTA A LOS FILIPENSES?

Gracias a los Hechos de los apóstoles, conocemos dos encarcelamientos de Pablo, aunque el segundo no fue más que la prolongación del primero: en Cesarea del mar (Hech 23, 33-26, 32) Y en Roma (Hech 28, 16-31). Desgraciadamente, ninguna de las cartas desde la prisión escritas por Pablo señala el lugar en donde se encuentra encarcelado.

La segunda carta a Timoteo presenta a Pablo en vísperas de su muerte (4, 6-7). Sea cual fuere el origen de esta carta y de las otras dos «cartas pastorales», se cree que 2 Tim fue redactada en Roma, en donde la tradición fija el martirio de Pablo. Las tres cartas a los Colosenses, a los Efesios y a Filemón se sitúan durante la misma cautividad, como se deduce de los contactos entre Flm y Col por una parte, y entre Ef y Col por otra. Pero ¿qué cautividad? La mayoría de los exégetas piensan en Roma. A falta de argumentos sacados de las cartas, la razón última de esta localización parece ser la necesidad de distanciar lo más posible Col y Ef de las grandes cartas, a fin de permitir cierta evolución en Pablo, dado que «todo se opone, tanto en la lengua como en el fondo de esas dos cartas, a semejante contemporaneidad» (P. Benoit).

Queda la carta a los Filipenses que, a diferencia de las anteriores, está en la línea de las grandes cartas. Si «hasta finales del siglo XIX los exégetas pensaban solamente en Roma» (J. Murphy-O'Connor), no ocurre lo mismo hoy, cuando las cosas se complican: ¿escribió Pablo solamente una carta a los Filipenses? De hecho, no se impone una división en la carta. Pero de todas formas se comprende que, puesto que Col, Ef y Flm se fijan en la cautividad romana de Pablo, se busque una cautividad anterior para localizar la carta a los Filipenses.

y aquí es donde surge la hipótesis de una tercera cautividad: ni Roma, ni Cesarea, sino Efeso. Esa es la ciudad en la que Pablo prisionero habría compuesto la carta a los Filipenses.

Se sabe que Pablo estuvo tres años en Efeso, ciudad del Asia menor, durante su tercer viaje misionero (Hech 19, 1-20, 1). Los Hechos, que nos narran ciertos sinsabores de Pablo por aquellos sitios, no nos dicen nada de que lo tuvieran preso. Sin embargo, la primera carta a los Corintios, redactada sin duda a finales de la estancia de Pablo en Efeso (pascua del año 57), recuerda los peligros que pasó su autor por la causa del evangelio; a los ojos de Pablo, esto es una prueba de que cree en la resurrección de los muertos: «¿A qué viene que nosotros estemos en peligro a todas horas?... Si hubiera tenido que luchar con fieras en Efeso por motivos humanos, ¿de qué me habría servido? Si los muertos no resucitan, comamos y bebamos, que mañana moriremos» (1 Cor 15, 30.32).

Esta «lucha contra las fieras» la toman algunos al pie de la letra. Los Hechos tienen numerosas lagunas; el autor habría ignorado que en Efeso Pablo estuvo a punto de verse expuesto a las fieras del circo. En realidad, comprender así la frase de 1 Cor 15, 32 es muy poco verosímil, ya que este tipo de combate era, bajo el imperio, asunto de profesionales, una especie de «toreros» formados para este lance. Y si se entiende la expresión en el sentido amplio de estar condenado a las bestias -como san Ignacio de Antioquía (*Eph.*, 1, 2; *Trall.*, 10) o Policarpo (3, 1)-, Pablo no habría sobrevivido a ese suplicio. Sin contar con que, por ser ciudadano romano, no podía verse sometido al mismo de derecho. Por eso hay que ver en esta fórmula una imagen (cf. 2 Tim 4, 17; Ignacio, *Ad Rom.*,

5, 1) de los malos tratos recibidos en Efeso, lo cual no implica necesariamente la cárcel.

Así, pues, ¿escribió Pablo a los Filipenses desde Roma? En Flp 1, 13 declara: «La entera residencia del gobernador y todos los demás ven claro que estoy en la cárcel por ser cristiano». ¿Tendremos aquí alguna pista? La residencia del gobernador, el «pretorio», era en su origen la tienda del general en el campamento romano. Los relatos evangélicos de la pasión le dan a esta palabra un sentido derivado: se trata del palacio del prefecto Pilato (Mc 15, 16; Mt 27, 27; Jn 18, 28.33). Otro prefecto, Félix, hizo guardar a Pablo en Cesarea, «en el pretorio de Herodes» (Hech 23, 25), o sea, en el palacio que se había construido hacia poco Herodes el Grande y que servía entonces de residencia al representante de Roma. Pero el «pretorio» puede designar también, junto con la guardia imperial o «guardia pretoriana», los locales o cuarteles de esa guardia. Pues bien, había tropas pretorianas, no sólo en Roma, sino en otras ciudades del imperio (incluida Efeso). Así, el «pretorio» de Flp 1, 13 no nos autoriza a sacar ninguna conclusión. Tampoco puede sacarse nada de «la casa del César», de la que Pablo envía saludos en Flp 4, 22: esta apelación significa a los sirvientes del emperador, que se encontraban en todos los sitios en donde el emperador tenía alguna propiedad.

Por consiguiente, no hay pruebas perentorias en favor de Roma. Además, Roma está lejos de Filipos (1.300 km., unas cinco semanas de viaje), mientras que la carta supone un constante ir y venir entre las dos ciudades; enterados del encarcelamiento de Pablo, los cristianos de Filipos le envían a Epafrodito; éste, al llegar junto a Pablo, cae gravemente enfermo y la comunidad de Filipos recibe noticias de su enfermedad. Todo esto, que se menciona en Flp 2, 25-26, supone por lo menos cuatro o cinco meses de relaciones. Un tiempo demasiado largo, dicen algunos, a no ser que lo reduzcamos suponiendo que Epafrodito se puso enfermo en el viaje... ¿Qué utilidad tiene esto? No cabe duda de que era más rápido el

trayecto de Efeso a Filipos (unos diez días atravesando el Egeo). Pero los hombres de aquella época no vivían -solemos olvidarlo- al ritmo del teléfono ni del correo aéreo. Por eso, una serie de intercambios que a nosotros nos parece interminable, en tiempos de Pablo podía parecer de una duración normal.

Pero están los proyectos de Pablo: ¿no espera acaso venir personalmente después de su liberación a visitar a los Filipenses (2, 24)? Pues bien, según Rom 15, 23-24, Pablo pensaba ir a España después de su paso por Roma. «Si nuestra carta fue escrita en esta ciudad, hay que suponer que los proyectos relativos a España fueron abandonados por completo y que, lejos de seguir mirando hacia occidente, Pablo se replegaba hacia el oriente» (J. F. Collange). ¿Por qué no? Se explica este cambio en el ánimo del apóstol sobre todo si se tiene en cuenta que, al escribir la carta a los Romanos, Pablo no pensaba dirigirse como prisionero al centro del imperio. Luego, las circunstancias y el horizonte cambiaron por completo y aquello pudo incitar a Pablo a modificar sus planes.

¿y Cesarea? Son muy pocos sus partidarios. La dificultad no proviene tanto del proyecto de visita a Filipos (Pablo podía muy bien pensar en él después de su apelación al César que lo ponía a salvo del tribunal judío) como de las idas y venidas mencionadas: las comunicaciones entre Roma y Filipos eran mucho más directas que las que unían a esta ciudad con la Cesarea de Palestina.

Si se opta -con los menores riesgos posibles- por la composición de nuestra carta durante la cautividad romana de Pablo, esto permite situarla en un período que va desde la primavera del 61 hasta alrededor del año 67, fecha aproximada de la muerte del apóstol.

¿UNA O VARIAS CARTAS A LOS FILIPENSES?

Pablo está en la cárcel cuando escribe a los cristianos de Filipos. En la carta habla de sus «cadenas» (1, 13.14.17) Y considera el martirio como posible (1, 20-21; 2, 17). Pero estas alusiones no figuran más que en los dos primeros capítulos. Sin duda, podría verse otra en 4, 14, cuando Pablo felicita a los Filipenses por haber participado en su «dificultad». Esto no impide que esta carta, de la que nadie discute que es un producto genuino de Pablo, ofrezca algunos datos que han permitido a algunos exégetas contemporáneos ver en ella, no una carta única, sino una colección de varias cartas dirigidas a la misma comunidad de Filipos.

Examinemos Flp 3, 1. Pablo empieza aquí una exhortación a que se alegren en el Señor. Pero esta exhortación acaba en seguida y desemboca en un discurso más bien severo, de tono especialmente virulento: «¡Ojo con esos perros, ojo con esos malos obreros!» No hay nada en los dos primeros capítulos que deje prever este tipo de advertencia. Por otra parte, en este capítulo 3, Pablo no menciona su situación de encarcelado ni expresa su preocupación por su propia suerte. En fin, ¿no es extraño que aguarde al final de la carta para dar las gracias a los Filipenses? (4, 10-20).

Por estos motivos y algunos otros, hoy se está fácilmente por la separación, aunque con algunas variantes. He aquí un ejemplo, sacado del reciente comentario de J. F. Collange. El autor distingue tres cartas, en el siguiente orden cronológico:

– carta A (4, 10-20 o 10-23): unas palabras de gratitud por la ayuda que le han enviado los Filipenses.

– carta B (1, 1-3, 1a; 4, 2-7 Y quizás 4, 21-23): comprende, además de una introducción (1, 3-11), un eco de la situación personal de Pablo en la cárcel (1, 21-26), algunos consejos a propósito de la vida comunitaria de los Filipenses (1, 27-2, 18), algunos proyectos para el futuro (2, 19-30) Y varias exhortaciones.

– carta C (3, 1b-4, 1.8.9): una pieza de artillería dirigida contra los propagandistas antipaulinos y en la que Pablo hace su apología. Sin alusión alguna a la cautividad, esta carta podría ser posterior a la misma, a no ser que se prefiera -dada la ausencia de eco alguno de la polémica en las cartas A y B- fijar la composición de la carta C después de la liberación de Pablo.

Si se admite esta teoría u otra parecida, hay que admitir igualmente que algún recopilador lo juntó todo para hacer de las tres cartas una sola. Así pudo poner al final los saludos y unos deseos (4, 21-23) que pertenecían primitivamente a una carta incorporada más arriba. También hay que suponer que les quitó a dichas cartas la introducción o la conclusión, o quizás ambas.

Pero ¿se imponen con certeza estas operaciones? Realmente no es así. En primer lugar, ¿por qué realizar esa fusión? Si se responde que las cartas así reunidas eran demasiado cortas para subsistir ellas solas, es fácil responder que la antigüedad nos ha transmitido un gran número de cartas muy breves y que, en lo que afecta al Nuevo Testamento, la carta a Filemón, así como la segunda y la tercera carta de Juan, son poco más largas que la nota identificada en

LA CARTA A LOS FILIPENSES, «UN MONUMENTO DE LA FUERZA DEL EVANGELIO»

«La carta a los Filipenses no es solamente el reflejo más noble del carácter personal de san Pablo, de su iluminación espiritual, de su gran simpatía, de su femineidad ternura, de su delicada cortesía, de su franca independencia, de su absoluta entrega al servicio de su maestro; como monumento de la fuerza del evangelio no cede en importancia a ninguno de los escritos apostólicos. Han transcurrido apenas treinta años desde que cierto Jesús fue crucificado como malhechor en una lejana provincia del imperio romano; han pasado apenas diez años desde que un tal Pablo, judío de Tarso, narró por primera vez en Filipos la historia de su muerte cruel. ¿Y cuál ha sido el resultado? Pensad en alguien para el que el nombre de Cristo haya sido simplemente un nombre, pensad que ese hombre se ve llevado por las circunstancias a estudiar este cuadro impresionante de las relaciones entre Pablo, sus compañeros de apostolado, sus convertidos, preguntándose cuál ha sido el poder invisible que ha producido estos resultados maravillosos...

El lenguaje del apóstol nos ofrece la respuesta a esta cuestión. Ese poder invisible es «la potencia de la resurrección» (3, 10) de Cristo. El amor mutuo se derrama «del corazón de Cristo Jesús» (d. 1, 8), palpita con sus latidos y vive de su vida. Cuando un pagano contemporáneo observaba «cómo se aman los cristianos», sentía que estaba ante un enigma sin resolver. La fuerza que obraba el milagro, se le escapaba. No se trataba realmente de ningún mandamiento nuevo, ya que apelaba a los impulsos más antiguos y más verdaderos del corazón humano. Sin embargo, era un mandamiento nuevo, ya que en la vida, la muerte y la resurrección de Cristo ese amor encontraba un ejemplo y una consagración, pero sobre todo un poder, una vitalidad, totalmente desconocidos y sin probar hasta entonces».

(J. B. Lightfoot)

Flp 4, 10-20. Por otra parte, ¿se habrían atrevido a mutilar unas cartas que se consideraban, si no ya como Escritura sagrada (cf. 2 Pe 3, 16), al menos como dignas de especial veneración?

Ignoramos, por otra parte, el tiempo que necesitó Pablo para dictar esta carta; pero es cierto que escribir exigía entonces mucho más tiempo que hoy, teniendo en cuenta sobre todo el material empleado. Además. Pablo estaba encarcelado, lo cual no facilita desde luego una redacción ininterrumpida; pudo dejar que transcurriera cierto tiempo entre dos dictados, un tiempo durante el cual pudieron surgir nuevos factores o acontecimientos que provocasen a continuación un cambio de tono que nadie podía prever.

Estas observaciones -que valen igualmente (notémoslo de paso) para la segunda carta a los Corintios- se basan además, en lo que concierne a la carta a los Filipenses, en argumentos positivos. Uno de ellos consiste en señalar que la carta se presenta con todas las apariencias de una carta única, con una introducción (1, 1-11) Y un final (4, 21-23). Por tanto, a no ser en una evidencia contraria que no se ha producido de hecho, lo prudente es atenerse al estado actual del texto. Además -segundo argumento-, existen dentro de la carta ciertas repeticiones que permiten unir entre sí las cartas que algunos juzgan heterogéneas. Por ejemplo, al redactar 3,20-21, Pablo tenía todavía en la cabeza el «himno» de 2, 6-11. De todas formas, los dos pasajes son lo suficientemente parecidos para que merezcan una comparación:

3,20

«nuestro gobierno se *encuentra*
en los cielos,
de donde aguardamos... al
Señor *Jesucristo*,

3, 21

que *transfigurar*

la *bajeza* de nuestro ser

[haciéndolo] *conforme*

a su cuerpo de *gloria*»

2, 6

encontrándose en condición divina.

2, 11

«*Jesucristo*
es *Señor*».

2, 7

«presentándose *en figura* de hombre

2, 8

se *abajó*».

2, 6-7

«*forma* de Dios..., *forma* de hombre».

2, 11

«para *gloria* de Dios Padre»

En cuanto a separar la «carta de agradecimiento»
(4, 10-20) con el pretexto de que ese agradecimiento
llega demasiado tarde, recordemos no sólo que Pablo

tenía razones para mostrarse discreto en su gratitud
(4, 17-18a), sino también que el vocabulario y los
temas del final de la carta recuerdan su comienzo:

4, 10

«Me alegré muchísimo de que al fin hayan
florecido vuestros buenos sentimientos para
conmigo.

4, 14

Hicisteis bien en compartir mi tribulación.

4, 15

Desde que empecé la misión, ninguna iglesia,
aparte de vosotros, se hizo cargo de saldar
mi debe y haber.»

1, 7

«Es justo que yo tenga estos sentimientos de
todos vosotros, pues os llevo en mi corazón...

1, 7

partícipes tanto en mis cadenas como en la
defensa y consolidación del evangelio».

1, 5

«Doy gracias a Dios por la parte que habéis
tomado en anunciar la buena noticia desde el
primer día hasta hoy».

Estas observaciones y comparaciones bastan para
decidarnos en contra de un análisis de la carta a los
Filipenses en la que se haga referencia continua-
mente a una pluralidad de cartas. Es verdad que el
escrito conserva, en lo que atañe a las circunstancias

de su composición, cierta parte de misterio. Pero la
distribución en trozos que de él se hace en nuestros
días contiene tan gran dosis de hipótesis que ayuda
poco a clarificar la situación.

¿COMO SE ESCRIBIA EN TIEMPOS DE SAN PABLO?

La materia que se empleaba para escribir en tiempos de san Pablo era el papiro o el pergamino. Las tabillas de cera, muy utilizadas en Roma para la vida diaria, no se prestaban a la correspondencia debido a su falta de conservación. Las hojas de papiro¹ importadas sobre todo de Egipto, eran más baratas que el pergamino², pero eran de un manejo más difícil y duraban menos. El pergamino tenía otras ventajas: se podía escribir por los dos lados. Esto permitió pasar del rollo (escrito sólo en la parte interior) al *codex* o libro, en el que se doblaban las hojas de pergamino y se disponían en fascículos. Pero también se aplicaron estas formas al papiro: pegando varias hojas, se hacía un rollo, o también se agrupaban en *codices*, con escritura por ambos lados; pero entonces, para hacerlo menos frágil, se juntaban dos hojas más delgadas una sobre otra cruzando las tramas; la cara en la que la escritura era paralela a la trama era el *recto*, la otra cara era el *reverso*.

Podemos suponer que Pablo usaba el material más económico, especialmente el papiro. Por otra parte, los manuscritos más antiguos del Nuevo Testamento, de los que algunos se remontan al siglo II, están en papiro. Observemos también que la «charta» de que se habla en 2 Jn 12 es simplemente el papiro. Esto no impide que el Pablo de las cartas pastorales reclame el envío de los «pergaminos» (2 Tim 4, 13).

El instrumento utilizado para escribir es el *calamus*, un trozo de caña cortado por un lado y que permitía extender la tinta.

Pablo dictaba sus cartas utilizando los servicios de un «escriba», según la práctica común de los antiguos (cuando el escribir era un arte y un oficio); así nos lo indica él mismo: es un tal Tercio el que escribió la carta a los romanos o por lo menos su último capítulo

(Rom 16, 22). Sin embargo, Pablo añadía algunas letras de su propia mano, como señala explícitamente en varias ocasiones³.

El escriba se sentaba en el suelo (los grecorromanos ignoraban la mesa de tipo despacho), tomando el rollo o la hoja en la mano izquierda y apoyándolo en las rodillas. A veces utilizaba una mesita para apoyarlo.

El cálculo del tiempo necesario para la escritura antigua no es cosa baladí, sobre todo si se trata de las cartas de Pablo. Algunas ofrecen ciertas anomalías, algunos pasajes bruscos. ¿No se trata de la compilación de varias cartas, de varios trozos paulinos? Algunos exégetas no vacilan en responder afirmativamente. Pues bien, entre los datos que pueden utilizarse contra esta teoría, se dice que tal carta no tuvo que escribirse necesariamente de una sola vez, teniendo sobre todo en cuenta el tiempo exigido para escribirla. Seguramente no está muy fundado el cálculo que fija un ritmo de unas 72 palabras por hora, lo cual daría 98 horas para la carta a los Romanos (7.101 palabras), 4 o 5 horas para la carta a Filemón (335 palabras) y 22 o 23 horas para la carta a los Filipenses (1.642 palabras). Pero lo cierto es que, si tenemos presentes las condiciones de la escritura antigua, de la posición del escriba, de la rugosidad del material empleado, no cabe duda de que una carta exigía mucho más tiempo que en nuestros días y que varias horas no eran demasiado para redactar una carta de duración media, y esto suponiendo que la escribieran de una tirada. Porque, sin contar con el cansancio del secretario, un hombre ocupado como san Pablo seguramente tenía que interrumpir su dictado para reanudarlos más tarde, cuando habían cambiado ya las circunstancias y las disposiciones del autor. Pablo pudo también insertar una composición nueva en un trozo ya redactado (este caso se puede comprobar, por ejemplo, en 1 Cor 13 o Rom 13, 1-7). De todas formas, el factor tiempo debe tenerse en cuenta.

¹ De ahí viene la palabra «papel». El papel, inventado por los chinos, conocido por los árabes gracias a los prisioneros chinos, no apareció en Europa hasta el siglo XII.

² Del latín (*charta*) *pergamena*, ya que en Pérgamo se prepararon las pieles de ternero para utilizarlas en la escritura. También se decía en latín *membrana*, palabra que figura como latinismo en 1 Tim 4, 13 (la palabra griega clásica es *diphthera* = piel curtida).

³ Gál 6, 11; 1 Cor 16,21; Col 4, 18; 2 Tes 3, 17.

II

PABLO EN LA CARCEL y SUS CRISTIANOS AGITADOS

(1, 15-18a; 2, 21)

Como se da una tendencia general a idealizar los orígenes, algunos han creído que Pablo era una figura indiscutible para todos los cristianos de su tiempo.

No es así. Si por una parte Pablo arremete con decisión y no sin cierta violencia contra los predicadores intrusos que destruían en las comunidades lo esencial de su evangelio, se observa por otra parte, a

través de ciertas cartas, el eco de otro tipo de antipatía, e incluso de hostilidad. Ello no se debía ya a disensiones doctrinales, sino que era sobre todo de carácter personal. En la comunidad de Corinto hubo un incidente, del que le tocó a Pablo pagar en parte los gastos (2 Cor 1, 23-2,11), aunque su testimonio no nos permite conocer los detalles. Lo mismo ocurre con la carta a los Filipenses. Aquí entran en consideración dos pasajes, que es preciso distinguir, ya que ni su alcance ni las personas aludidas son idénticos.

LA PREDICACION CRISTIANA NO QUEDA COMPROMETIDA POR LOS SENTIMIENTOS DE LOS PREDICADORES PARA CON PABLO (1, 15-18a)

Veamos el primero de estos pasajes. Poco después del comienzo de la carta, viene a arrojar una sombra sobre la acción de gracias que Pablo empieza elevando a Dios y sobre los testimonios de afecto que prodiga hacia sus queridos Filipenses (1, 3-11).

No cabe duda de que, cuando se llega a las noticias personales, Pablo se muestra positivo y optimista: su cautividad, lejos de suponer un bloqueo o un freno para el anuncio del evangelio, es más bien una ocasión para que tenga mayor éxito (1, 12). No se

trata ciertamente de un triunfo -la expresión va acompañada aquí de cierta moderación-, pero la verdad es, dice Pablo, que «la entera residencia del gobernador y todos los demás ven claro que estoy en la cárcel por ser cristiano» (1, 13).

No hay nada que nos diga que Pablo haya sido reconocido inocente. Algunos se han imaginado un giro decisivo en el proceso: el tribunal habría sabido distinguir en el acusado el hecho de predicar el cristianismo de las calumnias que posiblemente habían propalado contra él. Pero ¿acaso el anuncio del evangelio, con todo lo que suponía realmente, podía pasar por algo tan poco sospechoso a los ojos de las autoridades romanas? Podemos dudar de ello; por lo demás, el proceso de Pablo cuando él redacta la carta a los Filipenses no sólo no está cerrado, sino que Pablo nos deja ante una solución equívoca.

Si se nos permite proponer una hipótesis a propósito de las circunstancias misteriosas que encontramos, podemos pensar que aquí Pablo se felicita de que su caso, gracias a las audiencias del tribunal, haya podido lograr que se conociera el cristianismo, no sólo entre los soldados de su guardia, sino también entre los jueces y quizás entre los numerosos asistentes. Cabe suponer que algunos manifestarían cierta simpatía sin ambages por la nueva fe y que no faltarían las conversiones. Como el testimonio del apóstol en este caso no ocasionase ninguna sentencia definitiva, se comprende que aquellos sucesos habrían hecho reaccionar a la comunidad local. El encarcelamiento de Pablo no pudo haberla dejado indiferente; incluso todo aquello suponía para ella una amenaza. Pues bien, ahora resulta que el apóstol acaba de dar a su mensaje una publicidad patente, sin que por ello firmaran su sentencia de muerte. Por eso, «la mayoría de los hermanos... se atreven mucho más a exponer el mensaje sin miedo» (1, 14).

Pero he aquí que surge la diferencia entre esos cristianos alentados en su celo. En efecto, «algunos

proclaman al mesías por envidia y antagonismo hacia mí; otros, en cambio, lo hacen con buena intención» (1,15). Es inútil acudir a otras suposiciones: los unos y los otros son aquellos cuyo ardor apostólico acaba de celebrar Pablo. Sin embargo, no todos tienen con él las mismas disposiciones de ánimo. Si su predicación es ortodoxa según el juicio de Pablo, algunos muestran sin embargo contra él ciertas antipatías. Sin olvidarse de los otros, «el lado bueno de la medalla» (J. Huby), Pablo insiste ahora en el revés, como se deduce de la construcción tan elaborada de los v. 15 Y 16-17, construcción en forma de quiasmo, con el principio y el fin dedicados a estos predicadores malévolos. Al mismo tiempo, la progresión del pensamiento, con una referencia personal (1, 16-17), suprime el equívoco del v. 15: Pablo es ciertamente el objeto de esas rivalidades.

A través de estas alusiones, se adivina que la presencia de Pablo y su estancia en la cárcel imperial afectan profundamente a la comunidad local, hasta el punto de provocar divisiones en ella. Unos «saben» (1, 16), los otros «se imaginan» (1, 17). En el primer caso, la cautividad de Pablo se valora debidamente como la realización de los planes de Dios sobre él (tal es el sentido de la voz pasiva: «he sido encargado» del v. 16); en el segundo caso, hay motivos "sucios» que hacen que esa misma cautividad no se vea en su aspecto positivo. Por eso Pablo puede escribir que los predicadores en cuestión actúan "pensando en poner más cadenas en mi encarcelamiento» (1, 17). Esta expresión es imaginada y no hemos de pensar, a pesar de la autoridad de algunos padres griegos, que esta hostilidad llegara a hacer que las cadenas de Pablo se vieran reforzadas o prolongada su estancia en la cárcel. En efecto, no se ve cómo una misma predicación pudiera tener este efecto nocivo, siendo así que por otra parte la suerte de Pablo dependía únicamente de la autoridad romana. ¿Habrían hecho campaña en contra suya y se habrían aprovechado de su inactividad para contrarrestar su influencia en la comunidad local? Es bastante probable, aunque se nos escapa gran parte de la realidad y hemos de

evitar caer en el exceso de los detalles so pena de hacer una novela histórica.

Lo que importa sobre todo, no son tanto las quejas de Pablo sobre algunos cristianos del lugar como su propia reacción ante la situación que tiene ante la vista. Esta reacción es en el fondo desinteresada: «Se anuncia a Cristo y yo me alegro» (1, 18). No es que Pablo sea indiferente a lo que está ocurriendo. Sus palabras son ásperas y críticas y no expresa la más pequeña excusa al decir que algunos anuncian a Cristo «con segundas intenciones» (1, 18), siendo así que este reproche no tiene más fundamento que una actitud hostil contra la persona del apóstol. Pero éste acepta que el evangelio sea anunciado de cualquier modo, aunque sea en contra de él, con tal que la verdad quede a salvo. Lección para todos los que, en

nuestros días, son mensajeros del mismo evangelio. Sin embargo, quizás esta actitud se comprenda mejor si atendemos a la situación psicológica de Pablo. En efecto, él sigue previendo la venida de Cristo, la «parusía», para un futuro próximo (4, 5; cf. 3, 20b). Por tanto, no puede menos de felicitarse de que el evangelio vaya ganando terreno a pesar de todo, en la espera de la hora final, cuando todo el mundo pagano entre en el reino de Dios, seguido inmediatamente por Israel (Rom 11, 25). Sin contar con que, para Pablo, el éxito de la palabra de Dios está ligado sólo en parte a su servidor humano. En la línea del Antiguo Testamento (Is 55, 10-11; Sal 107, 20; 147, 15; etc.), esta palabra posee, en cuanto «potencia de Dios» (1 Cor 1, 18; Rom 1, 16; cf. 1 Tes 2,13), un dinamismo propio que hace presente y realiza lo que expresa. Entonces no cabe duda de que triunfará a pesar de todas las intenciones rastreras de los hombres.

UNOS COLABORADORES POCO ABNEGADOS (2, 21)

Hay otro pasaje en nuestra carta que arroja una sombra profunda entre los que rodean a Pablo: «*todos* sin excepción, escribe, buscan su interés, no el de Jesús Mesías» (2, 21). Se trata de un juicio global, cuya severidad resulta extraña. Intentemos señalar a qué se refiere.

Nos ayuda a ello el contexto, cuando Pablo anuncia el envío de Timoteo a los Filipenses. Discípulo privilegiado en virtud de las cualidades excepcionales que ha puesto al servicio de Pablo y del evangelio (2, 20.22), Timoteo resulta ser una gran ayuda en el mismo momento en que fallan los demás con su falta de celo por la causa que el apóstol representa. Estos

otros no se identifican con aquellos de los que se quejó Pablo en 1, 15-18, que no formaban más que una parte de los propagadores locales del cristianismo. En este caso se recrimina a *todos*, exceptuando a Timoteo. Lo mismo que él, se trata por tanto de colaboradores directos del apóstol en el preciso momento en que redacta la carta; sería una equivocación generalizar, pero la verdad es que ahí está la acusación, con toda su acritud. No se le mete a uno en la cárcel, ni siquiera por una noble causa, sin que a veces sus mejores amigos «le den la espalda», sobre todo si el peligro asoma. Quizás haya que admitir aquí alguna exageración nacida del corazón llagado de Pablo. A no ser que quisiera subrayar la fidelidad excepcional de Timoteo, incrementando de este modo su autoridad ante los Filipenses. Pero ahí

están los hechas y se advertirá para confirmarlos que, a diferencia de las demás cartas (1 Cor 16, 19-20; Rom 10, 21), Pablo no transmite al final de ésta (4, 21-22) ningún saludo de parte de sus colaboradores. Lo mismo que la segunda carta a Timoteo (4, 10.16), este pasaje de la carta a los Filipenses nos recuerda

que en la empresa evangélica, lo mismo antes que ahora, los obreros más celosos gimen ante el egoísmo de aquellos con los que tenían derecho a contar, deplorando que la justa causa de Jesucristo acabe muchas veces abandonada en provecho de otras ventajas más directamente accesibles.

UNA EXPRESION PAULINA: «EN EL SEÑOR»

«En Cristo» - «en el Señor»: se trata de expresiones que han hecho vulgares veinte siglos de liturgia y de piedad. Todavía no estaban en el cliché cuando Pablo las utilizó en sus cartas probablemente por primera vez.

¿Son equivalentes? Una obra muy conocida de Michel Bouttier (*En Christ*. PUF, Paris 1962) destaca sus matices respectivos. Sin que haya que trazar entre ellas una frontera infranqueable, los contextos en que figuran impiden confundirlas.

«En Cristo» se lee generalmente cuando Pablo señala, en «indicativo», el hecho de la salvación. Fórmula densa, compleja, cuyo sentido no es propiamente local, ni únicamente instrumental; por ella el apóstol traduce la totalidad de un vínculo original, histórico y vital, con aquel que según la voluntad de Dios se ha hecho el salvador de los hombres por su muerte y su resurrección.

«En el Señor» (el término designa a Cristo) caracteriza no tanto a esta última operación y a sus consecuencias como al arte de vivirlas en la actualidad. Es lo que se desprende de los textos en cuestión; la mayor parte de los mismos pertenecen a las secciones no dogmáticas de las cartas: noticias y proyectos, exhortaciones a la práctica de la vida cristiana, relaciones entre los miembros de las comunidades, todo esto se desarrolla y debe desarrollarse «en el Señor».

El caso de la carta a los Filipenses es interesante en este sentido. La fórmula aparece 9 veces, algo que vale la pena destacar en una composición relativamente corta, siendo así que esta misma fórmula apa-

rece 8 veces en las dos cartas más largas de Pablo, Cor y Rom.

«Espero en el Señor mandaros pronto a Timoteo» (Flp 2, 19) - «Aunque en el Señor confío ir pronto personalmente» (Flp 2, 24). La alegría de Pablo al recibir la ayuda de los Filipenses se experimenta «en el Señor» (4, 10), y «en el Señor» invita igualmente a que se alegren sus correspondientes (3, 1; 4,4). Si han de mantenerse fieles ante el éxito final que les espera cuando acabe este mundo, ha de ser «en el Señor» (4, 1). Y es también «en el Señor» como Evodia y Síntique tienen que evitar las disputas y rencillas (4, 1). Finalmente, el coraje de los predicadores del evangelio proviene directamente de esta situación y se alimenta de ella (1, 14).

Esta situación es una novedad. Procede directamente de la «nueva creación en Cristo» (2 Cor 5, 17). No se lleva a cabo solamente en operaciones y actuaciones propiamente religiosas, sino igualmente a través de sentimientos y actitudes de la vida humana corriente: alegrías y penas, acogida y amistad, vida conyugal, hasta los simples saludos epistolares (1 Cor 16, 19), todo está empapado de la nueva orientación fundamental de la criatura hacia su Dios en el amor de sus semejantes. Fundado y vivificado «en Cristo», este tipo de experiencia se realiza en todo instante, no sin esfuerzos ni luchas, «en el Señor». En todo momento llega hasta nosotros la voz del apóstol que nos dice: «Haceos en el Señor lo que ya sois, en Cristo... Sí, puesto que habéis sido salvados en Cristo, combatid en el Señor..., por el Espíritu, que es la fuerza de Dios» (M. Bouttier, *En Christ*, 61).



PABLO Y SU MUERTE

(1, 21-26)

Desde la cárcel, Pablo piensa por primera vez en la muerte como en una posibilidad cercana (1,20; 2, 17). Hasta entonces (2 Cor 4,8-5, 12), la «muerte» no era más que una hipérbole que expresaba los sufrimien-

tos del apóstol unido a la pasión de su maestro. Aquí, por el contrario, se trata de un prisionero que no sabe cómo va a acabar su proceso y que siente pesar sobre él la amenaza de la pena capital.

DOS VENTAJAS A LA VISTA

El trozo Flp 1, 21-26 empieza con una explicación: «*Porque* para mí vivir es Cristo y morir ganancia». Esta explicación viene a dar cuenta de la indiferencia que Pablo ha manifestado ante la muerte (v. 20). Si es ése su sentimiento, es porque para él «vivir» es «Cristo», su persona, sus dones, la dicha de ser suyo. «Vivir» señala un progreso respecto a la alternativa anterior «<viva o muera>», en donde no se trata más

que de la vida terrena, natural, la que se opone a la muerte física. Aquí lo propio de la «vida» es precisamente triunfar de esa muerte física por la fuerza del Espíritu (Rom 8, 11) Y permitir al creyente llegar a un estado superior a todo cuanto le asegura su experiencia religiosa en este mundo (1 Cor 13, 8-12). Por eso mismo, escribe Pablo, «morir es una ganancia para mí» (v. 21).

Pero contra esta ganancia viene a chocar otra en el corazón y bajo la pluma de Pablo. El v. 22 puede comprenderse de dos maneras diferentes según donde se sitúe la separación:

- «pero si la vida en la carne me permite todavía realizar un trabajo fructuoso, no sé qué escoger»;

- «pero si (todavía) he de vivir en la carne, esto me permitirá realizar un trabajo fructuoso. Y no sé qué escoger».

Sea cual fuere la lectura que se adopte, Pablo indica que se encuentra frente a una doble ventaja, entre las que empieza vacilando. Es verdad que podría dejar a las autoridades que lo tienen prisionero la función de decidir si ha de morir o proseguir su obra en este mundo, poniéndose así indirectamente en manos de Dios, dueño y señor de toda su aventura apostólica. Al leer estas líneas, da la impresión de que

le toca a él, a Pablo, solucionar su propio proceso¹. a pesar de que su situación no le deja la más pequeña posibilidad de decidir de su suerte con eficacia.

Pablo se expresa aquí, momentáneamente, como si no estuviera prisionero de los romanos. Su decisión, sus proyectos no proceden de un análisis empírico de la situación, sino de una necesidad religiosa, de un imperativo salvífico que siente el que ante todo es apóstol del evangelio. Quizás se le pueda reprochar su falta de sentido práctico, pero no es posible dejar de admirar el celo que saca de su fe.

Veamos ahora más de cerca el objeto del dilema.

¹ No ocurre lo mismo con las palabras que Platón atribuye a Sócrates (cf. *Muerte y vida en la Biblia*, Cuadernos Bíblicos. n. 29, 48), en las que aparecen ciertas expresiones utilizadas aquí por Pablo, pero con un espíritu muy diferente.

¿MARCHAR O QUEDARSE?

Pablo se muestra «acorralado» entre dos posibilidades. La primera es una ventaja en su favor, la otra en favor de la comunidad de Filipos, a la que podemos añadir todas las que dependen de la dirección pastoral de Pablo.

La primera posibilidad, que corresponde a su deseo preferencial, es la de «marchar» (un eufemismo que quiere decir «morir»: cf. 2 Tim 4, 6; sin más, ya que este verbo no pretende subrayar la separación del alma y del cuerpo); sin embargo, lo que sigue añade un detalle esencial: para Pablo, el hecho de morir, si no se identifica con «estar con Cristo», lo supone sin duda alguna.

Esta última fórmula y el tipo de esperanza que

implica son expresiones conocidas por los correspondientes del apóstol, ya que no da ninguna explicación sobre ellas. No cabe duda de que esta situación, al no ser más que la prolongación del «estar-con-Cristo» inaugurado en el bautismo (Rom 6, 1-11), es algo muy distinto de hacer compañía a Cristo. Pablo lo había ya escrito: la comunión vital iniciada en el bautismo tiene que expansionarse en una configuración de los cuerpos mortales con el cuerpo glorioso del Salvador resucitado (1 Cor 15, 44-53; Rom 6, 4-5). Pero según estas cartas, anteriores a la que Pablo dirige a los Filipenses, el apóstol pone a sus lectores ante la perspectiva clásica de la parusia, a la que asocia la resurrección de los muertos, tal como la anunciaba Pablo en su primera carta, en la que concluía: «Así estaremos siempre con el Señor» (1 Tes 4,

17). Lo que aquí es nuevo (Flp 1, 23) es que para «estar con Cristo» Pablo no piensa que haya que esperar a la parusía; es después de la muerte -no lo duda lo más mínimo- cuando podrá realizarse ya este supremo desarrollo de gracia bautismal.

Tal es el primer miembro del dilema. Es objeto de los deseos del apóstol: algo perfectamente comprensible, dado el amor apasionado que lo une a Cristo. Pero a este deseo interior, por muy poderoso y noble que sea, se opone una necesidad exterior que se deriva de la comunidad. Pues bien, esta urgencia neutraliza lo que le corresponde en el primer miembro; la necesidad apostólica prevalece en la conciencia de Pablo sobre las ventajas religiosas personales.

Porque la vacilación que acaba de señalar (1, 22) está a punto de evolucionar, mejor dicho, de desapa-

¿EVOLUCIONO PABLO A PROPOSITO DE LOS «NOVISIMOS»?

Hoy nadie sostiene la interpretación según la cual la idea de una supervivencia puramente espiritual, basada en la «inmortalidad del alma», habría acabado por suplantar en el pensamiento de Pablo a la fe en la resurrección de los muertos.

Lo que se admite comúnmente es que, sin arrinconar la fe en la resurrección final, la certeza de una comunión con Cristo entre la muerte individual y la parusía corresponde a una segunda etapa del pensamiento del apóstol. Entre las razones alegadas para dar cuenta de esta evolución se habla no sólo del hecho de que no había llegado aún la parusía que se esperaba para un futuro próximo, sino de la influencia de las concepciones griegas. Estas percibían la bienaventuranza (o la condenación) en el más allá como la suerte del alma apenas se había separado del cuerpo. Por eso, según numerosos exégetas, podría comprenderse que el «estar-can-Cristo», ligado a la parusía y a la corporeidad de los creyentes (1 Tes 4, 17), se disoció más tarde de estas circunstancias finales para suponer que se vivía en un «estado intermedio» que empezaba en el instante de la muerte.

recer. Hasta tal punto que Pablo deja desde entonces de emitir un deseo y hasta de tomar una decisión; afirma con certeza: «Convencido de esto, *siento* que me quedaré y estaré a vuestro lado, para que avancéis alegres en la fe» (1, 25). La convicción que aquí se indica recae sobre la necesidad que Pablo acaba de señalar, que es la de quedarse en este mundo en beneficio de los Filipenses. En esto es en lo que se basa Pablo para decir que él sabe que va a quedarse. Una vez más se olvida de que está preso y razona solamente en función de su celo apostólico. Esto no le impide considerar por otra parte en la misma carta la eventualidad de su muerte (1, 20; 2, 17). Pablo no escribe un tratado, sino que da rienda suelta a su fe y a su caridad de apóstol en un escrito que seguramente no dictó de una sola vez, pero en el que afortunadamente podemos vislumbrar lo más luminoso de su alma.

A propósito de esta teoría, hay que examinar dos puntos. El primero se refiere al lugar que ocupa la carta a los Filipenses en la cronología de Pablo. Pues bien, sea cual fuere la opinión escogida, hay un hecho indiscutible: la carta que estamos estudiando se relaciona con el grupo de las grandes cartas y no manifiesta por otra parte ningún cambio notable respecto a su contenido.

Por lo demás -y llegamos así al segundo punto-, ¿qué es lo que habría podido desencadenar una evolución a propósito de los «novisimos» en el espíritu de Pablo? ¿Que no llegaba la parusía? Pero Pablo atestigua con serenidad y sin inquietud esta creencia en Flp 3, 20, como lo hace también en la carta a los Romanos (13, 11-12).

En realidad, puede perderse muy bien el tiempo buscando motivos para la evolución de Pablo en este terreno, por la simple razón de que no se percibe para nada esa evolución.

Es verdad que ni en 1 Tes ni en 1 Cor 15 Pablo concede la más pequeña atención a la situación del hombre entre su muerte y su resurrección. Pero nada le obligaba a hacerlo, teniendo en cuenta los problemas que tenía que resolver para sus corresponsales. Aunque habla de los «muertos en Cristo» (1 Tes 4, 16), subraya que esos muertos, sea cual sea su situación concreta, conservan el vínculo que los une a Cristo durante su vida. Por otra parte Pablo, en Flp 1, 23-24, no da la impresión de que haya descubierto o vaya a descubrir nada nuevo; afirma con toda naturalidad su deseo de estar con Cristo después de su muerte. Finalmente, hay que señalar que en esta misma carta Pablo desea -tanto para él como para los demás- llegar a «la resurrección de entre los muertos» (3, 11), así como confiesa también su fe en la vuelta de Cristo (3, 20-21). ¿Dónde está entonces la pretendida evolución?

Ante todo, la resurrección

Para Pablo, en realidad, la solución al problema de los cristianos muertos antes de la parusia es la resurrección.

Esto es ya algo que considera para él mismo cuando evoca sus propios sufrimientos hasta el peligro de muerte que le amenaza². En esta consideración se muestra conforme con las ideas bíblicas tradicionales que él profesa también en otras partes; son ideas antidualistas, en el sentido de que la creación material y el cuerpo humano participan también de la redención (Rom 8, 19-23). La verdadera salvación del hombre, la que esperamos, implica nuestra participación como seres corpóreos en la resurrección.

¿y el «estado intermedio»?

Lo cierto es que en un pasaje --el único aparentemente³-- de sus cartas, Pablo levanta el velo que cubre lo que se ha llamado «el estado intermedio», cuando expresa su deseo de estar con Cristo después

de la muerte, sin que esto implique para nada el gran acto final y colectivo de la parusia. Se trata de una situación indudablemente bienaventurada y que es legítimo esperar para todos aquellos que, como Pablo, mueran en la fidelidad a Cristo (y no solamente como mártires), ya que Pablo no presenta su propio caso como si fuera una excepción. Una situación que, utilizando el lenguaje cósmico y espacial del Nuevo Testamento, conviene fijar en el «cielo», en donde se encuentra Cristo resucitado, exaltado «a la derecha de Dios» (Rom 8, 34).

No es posible decir nada más si nos atenemos a las cartas de Pablo, perfectamente discreto a propósito de la realidad humana que subsiste después de la muerte. En particular, puede advertirse que Pablo dice aquí «yo», y no «mi alma» o «mi espíritu» (de la misma forma que Jesús le dijo al buen ladrón: «*Tú hoy estarás conmigo en el paraíso*»: Lc 23, 43). A diferencia de ciertos apócrifos judíos, Pablo se abstiene de toda especulación que tenga como tema el del alma separada, el del lugar de su morada y los demás detalles que no le preocupan, ya que no tiene ninguna doctrina personal sobre el más allá. Mucho menos todavía se pone a razonar a partir de una idea del hombre en la que el alma, por su inmortalidad connatural, exigiría en cierto modo sobrevivir a la ruina del cuerpo. Le basta con admitir que el que está unido vitalmente a Cristo por la fe y el bautismo no puede tampoco separarse de él cuando le llegue el momento de morir, puesto que, como dice él mismo, "estoy convencido de que ni muerte ni vida..., ni ninguna otra criatura podrá privarnos de ese amor de Dios, presente en el mesías Jesús, Señor nuestro" (Rom 8, 38-39).

² 1 Cor 15, 30-32; 2 Cor 4, 8-14; Flp 3, 10-11.20-21; cf. 2 Tim 4, 6-8.

³ Cuando Pablo dice: "Preferiríamos el destierro lejos del cuerpo y vivir con el Señor" (2 Cor 5, 8), esta frase está en un contexto que opone la fe a la visión clara, contraste que se da entre la vida terrena del cristiano y su cumplimiento colectivo en la parusia y la resurrección (cl. 1 Cor 13, 9.12; Rom 8, 23-24). Se habla entonces de abandonar el cuerpo perecedero para revestir el cuerpo glorioso de la resurrección (cl. 1 Cor 15, 44-53; 2 Cor 5, 2-4).

IV

UN HIMNO A CRISTO PARA AYUDAR A LA HUMILDAD COMUNITARIA

(2, 1-11)

La iglesia de Filipos es una iglesia amenazada desde fuera por los propagandistas cristianos que intentan la ruina del "evangelio" de Pablo imponiendo las prácticas judías. Este ataque exige una defensa que sólo puede realizarse en iglesia, comunitariamente, "firmes en el mismo espíritu y luchando juntos como un solo hombre por la fidelidad a la buena noticia" (Flp 1, 27). Puesto que se trata de cerrar filas, hay que cumplir una condición esencial para que sea eficaz el combate: que la comunidad esté bien unida.

Para obtener esta unión no hay más que dejarse penetrar y guiar por el espíritu, creador de comunión en el amor. Pues bien, Pablo sabe muy bien que esta unión sólo se alcanza a base de humildad mutua, oponiéndose a la búsqueda egoísta de intereses y de gloria (cf. Gál 5, 26). Un buen principio podría ser el siguiente: "Cada cual considere humildemente que los demás son superiores" (Flp 2, 3). No que haya que

tenerlos necesariamente por más inteligentes, o incluso mejores que uno mismo (eso no siempre es posible), sino: «en la manera de organizar su vida, el cristiano debe considerar al *otro* como a la autoridad, la preocupación última» (J. F. Collange).

Esta actitud es la que conviene y la que se impone al que está «en Cristo Jesús». Esta frase, que aparece en 2, 5, no siempre se ha traducido de este modo y nos resulta más familiar oír a Pablo invitándonos a tener en nosotros «las disposiciones que había en Cristo Jesús», es decir, a imitar interiormente las mismas disposiciones que animaban a Cristo. Un programa sublime, pero que difícilmente puede deducirse del texto griego, cuyo sentido es más bien: «Tened entre vosotros las disposiciones que tenéis (normalmente) en Cristo Jesús», es decir, como cristianos, como situados en una relación vital con Cristo, según la expresión típicamente paulina: «en Cristo».

UN CANTICO CRISTIANO DE LOS ORIGENES (2, 6-11)

Estas disposiciones se describían en el contexto anterior. Lo que sigue es una ilustración. Como esta ilustración resulta solamente parcial cuando celebra el abajamiento de Cristo (sin señalar su elevación), tenemos aquí una de las razones para admitir que Pablo no es el autor de estos versículos, sino que inserta en Flp 2, 6-11 un himno del culto cristiano.

Este himno es un himno a *Cristo*. No es posible dudar de ello, aunque se hable en él de Cristo en tercera persona. El Antiguo Testamento y hasta el Nuevo (el *Benedictus* y el *Magnificat* son ciertamente alabanzas dirigidas a Dios), sin olvidar a la antigüedad pagana, nos señalan que al enunciar los privilegios, la carrera o la obra de Cristo, los himnólogos cristianos pretendían celebrar a Cristo en aquella ocasión. Sin embargo, no hay nada que demuestre que esta composición haya formado parte de la liturgia eucarística y no es tampoco evidente que tengamos que relacio-

narla con el bautismo. Todo lo que se puede decir es que debió ser ejecutada en el curso de las asambleas cristianas.

Es posible una retraducción al arameo. Por otra parte, no saca sus materiales fuera de las fuentes clásicas del judaísmo; más aún, las fórmulas bíblicas que encontramos en él no corresponden a la traducción de la biblia en griego que conocían los judíos de la diáspora. Por eso no se ha dudado en identificar aquí una pieza nacida en la más antigua comunidad de Palestina y de expresión aramea. Por lo menos hay que reconocer que este trozo se deriva de un sector y de un ambiente en el que se usaba el griego junto con el arameo. Tal era entonces el caso de Siria, y es probable que Pablo recogiera este himno en su forma griega durante sus visitas a Antioquía, en donde estaba en contacto con la comunidad judeo-cristiana de esta ciudad.

¿COMO DIVIDIRLO?

El carácter rítmico y poético de este pasaje destaca no solamente por su contraste con el resto de la carta, sino también por la organización interna de la composición, en la que las fórmulas se muestran correlativas o antitéticas según un sistema que fácilmente advierte el lector del texto griego. Es más difícil, sin embargo, pronunciarse sobre el plan del himno y su división en estrofas. No se trata de una tarea inútil, ya que en parte reside aquí su significado teológico. Simplificando las cosas, señalemos las dos grandes divisiones que se han propuesto: ¿dos o tres estrofas? Los que optan por las tres estrofas consagran la primera a la preexistencia de Cristo en Dios, la segunda a su carrera terrena hasta la muerte, la tercera a su glorificación. He aquí esta división, pro-

puesta por J. Jeremias y algunos autores (presentamos una traducción muy literal para que se vea mejor la evolución estrófica):

- 1) estando en la forma de Dios ¹,
no pensó que fuera un robo
ser igual a Dios,
sino que se vació él mismo,
tomando la forma de esclavo.

¹ El comienzo se ha adaptado al contexto actual. Se puede suponer, por ejemplo, que el himno comenzaba antes con una alabanza o acción de gracias.

2) Hecho en semejanza de hombres
y habiéndose encontrado en figura
como un hombre,
se abajó,
hecho obediente hasta la muerte
(y la muerte de la cruz) ².

3) Por eso también Dios lo exaltó
y le dio el nombre
que está sobre todo nombre,
para que en el nombre de Jesús toda rodilla
se doble (de cuanto hay en el cielo, en la tierra
y bajo la tierra)
y toda lengua confiese
que Jesucristo es Señor (para gloria de Dios
Padre) ².

A esta división se le puede reprochar principalmente su apriorismo teológico, que le permite separar una primera estrofa que tiene como catalizador la idea de la preexistencia de Cristo en Dios, lo cual favorece un esquema análogo al que encontramos en Jn 16, 28 Y 17, 5. Pero este esquema no corresponde al texto que estamos estudiando. Porque aquí no se indica la preexistencia como tal y, al separar así la primera estrofa, se realiza ya el movimiento de descenso y de abajamiento, de forma que basándose en el contenido la primera y la segunda estrofa no forman más que una sola.

Realmente es la división bipartita la que tiene más peso en su favor, aunque hay que prestar atención a ciertos indicios formales que exigen una subdivisión. Tal es la distribución en cuatro estrofas que propone el padre Grelot ³:

² Algunos consideran estas frases como añadidas por Pablo al himno primitivo. No hay pruebas para afirmarlo.

³ P. Grelot: *Biblica* 54 (1973) 174-175.

- | | | |
|-----|---------|---|
| | (2,6) | Este, |
| a | | aun teniendo en sí los <i>rasgos</i> de Dios, |
| A | | jamás pensó en arrebatar el estatuto de igualdad con Dios; |
| B | (2,7) | al contrario, se despojó a sí mismo |
| a' | | tomando los rasgos de un siervo. |
| II | | Nacido en semejanza a los <i>hombres</i> |
| b' | | y reconocido Como <i>hombre</i> en su comportamiento, |
| C | (2,8) | se humilló a sí mismo |
| c | | haciéndose obediente hasta la <i>muerte, muerte</i> en cruz. |
| III | (2, 9) | Por eso |
| O | | Dios lo exaltó |
| E | | y le concedió el <i>Nombre</i> sobre todo <i>nombre</i> . |
| IV | (2, 10) | Para que, en el <i>nombre</i> de <i>Jesús</i> |
| F | | todo doble la rodilla, |
| | | en los cielos, sobre tierra y bajo tierra, |
| G | (2, 11) | Y toda lengua confiese: |
| | | «JESUCRISTO ES EL SEÑOR » |
| | | para gloria de Dios Padre. |

Las palabras subrayadas, que son unas veces de repetición y otras de oposición o de inclusión, refuer-

zan la unidad temática ofreciendo un suplemento de cohesión a las cuatro estrofas.

«LOS RASGOS DE DIOS»

Un abajamiento que por definición supone una situación elevada anterior. De hecho, Cristo, por así decirlo, cae desde arriba. El texto dice literalmente: «estando en la 'forma' de Dios» (2, 6a). La palabra griega (*morphé* = *forma* en latín) no significa ni naturaleza ni tampoco «condición», sino que evoca el aspecto exterior, los «rasgos». Se relaciona con «imagen». No cabe duda de que la palabra «imagen» implica en sí misma una relación de reproducción o parecido, pero no es éste el caso de la *morphé*. Aquí la relación se establece gracias al complemento: Cristo reproduce los «rasgos de Dios».

Resulta normal pensar en Adán creado a imagen

de Dios según Gén 1, 26, pero con la condición de que tengamos en cuenta el contexto del Nuevo Testamento. Porque aquí contamos con un contexto. Cuando leemos en la carta a los Colosenses (1, 15) que Cristo es «imagen de Dios invisible» (cf. también Heb 1, 3), está claro que esta imagen no se percibe como la simple copia del hombre antes de la caída. Se trata de la imagen por excelencia, de manera que Jesús puede decir en Jn 14, 9: «Quien me ve a mí, está viendo al Padre». Pero, por otro lado, este recurso al Génesis tiene la ventaja de subrayar el vínculo tan estrecho que hay entre la obra de Dios en Cristo y su obra de creador, cuando Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza.

AL REVES DEL PRIMER HOMBRE

¿Qué ocurre con este Cristo que lleva sobre sí «los rasgos de Dios»? El himno nos mantiene en el recuerdo del Génesis: aunque poseía este parecido excepcional con Dios, Cristo no quiso imitar a nuestros primeros padres, a aquellos que hicieron caso al tentador cuando les dijo: «Sabe Dios que, en cuanto comáis de él (del fruto prohibido), se os abrirán los ojos y seréis como Dios» (Gén 3, 5). Esta loca ambición, que condujo al hombre a la ruina, no quiso Cristo hacerla suya, a pesar de que él participaba de los «rasgos» de Dios, y renunció a ser tratado como Dios, no reivindicando ni buscando las consideraciones debidas a su estado.

Incluso hizo todo lo contrario: «se vació a sí

mismo». Esta fórmula tan material traduce en parte la de Is 52, 13, pero queda también iluminada por su contexto inmediato en esta carta, sobre todo por la frase que la acompaña: «tomando los rasgos de un esclavo», y por lo que viene a continuación: «Nacido a semejanza de los hombres, etc.» Todo esto, hasta el final del v. 7, constituye una acumulación de circunlocuciones para expresar un único hecho.

y ¿en qué consiste este hecho? Se imagina la respuesta cuando se lee que Cristo tomó la «forma» o los «rasgos» de esclavo. Pero gracias a lo que sigue podemos estar seguros de que aquí «esclavo» significa simplemente «hombre», hombre y no Dios, hombre que es como un esclavo ante su amo.

HOMBRE HASTA EL FONDO

Hombre verdadero. Es verdad que si nos atenemos solamente a la expresión «rasgos de esclavo». podría deducirse que Cristo tenía sólo una apariencia humana. Pero ocurre lo mismo que lo que ocurría en la expresión anterior: los «rasgos de Dios» no son una mera apariencia de divinidad, una especie de esplendor divino puesto artificialmente sobre una persona que en sí misma no tiene nada de divino. En efecto, aquel que no quiso «arrebatar el estatuto de igualdad con Dios» se supone que podía ser tratado según esos «rasgos divinos» y recibir el honor que le correspondía. Renunciando a ello es como manifiesta su superioridad sobre Adán, suficientemente loco para pretender, simple mortal, «ser como Dios». Cristo, por el contrario, que lleva en sí la imagen perfecta, renun-

cia a lo que normalmente se deduciría de ello para aparecer bajo los rasgos de un hombre como todos los demás.

Esta conformidad con la humanidad vulgar llega hasta el fondo, hasta sus últimas consecuencias. Añadiendo las palabras «hecho obediente hasta la muerte», el autor del himno no hace sino explicitar lo que estaba ya contenido en lo anterior: Cristo padece la muerte en cuanto que quiso configurarse con la humanidad común. Pero el «esclavo» no puede obrar por propia iniciativa. Ante su «amo, es normal que obedezca. Cristo como hombre vivió su carrera humana, incluida su muerte, como un acto de obediencia (cf. Heb 5, 8).

EL TRIUNFO Y LA INVESTIDURA REAL

y he aquí que al abajamiento sucede la exaltación. No se trata tan sólo de una sucesión, sino que existe una relación de causalidad entre los dos. Esta fórmula recuerda a Is 53, 12 en el texto hebreo, pero el imperio que se le concede va mucho más allá del que el profeta anónimo atribuía al siervo de Yavé: un nombre que supera a todos los nombres. Ese es el don que Dios concede a Cristo en compensación por su abajamiento supremo. Pero ¿cuál es este nombre? No puede ser el nombre de Jesús, porque Cristo poseía ya ese nombre cuando su abajamiento y su vida entre los hombres; por lo demás, hay otros que lo han llevado. Nos ilumina lo que sigue: el nombre en cuestión es el de «Señor» (cf. Hech 2, 36), título real y divino, que constituye el objeto de la aclamación del v. 11 y que explica el gesto que lo acompaña.

Este gesto es una genuflexión solemne inspirada en Is 45, 23 (citado en Rom 14, 11). Pero ¿qué es lo que designan exactamente las tres categorías de seres que se arrodillan? Leemos aquí tres adjetivos en plural, pero de los que no se puede decir si están en masculino, en femenino o en neutro: «celestiales, terrenales y subterráneos». El texto de Is evoca la sumisión al verdadero Dios y a Israel de todos los pueblos paganos. No es tan evidente que se trate igualmente de esto en el himno cristiano, si tenemos en cuenta la enumeración presente, que no figura en Isaías. Se piensa a veces en el universo material (cf. Rom 8, 22), Y a veces en las tres categorías de seres racionales: los ángeles (en el cielo), los hombres (en la tierra) y los difuntos (en el Hades subterráneo). Pero puede pensarse también en una sola categoría

expresada en tres veces, la que abarca a todo el mundo diabólico. En favor de esta última posibilidad se invoca a la literatura mágica, de la que es ejemplo característico el gran papiro de la Biblioteca Nacional, de París ⁴, un documento escrito por el año 300 de nuestra era. Es verdad que el empleo del nombre de Jesús en las fórmulas mágicas revela una influencia cristiana, pero en su conjunto este documento es una recopilación de fórmulas antiguas, mucho más antiguas que el texto que poseemos, fórmulas paganas y judías, o a veces fórmulas judías reutilizadas por paganos. He aquí el pasaje que afecta especialmente a nuestro tema:

«Habla tú también, seas quien seas, un ser celestial o aéreo o terreno o infraterreno o situado bajo tierra... Seas quien seas te adjuro por el Dios portador de la luz, etc.» (líneas 3041-3045).

Una división análoga encontramos en el papiro de Londres n. 46 (transcrito en el siglo IV de nuestra era), en donde el usuario dice que actúa «para que se me someta todo demonio celestial, etéreo, supraterreno e infraterreno». Pues bien, es poco probable que estas fórmulas dependan de la carta a los Filipenses, de la que difieren sensiblemente. Entonces se puede admitir que el triunfo que se le promete a Cristo en nuestro pasaje es el mismo que se evoca en varios lugares del

Antiguo Testamento, cuando se menciona la victoria de Cristo sobre las potencias angélicas o demoníacas, rectoras equivocadas o malévolas del cosmos antes de su redención ⁵.

Este acto se expresa aquí por medio de una escenificación: la de la coronación real. El Egipto de los faraones había trazado su desarrollo. Comprendía: a) la elevación litúrgica a la dignidad real (y divina, en el caso del Faraón); b) la presentación o proclamación; c) la entronización y el homenaje. Con cierta elasticidad cabe señalar las huellas de este ritual en el Sal 2 y sus derivados en el Nuevo Testamento (bautismo y transfiguración de Jesús: Heb 1, 5). Está más clara esta influencia en nuestro himno, en donde el homenaje se le rinde a Jesús, de quien se proclama el nombre, el nombre de un nuevo rey, de un nuevo «Señor» (*Kyrios*).

Pero este Señor no ejerce más que un poder delegado. Por eso la gloria que le rodea y que sella su triunfo va más allá de su persona. La confesión universal (cf. Is 45, 23) de su señorío, esa alabanza que tiene como objeto directo a Cristo exaltado, alcanza su finalidad en Dios Padre. El culto y la sumisión que se rinden a Cristo son de carácter intermedio. Todo se remonta en definitiva al Padre, a quien se somete el propio Cristo y de quien recibe el señorío que le merece el homenaje en cuestión.

⁴ Citado por A. Deissmann, *Licht vom Osten*. Tübingen 1923⁴, 216-225.

⁵ Col 2, 15; El 1, 20-21; 1 Pe 3, 22; Heb 1, 6.

¿CUANDO TIENE LUGAR ESTE TRIUNFO?

¿Cuándo tiene lugar este triunfo? La carta a los Hebreos (1, 6) coloca la adoración de los ángeles cuando la entrada del Hijo del hombre en el mundo. Aquí la perspectiva no es tan clara. Sin embargo, si

nos dejamos guiar por Pablo, el acontecimiento destaca sobre el horizonte del final de los tiempos, cuando Cristo «entregue el reinado a Dios Padre, cuando haya aniquilado toda soberanía, autoridad y

poder. Porque su reinado tiene que durar hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies» (1 Cor 15, 24-25). Para Pablo, la victoria de Cristo participa de la tensión entre el «ya» y el "todavía no» que anima a su concepto de la salvación, como hace por lo demás todo el Nuevo Testamento.

Pero podemos preguntarnos si era también ésta la perspectiva del primer autor del himno. Porque la estructura del himno es doble y no triple: el homenaje de las potencias no constituye una etapa distinta de la

exaltación, de manera que uno se ve llevado a fijar este homenaje en el «ya». Hemos de añadir además lo que sugiere el ritual de investidura real que subyace a esta composición: en ese ritual el homenaje de los súbditos forma parte de la ceremonia de la propia investidura. Esquemática hasta el extremo, la idea que aquí se percibe es que Cristo, por decisión divina, ha sido constituido Señor de las potencias cósmicas, a las que domina de hecho (y no sólo de derecho) desde el momento en que fue arrancado de su bajeza humana y mortal para elevarse en la gloria.

NO ESTA DICHO TODO

No se le puede exigir a un cántico que exponga la totalidad de una doctrina, ni siquiera en un punto particular. Se habrán notado las lagunas de esta composición en la que no se dice nada del valor salvífica que el conjunto del Nuevo Testamento atribuye a la muerte de Cristo y en donde no se habla de la resurrección como tal. ¿Es que ignoraba el autor estas dos verdades capitales? Desde luego que no. Esta poesía se organiza sobre un esquema simple, un esquema centrado sólo en Cristo, cuya carrera se articula según el contraste abajamiento-exaltación. Una opción legítima y un propósito limitado, del que no se ha de deducir que el autor (y mucho menos Pablo) creyera sólo eso. Un himno no es un credo.

Afortunadamente, el mismo Pablo nos ayuda a aportar algunos complementos. La idea fundamental es aquí que ninguna esfera de lo creado se libra del

dominio de Cristo desde el instante en que él deja de pertenecer a este mundo para entrar en el mundo de Dios. Idea global que es posible detallar; idea estática que el contexto paulino nos invita a dinamizar. Pablo, como hemos dicho, dice con claridad que ese mismo dominio de Cristo no será completo más que al *final* de los tiempos y señala que esto no se realizará sino a costa de una lucha mortal entre ese Cristo soberano y las potencias adversas, en las que él incluye al enemigo supremo: la muerte personificada, desembocando así por encima de todo símbolo y de todo mito en el drama humano de siempre. Es verdad, escribe Pablo, que "todo lo ha puesto bajo sus pies», pero ha sido con vistas a un combate en el que la victoria sólo se alcanzará al final, precisamente en la hora en que tenga fin ese dominio de Cristo: "Cuando el universo le quede sometido, entonces también el Hijo se someterá al que se lo sometió, y Dios lo será todo para todos» (1 Cor 15, 24-28).



EL CULTO A JESUS EN LA PRIMITIVA IGLESIA

¿Rindieron los primeros cristianos culto a Jesús?

Mientras que los católicos, que practican este culto sobre todo en su forma eucarística, están pre-dispuestos a responder afirmativamente, la sensibilidad protestante siente cierta repugnancia en ello. Se da, sin embargo, una postura media que nos invita a adoptar N. Lohfink, autor de un estudio reciente sobre el tema¹, y que de hecho se basa en el conjunto de los datos bíblicos. ¿Un culto rendido a Jesús? Sí, pero se trata de un culto intermedio que desde Cristo se remonta a Dios Padre.

Postración ante Jesús

En el Nuevo Testamento no faltan indicios de un culto a Jesús, aunque estos indicios no son irrefragables. En primer lugar, nos encontramos con una serie de homenajes que tienen por objeto a Jesús y que se expresan por el verbo «postrarse» (*proskynein*). No cabe duda de que este gesto no implica necesariamente la adoración debida a la divinidad. En la Biblia, Rut se postra ante Booz (Rut 2,10), David ante Saúl (1 Sam 24, 9), Abigail ante David (1 Sam 25, 3). Los evangelios, incluso cuando algunos se postran ante Jesús, parecen hablar a veces solamente de un homenaje profano del inferior al superior; por ejemplo, cuando en Mt la postración va acompañada de una petición urgente². Pero hay otros casos en que su alcance parece ir más allá de este nivel.

En Mc 5, 6, el poseso de Gerasa se postra ante Jesús para servir de intermediario al demonio que le interpela en él dándole el título de «Hijo del Dios altísimo»: aquí el gesto tiene seguramente un signifi-

cado trascendente. Lo mismo ocurre en Mt 14, 33 cuando, después de la manifestación de poder que es el caminar sobre las aguas, los discípulos rinden homenaje al que confiesan como «Hijo de Dios». El Resucitado recibe este mismo homenaje (Mt 28, 9.17), cuando ha sido constituido por Dios señor del universo (Mt 28, 18). Al leer estos textos, los cristianos se reconocían en sus prototipos. También es posible ver en la postración de los magos (Mt 2, 2.11) la evocación anticipada del culto que rendirían a Jesús los paganos. También resulta sugestiva la obra de Lucas; al final de su evangelio se lee que en la ascensión los discípulos se postraron ante Jesús cuando se fue a los cielos. ¿Por qué, si no es para confesar la entrada de su maestro en la gloria de Dios? (Lc 24, 51-52). Más aún, ya que Lucas, como el centurión Cornelio a quien presta su propio punto de vista, les niega este tipo de homenaje a los hombres (Hech 10, 25-26); e incluso se lo niega a los ángeles, puesto que los del sepulcro no tienen derecho a él y Lucas escribe solamente que en su presencia las mujeres tenían «la cara inclinada hacia el suelo» (Lc 24, 5). Esta misma percepción de trascendencia tenemos en el ciego de nacimiento de Jn 9, 38 (compárese con 4, 20-24; 12, 20, en donde el mismo verbo tiene a Dios como objeto). Por lo demás, según el cuarto evangelio, Cristo es el verdadero templo, el lugar de la residencia divina (2, 21).

En todo esto resulta fácil suponer que hay un reflejo de la práctica de la iglesia. Es lo que nos confirma también una luz más directa que nos viene de los antiguos monumentos de la plegaria cristiana.

Oración a Dios e himnos a Cristo

Sin embargo, la oración oficial de la iglesia primitiva se dirige ciertamente a Dios Padre. Tal es el caso, no solamente del Padrenuestro, sino también de las acciones de gracias que leemos en las cartas de

¹ En *Biblische Zeitschrift* 18 (1974) 161-179.

² Mt 8, 2; 9, 18; 15, 25; 17, 14; 20, 20. En una parábola 18, 26. Añádase la parábola real en Me 15, 19 par.

Pablo y que transmiten sin ninguna duda fórmulas utilizadas en las asambleas cristianas ³. Esta práctica está confirmada por la literatura posterior al Nuevo Testamento. Las oraciones eucarísticas de la *Oidaché* (9, 3.3-4; 10, 2-5), la gran oración de la iglesia de Roma a finales del siglo I recogida por Clemente (1 *C/em* 59, 3-61, 3), sin olvidar la homilía anónima del siglo II, señalada equivocadamente como segunda carta de Clemente: a pesar de que empieza afirmando sin ambages: "Hermanos, hemos de considerar a Jesucristo como Dios" (1, 1), sin embargo las oraciones que aconseja elevar al cielo se dirigen a Dios y no a Cristo (2, 2). Se confiesa a Cristo, no se le adora (3, 1-4, 5).

Pero, además de las oraciones de invocación y de súplica, están los himnos. A comienzos del siglo III, Hipólito de Roma ⁴ indica que desde los orígenes de la iglesia se cantaban salmos y cánticos en honor de Cristo, Verbo de Dios, a fin de proclamar su divinidad. A este testimonio podemos añadir el de un pagano más antiguo, Plinio, legado imperial en la provincia de Bitinia y del Ponto (111-113), que escribía al emperador Trajano a propósito de la conducta que había que observar con los cristianos; éstos, indicaba Plinio, suelen reunirse un día fijo antes de la aurora para cantar alternativamente un himno a Cristo como a un Dios. Y si se duda de la exactitud de esta observación, se advertirá que el autor de la carta a los Efesios (probablemente un discípulo de Pablo que escribió después de su muerte) invita a sus corresponsales a cantar himnos y cánticos en honor del «Señor» (5, 19-20). Pues bien, «el Señor» designa con toda probabilidad a Cristo, como demuestra el conjunto de las cartas paulinas y en este mismo lugar, en el v. 20, la expresión «nuestro Señor Jesucristo».

Por lo demás, el Nuevo Testamento ha conservado *algunos* himnos que, aunque no se elevan directamente a Cristo, son sin embargo de gran importancia

para conocer las relaciones culturales de los cristianos con él.

En el himno que figura en Flp 2, 6-11, la genuflexión de las potencias cósmicas rinde homenaje a Jesús, no directamente a Dios, y es Cristo en cuanto «Señor» a quien celebran como dueño del universo con ocasión de su entronización.

Esta pieza nació y fue cantada en la iglesia. Y entonces se plantea la cuestión: ¿no será esa adoración de las potencias el reflejo y la trasposición del homenaje que le rendían las comunidades cristianas? ¿Se dirigieron a Cristo en la iglesia primitiva los gestos de adoración que tradicionalmente y según la biblia correspondían a Dios?

Antes de dar una respuesta a esta cuestión, consideremos los tres cánticos del c. 5 del Apocalipsis. Estos cánticos están estrechamente unidos entre sí. El primero lo ejecutan los cuatro vivientes y los veinticuatro ancianos; se dirigen al Cordero-Cristo (v. 9-10); el segundo celebra igualmente al Cordero y lo canta una multitud de ángeles que rodean el trono y al Cordero, a los vivientes y a los ancianos (v. 12); el tercero canta a la vez a Dios y al Cordero y lo entonan «todas las criaturas del cielo, de la tierra, de bajo la tierra y del mar, todo lo que hay en ellos» (v. 13). Pues bien, estos tres himnos están enmarcados por una postración (5, 8.14), gesto de adoración y de culto sin duda alguna, ya que en el tercer himno el objeto de la alabanza es a la vez Dios y el Cordero.

Ciertamente, estos himnos y esta liturgia no pueden considerarse como una simple trasposición al cielo del culto de la iglesia en la tierra. Los himnos en particular son composiciones originales, en función del contexto y de sus imágenes. Sin embargo, sería muy extraño que el vidente no haya puesto a su servicio su propia experiencia y la de su iglesia, tanto desde el punto de vista del formulario como desde el de los gestos realizados. Esta hipótesis se confirma si se realiza una comparación con el himno de Flp 2, 5-11. Mientras que por ambos lados se trata de la

³ 1 Tes 1, 2-4; 1 Cor 1, 4-9; Flp 1, 3-11, Rom 1, 8

⁴ Según Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*, V, 28, 5.

entronización celestial del Crucificado, responde a ello un gesto análogo que se une a la alabanza de unas criaturas que se enumeran de forma semejante.

Por lo menos, habrá que admitir que los primeros cristianos no habrían pensado en unas demostraciones semejantes en relación con Jesús, si ellos mismos no hubieran tenido para con él los sentimientos que traducen dichos gestos.

Alabanza en tercera persona

Dentro de una visión superficial de las cosas, podría objetarse que los fragmentos himnicos cristianos identificados en el Nuevo Testamento no utilizan nunca la segunda persona, sino que hablan siempre de Cristo en tercera persona. Así ocurre en Flp 2, 5-11, pero también en Co11, 15-20; 1 Tim 3,16; 2 Tim 11, 12, sin olvidar el prólogo del cuarto evangelio.

Esta objeción no puede aceptarla más que el que ignore que los antiguos tenían en este tipo de discursos la tercera persona como idéntica a la segunda. Lo mismo vale del paganismo circundante y de los ambientes judíos, en donde a veces llegan a entremezclarse las dos personas dentro de un mismo salmo o cántico (por ejemplo, en Ex 15, 1-18; Sal 33; 48; etc.). También ocurre esto en las «bendiciones», al menos en lo que atañe al Antiguo Testamento, que sólo tiene dos en segunda persona. Sobre todo a partir del destierro, la confusión entre los dos géneros es total. Por eso en el Nuevo Testamento algunos cánticos como el *Magnificat* y el *Benedictus* son ciertamente alabanzas dirigidas a Dios, aunque estén redactadas en segunda persona.

Así, pues, lo mismo que los salmistas del Antiguo

Testamento, al contar las maravillas de Dios, lo alaban por ellas, también los salmistas cristianos, al referir la carrera de Cristo y su obra de salvación, intentaban alabarle por los dones de su gracia.

Pero alabar ¿es sinónimo de adorar? La respuesta es fácil, ya que no se encuentra en la biblia una fórmula, como la de «te adoramos»; «lo que hoy llamamos adoración se realizaba en el Antiguo Testamento y en el judaísmo, sobre todo bajo la forma de himno y de bendición... En este terreno, la adoración es alabanza» (N. Lohfink). El Nuevo Testamento sigue la misma línea: al cantar las alabanzas de Cristo, los fieles, lejos de excluir la adoración, la incluían en ella.

Un culto intermedio

Orígenes rechazaba de modo categórico la oración dirigida a Cristo. No veía que, según el Nuevo Testamento, el homenaje de los cristianos a su salvador no se detenía en él, sino que por él llegaba al Padre. Es lo que manifiesta la conclusión del himno de Flp 2, 11, donde la confesión de las potencias cósmicas, a la que se une la comunidad cristiana, se ordena «a la gloria de Dios Padre». El cristiano que alaba a Cristo por sus beneficios ha de saber que al obrar así ofrece a Dios, por Cristo, el honor que le corresponde como Dios y como el autor principal de la salvación.

Por eso, si no es justo decir que los primeros cristianos negaban a Cristo un culto de adoración, hay que reconocer que no hacían de Cristo una divinidad -en-sí. A sus ojos, Cristo era ciertamente Señor, como para nosotros, pero su señorío es a su vez un don del Padre, a quien se eleva «todo honor y toda gloria» a través del «Hijo muy amado».

V

«CON TEMOR Y TEMBLOR TRABAJAD POR VUESTRA SALVACION»

(2, 12-13)

Los dos versículos que siguen al himno a Cristo han sido utilizados muchas veces como municiones en la polémica que ha opuesto a católicos y protestantes: se trataba de las relaciones entre el hombre y la gracia de Dios en la obra de la salvación. Evitemos

entrar en este campo de batalla, que hoy está ya pasablemente superado, para atender sobre todo al texto de Pablo. Por otra parte, si se intenta con toda lealtad comprenderlo, parecerán superfluas muchas de las discusiones.

EN UNA OPTICA COMUNITARIA

y en primer lugar, hay que leer estos dos versículos en su contexto. Hemos dicho que vienen detrás del himno a Cristo de los v. 6-11; son una aplicación del mismo: «Por tanto...», «de manera que...», repite

Pablo en el v. 12, señalando que los cristianos han de realizar aquello mismo de lo que es modelo Cristo. En este caso se trata de la *obediencia* de Cristo (v. 8), que ha de inspirar la conducta de los Filipenses:

también ellos han de ejercer esa obediencia. ¿Con quién? Con Pablo, tal como se deduce de lo que sigue; esa obediencia es la que han mostrado siempre los Filipenses, "no sólo cuando yo estuve presente, sino mucho más ahora en mi ausencia» (cf. 2, 27). Pablo se limita a constatar, sin prescribir; el elogio sirve discretamente de exhortación. Pero el contexto se remonta más arriba y Pablo no se olvida de los consejos urgentes del comienzo del capítulo (2, 1-4), consejos a los que el himno vino a dar el peso de un ejemplo soberano. Porque la obediencia tiene precisamente como objeto la puesta en práctica de esos consejos, a fin de establecer en el interior de la comunidad las relaciones de caridad por medio de un comportamiento humilde y abnegado o, como escribe aquí Pablo, "con vistas a un buen entendimiento"1. De este modo, los cristianos, llevando una vida digna del evangelio de Cristo, brillarán "como lumbreras del

1 Esta traducción es preferible a: «en provecho del designio benévolo (de Dios)".

mundo» (2, 15).

Dentro de esta perspectiva, al mismo tiempo comunitaria y expansionista, es como Pablo enuncia este imperativo, con una formulación bastante original en el Nuevo Testamento: «Seguid realizando vuestra salvación». La orden se da en plural, lo mismo que las órdenes que Pablo había dado más arriba (v. 2-5): toda la comunidad recibe la invitación a mostrarse activa en el plano religioso, poniendo cada uno lo que está de su parte, con la perspectiva de la salvación.

Esta se contempla propiamente en el futuro (cf. Rom 13, 11), mientras que los cristianos se mantienen en un espacio intermedio entre el pasado que, en Cristo, les ha hecho lo que son y el porvenir que es objeto de sus esperanzas (Rom 8, 24). En esta situación es donde el propio Pablo lleva a cabo su carrera (Flp 3, 12); y es la que también ofrece el marco psicológico de la tarea a la que invita a sus correspondientes.

CON TEMOR Y TEMPLOR

Esta acción común tienen que realizarla «con temor y temblor». Si hemos de tomar esta fórmula en serio, no debemos sin embargo dramatizarla. En efecto, se trata de una expresión estereotipada sacada del Antiguo Testamento en su versión griega². Pablo la utiliza en varias ocasiones y lo hace siempre -es importante advertirlo- para caracterizar las relaciones entre personas humanas. Es difícil concebir que Pablo se haya visto lleno de terror y sacudido de temblores convulsivos ante sus discípulos de Corinto (1 Cor 2, 3); tampoco se comprende que éstos hayan

sufrido estas mismas sacudidas ante Tito, el delegado de Pablo (2 Cor 7, 15). Pero en el primer pasaje el apóstol recuerda su propio comportamiento humilde y callado, «en la debilidad», comportamiento en plena armonía con la predicación de Cristo crucificado, «debilidad de Dios» (1, 25), totalmente contrario a unos bríos meramente humanos, que traicionarían el mensaje que pretendía comunicar. En 2 Cor 7, 15, se trata de la "obediencia» con que los Corintios acogieron a Tito y sus consignas, y que se expresa con esas mismas fórmulas. y es también la obediencia, la humilde sumisión de los esclavos a sus amos lo que predica la carta a los Efesios (6, 5) con estos mismos términos.

² Gén 9, 2; Ex 15, 16; Dt 2, 25; 11, 25; etc.

Por todo ello, no hemos de vacilar en comprender de forma análoga la expresión "con temor y temblor» de **Flp** 2, 12, teniendo además en cuenta que es lo que nos aconseja el contexto. **El** abajamiento de Cristo, "obediente hasta la muerte, y muerte en cruz» (v. 8), traza una regla a la que la comunidad tiene que

conformarse (2, 3-5), teniendo conciencia cada uno de que no es posible transigir con un principio tan fundamentalmente definido por Cristo. Así es como todos se esforzarán en conseguir la salvación, realizando su vocación con la esperanza de su coronación venidera.

PORQUE DIOS LO HACE TODO...

Pero esta exhortación es inseparable de lo que sigue y que expresa el fundamento de lo anterior: "Trabajad..., porque es Dios quien activa entre vosotros...». "Entre vosotros», mejor que "en vosotros», debido a la perspectiva comunitaria que domina el contexto (cf. 1, 6). Pablo está ausente, pero esto no es una razón para dejarse llevar por la pereza. Por eso mismo, estableciendo una relación con el contexto anterior, prosigue el apóstol: "No tenéis necesidad de esperar mi llegada para reformar vuestra vida comunitaria, ya que es Dios mismo (y no yo) el que preside esa vida» (J. F. Collange).

La paradoja es bastante visible. Una frase como la que se lee en **Flp** 2, 13, donde se dice que Dios lo realiza todo, "ese querer (interior) y ese actuar (exterior)», en la empresa que afecta a toda la comunidad, podría sugerir que todos debían cruzarse de brazos. Sin embargo, es precisamente esa idea de que no hay nada que escape a la acción divina la que sirve de apoyo a la obligación que tiene el hombre de realizar todos los esfuerzos que pueda. Se comprende esto

fácilmente si se admite que nuestros actos, puestos con la intención de obedecer a Dios, no son simplemente nuestros, como si Dios se limitara a añadirles un "empujón» que sirviera para coronar nuestro esfuerzo personal. No, esos actos son ya obra de Dios, "cuya fuerza se realiza en la debilidad» (2 Cor 12, 9), hasta llegar a su misma raíz: la voluntad de realizarlos.

Pero también es verdad lo contrario. Sin esa voluntad del hombre, sin su respuesta a las llamadas y solicitudes de la gracia omnipotente que le urge, Dios no puede realizar su programa. De este modo, puede muy bien decirse que las dos frases de Pablo en **Flp** 2, 12-13 se respaldan mutuamente: trabajad..., porque Dios lo hace todo y vosotros sois fuertes con su poder; Dios lo hace todo en la medida en que trabajáis, ya que sin vuestra voluntad y sin vuestro esfuerzo de hombres libres la energía divina queda paralizada. Por eso mismo, cuando escribe: "Trabajad...», Pablo quiere decir implícitamente: "Os exhortamos también a no echar en saco roto esta gracia de Dios» (2 Cor 6, 1).

VI

PABLO EN LA TORMENTA

(3, 2-17)

En varias ocasiones, Pablo reacciona con viveza en sus cartas contra lo que él cree que es una corrupción del evangelio. Tanto en las comunidades de Galacia (carta a los Gálatas), como en las de Filipos o Corinto (2 Cor 10-13), se vislumbran posibles o reales desastres a través de las líneas apasionadas del apóstol. No es que haya que atribuir a esos propagandistas que aparecen en diversos puntos de la geografía paulina la misma tesis y los mismos mane-

jos. Lo que tienen en común todos ellos es que son cristianos sin dejar de ser judíos, aunque su observancia de la ley de Moisés va acompañada de ciertos detalles poco ortodoxos. Pero cuesta no poco trabajo definir con precisión las doctrinas que propagan; entre los comentaristas existen hoy demasiadas divergencias para que incluso, en un caso concreto como el de Filipos, nos atrevamos a ponerles una etiqueta.

«¡OJO CON ESOS PERROS!»

Tras esta advertencia, podemos acercarnos a los textos, entre los que ocupa un lugar distinguido el c. 3 de nuestra carta.

El comienzo del pasaje que nos interesa (3, 1b-2) es tan abrupto que algunos han querido ver en él otra carta distinta¹. Sea lo que fuere de ello, es ciertamente Pablo el que aquí se expresa, sin que su lenguaje guarde muchas consideraciones eclesiológicas: «Ojo con esos perros, ojo con esos malos obreros, ojo con la mutilación!» (3, 2).

Si es verdad que el perro no figura en la lista de

animales impuros según la ley judía, calificar a una persona de «perro» no deja de ser un desprecio. Tal es sin duda alguna el sentimiento de Pablo y es prudente que nos quedemos aquí; cualquier otra razón, como por ejemplo las costumbres disolutas de los adversarios o también su rabia en atacar al apóstol y a sus fieles, no deja de ser una conjetura excesiva.

Los «malos obreros» recuerdan a los «obreritos tramposos» de 2 Cor 11,13. También Pablo es obrero de un «trabajo» (Flp 1, 22) que es el anuncio del evangelio, de la verdad que se le ha revelado para que la comunique a los demás (Gál 2, 5.14; 2 Cor 6,7; 7, 14; etc.). Si se predica otra cosa, es el error lo que se propaga so capa de verdad.

¹ Véase la página 10.

Este error aparece en una palabra que Pablo ha modificado intencionadamente en plan de burla: la «circuncisión» (*peritomé*) se convierte en «incisión» o «mutilación» (*katatomé*). El término, deformado de este modo, adquiere un valor personal y designa al grupo humano marcado por ese rito fisiológico. Pablo acepta en este caso las bromas con que los paganos del mundo greco-romano se reían de la circuncisión de los judíos (de ahí la apologética que estos últimos desarrollaban en este punto). Pero la ironía está aquí

al servicio de una polémica que tiene a los ojos del apóstol una enorme gravedad. Ciertamente puede ser que los propagandistas de Filipos, lo mismo que los que cundían por Galacia (Gál 5, 2.12), exhortasen positivamente a los cristianos a que se circuncidaran, pero quizás lo único que hacían era limitarse a argüir de su circuncisión para imponerse como los auténticos continuadores de Jesús. Pero también eso era peligroso y es lo que aquí se deja entrever, al menos en lo que se refiere a sus características generales.

DE QUÉ GLORIARSE

No se liquida en un solo día lo que hasta entonces ha modelado la existencia, organizando y poniendo ritmo al tiempo, calmando los temores y animando la esperanza. Para los nuevos cristianos que acaban de aceptar la fe sin haber realizado la experiencia de la vida israelita no dejaban de surgir problemas y dificultades. Pablo supo poner a sus corresponsales en guardia contra las reliquias del paganismo, siempre dispuestas a renacer y asomar de nuevo. Lo demuestra claramente la primera carta a los Corintios. Pero en el caso de los Filipenses el peligro es distinto y, por consiguiente, también es distinto el método de defensa.

Pablo empieza estableciendo una afirmación. Su «tesis» recoge paradójicamente la noción que rechazaba:

"Porque los circuncisos somos nosotros, que damos culto con el espíritu de Dios y que ponemos nuestra gloria en el mesías Jesús sin confiar en la carne» (3, 3).

Los propagandistas de Filipos estiman la circuncisión por lo que representa para un judío: el sello de la alianza, el signo de la agregación al pueblo de las promesas y de la salvación. Es un error, dice Pablo; el

pueblo de Dios no es el Israel según la carne; los verdaderos circuncisos somos nosotros, los fieles de Cristo Jesús, con una circuncisión espiritual, desde luego (Rom 2, 29), frente a la otra, que «no es nada», y que es lo mismo que no estar circuncidado (Gál 6, 15; 1 Cor 7, 19). La «nueva alianza» pasa fácilmente por encima de la circuncisión y de la incircuncisión.

Porque esta «nueva alianza» implica una «nueva creación» (Gál 6, 15), obra de Dios que proviene de su propia iniciativa y que sólo se mantiene por su ayuda. Está caracterizada por el espíritu (2 Cor 3, 6; cf. Jer 31, 31; 32, 39-40), que es el único que permite a la humanidad reconciliada con Dios por Jesucristo tener con ese mismo Dios la relación debida, establecer con él un culto auténtico, una religión pura, vivida en lo más profundo del hombre, que abarca a toda su existencia y que, como tal, es agradable a Dios (Rom 12, 1-2).

En el origen de esta renovación hay una gracia, a la que accede el hombre a través de la desnudez y de la impotencia. Si se le permite «gloriarse», es en un sentido muy especial, ya que el honor tiene que rendírsele inmediatamente a Dios. Puesto que solamente Dios, en Jesucristo, es la base de la alianza y de la reconciliación (1 Cor 1, 28-31; 2 Cor 10, 17-18), «el que esté orgulloso, que esté orgulloso del Señor» (1 Cor 1, 31; 2 Cor 10, 17-18; cf. Jer 9, 22-23).

Lo contrario es «confiar en la carne" (Flp 3, 3). Debido al contexto de la carta, se piensa en primer lugar en la circuncisión. Pero si es verdad que también se la incluye, es en cuanto que concreta esa red de falsas «ganancias" (3, 7-8) de las que -como vamos a ver- saca el israelita su seguridad ante Dios.

Sin embargo..., ese orgullo que los adversarios de Pablo ponen en su estado de circuncisos, Pablo es capaz de sentirlo más que ellos mismos: «Lo que es yo, ciertamente tendría motivos para confiar en lo propio, y si algún otro piensa que puede hacerlo, yo mucho más" (3, 4). Un judío perfecto, «cabal", tranquilo en su fe y en sus prácticas, eso es lo que era Pablo antes de ser conquistado por Cristo. Y conviene que se sepa para reconocer que «su predicación no nació de un fracaso" (J. F. Collange).

Así, pues, esos son los «títulos de nobleza» (J. Huby) que poseía Pablo en el que no era ya para él más que «el antiguo régimen». Tuvo ya ocasión de enumerarlos con una finalidad análoga. Es verdad que, escribiendo a los Corintios, calificó esta operación de «disparate» (2 Cor 11, 21-22), una especie de excusa ante sus corresponsales a quienes tiene que reconquistar de alguna manera. No ocurre aquí lo

mismo, en donde Pablo se extiende más ampliamente en sus títulos judíos, o mejor dicho israelitas. En efecto, en ninguna parte Pablo se dice «judío» (*ioudaios*), sino que escribe solamente que «con los judíos me porté como judío para ganar judíos» (1 Cor 9, 20). Más bien que este apelativo profano y simplemente étnico, marcado además con cierto matiz despreciativo en el uso pagano de la época, Pablo prefirió fórmulas religiosas. «Circuncidado a Jos ocho días de nacer», según se ordena en la ley de Moisés (Gén 17, 12), «israelita de nación, de la tribu de Benjamín, hebreo de pura cepa». Pero, además de ser israelita hasta el tuétano, Pablo vivió su religión de forma radical, como «fariseo», miembro de uno de esos grupos en los que era rigurosa y hasta rigorista la observancia de la ley. Un celo extremo, hasta el punto de llegar a lo que Pablo denuncia en 1 Tes 2, 14-15 como obra de los judíos de Palestina: la persecución de los cristianos. Lo reconoce él mismo humildemente en 1 Cor 15, 9. Aquí, sin embargo, más que de una confesión se trata de un argumento para probar la intensidad de sus convicciones religiosas. En una palabra, era un hombre «justo» -con esa justicia que se mide por la ley- y hasta «irreprochable» -según el mismo criterio.

UNA SINTESIS DE LA TEOLOGIA DE LA SALVACION

Ya se sabe, sobre todo según la carta a los Romanos, en qué nivel sitúa Pablo esta «justicia». Lo que señala aquí nuestro texto tampoco deja lugar a dudas.

Porque si Pablo sigue aparentemente ofreciendo su propia experiencia, ésta resulta ejemplar. De hecho, se trata de «una condensación extraordinaria del cristianismo paulino» (J. F. Collange) que se les administra a partir de Flp 3, 7 como un remedio preventivo a los cristianos de Filipos. No hay que ver aquí un simple procedimiento estilístico, ya que el caso es muy distinto del que se daba en el hombre descrito en

Rom 7, 7-24. Lo que aquí se dice vale a la vez para Pablo y para cuantos se adhieren a su evangelio: en esta confesión todos pueden y hasta deben reconocerse.

Y en primer lugar, en el aspecto negativo, la calificación violenta y sin rodeos que Pablo da a su vida judía no carece de sentido pastoral. No olvidemos que los destinatarios de esta carta estaban acosados por personas que propagaban un compromiso judeo-cristiano. Cuando Pablo escribe que «todas las ganancias» que había podido obtener hasta hacía poco las tenía ahora por «pérdidas», piensa seguramente

en aquellos que son tentados por ellos. Pero no se limita a eso, ya que Pablo se sale ahora del marco en donde lo había colocado el dilema que oponía el

judáismo al cristianismo: «Más aún, añade: *cualquier otra cosa tengo por pérdida... y lo tengo por basura*» (3, 8).

GANANCIAS Y PERDIDAS

Esta generalización, en términos tan vivos, puede aplicarse más aún a los que, sin pasar por el judaísmo, deben apreciar la gracia que se les ha concedido. Una gracia, una «ganancia», que compensa infinitamente la pérdida de beneficios terrenos. Pensemos en las palabras de Jesús: «¿De qué le sirve a uno ganar el mundo entero si malogra su vida?» (Mt 16, 26). En todo caso, se advierte en ambos pasajes la afirmación del valor absoluto de un destino por el que ha de sacrificarse todo lo demás. La salvación es ante todo para Pablo una «ganancia» fundamental, la de Cristo (3, 8). Una fórmula condensada que abraza todo lo que la palabra «Cristo» incluye en el espíritu del apóstol. Por lo demás, Pablo aclara su pensamiento identificando esa ganancia con «haber conocido personalmente al mesías Jesús, mi Señor»; ese conocimiento es «tomar conciencia de su persona, de la potencia de su resurrección y de la solidaridad con sus sufrimientos...» (3, 10). Así, pues, se trata de un conocimiento muy especial.

No se excluye entonces la conciencia refleja de lo que se vive. Pero exactamente «conocer a Cristo» es vivir experimentando la aventura que liga al creyente con su Señor. Vivir, pero también morir. Porque si esa ganancia superior a todo lo demás consiste en recibir la potencia de vida que deriva de la resurrección de Cristo, no es posible prescindir de su muerte.

Muerte y vida: ese paso se realiza en el bautismo, como expone Pablo en Rom 6, 1-11. Pero lo que se

realiza en el sacramento a costa de una «muerte» no física, los creyentes tendrán que seguir realizándolo ciertamente cuando, en el curso de su existencia en este mundo, su fidelidad tenga que mantenerse según el criterio del sufrimiento. «Solidaridad con sus sufrimientos, reproduciendo en mí su muerte» (3, 10): no se trata sin duda de una generalización del martirio que Pablo haya establecido como resultado obligatorio de la vida cristiana; hemos de recordar aquí la exposición de la carta a los Romanos que ilumina la densidad un tanto enigmática de estas frases. Aquí morir es ante todo «morir al pecado», librarse de su dominio (Rom 6, 2.10). Esta liberación, que se lleva a cabo en el bautismo mediante la fe, prosigue a través de la existencia en un combate contra las fuerzas de la traición, siempre dispuestas a resurgir en cada creyente. Este combate, en el plano moral, es ya un sufrimiento. Pero está claro que pueden presentarse ocasiones en que se sale del terreno moral y se llega al de la persecución, la violencia física, la muerte. Pablo lo sabe por propia experiencia y es lo que explica que en este lugar invierta el orden normal muerte-resurrección (3, 10): podemos creer que piensa subrayar así las condiciones «mortales» de esta vida en aquellos que han recibido la gracia, no sólo de creer en Cristo, sino de sufrir por él, a ejemplo de Pablo en la prisión (Flp 1, 29-30) Y fuera de ella: ¿no había escrito, quizás, con cierta exageración: «No hay día que no esté yo al borde de la muerte» (1 Cor 15, 31) y: «paseamos continuamente en nuestro cuerpo el suplicio de Jesús» (2 Cor 4, 10)? Pero lo dice para añadir en seguida: «para que también la vida de Jesús se transparente en nuestro cuerpo».

«A. Schweitzer piensa que nuestra sensibilidad moderna puede sentirse herida por la forma con que Pablo se propone como ejemplo a sus lectores. No cabe duda de que esos pasajes son aquellos en los que se transparenta con mayor viveza la conciencia de su autoridad apostólica. La naturaleza de este apostolado es de tal forma, sin embargo, que nunca intenta *imponerse* a sí mismo, sino más bien *exponerse*, para que Cristo se manifieste y se sienta servido. Así, pues, si nos sorprende ver cómo el apóstol se ofrece a sí mismo como un ejemplo a quien seguir, casi en lugar de Cristo, no es que su personalidad venga a eclipsar

a la de su Señor. Sólo en la medida en que él mismo se ha hecho conforme a Jesucristo, puede ofrecerse, no ya como un mediador, sino como el segundo eslabón de una cadena ininterrumpida, como la antena de repetición de una emisora de televisión, para que la imagen pueda retransmitirse hasta la pantalla receptora»,

(M. Bouttier,
La condition chrétienne selon saint Paul.
Labor et Fides, Geneve 1964, 45).

TENSO HACIA EL FUTURO

En realidad, esa vida de Jesús en nosotros no se manifestará plenamente hasta el momento en que ese «ser corruptible» que somos no se revista de «inmortalidad» (1 Cor 15, 5). Por eso Pablo, fijando su mirada en el futuro, escribe en Flp 3, 11: «Para ver de alcanzar como sea la resurrección de entre los muertos». No existe duda alguna en el ánimo del apóstol. También en 2 Cor 5, 3 expresaba esa misma esperanza. Firme en su fe, cuenta con llegar a la etapa última y definitiva de la transformación realizada en Cristo. Pero sabe también que sus fuerzas pueden fallar. Tanto para sí como para los demás, Pablo exige una modestia necesaria en el uso de los dones de la gracia.

En efecto, nada está todavía definitivamente adquirido: «No es que ya haya conseguido el premio o que ya esté en la meta» (3, 12). Ni él ni los demás. Es verdad que otras veces dice que expone su saber ante «hombres hechos» (1 Cor 2, 6) y que incluso aquí va

más lejos y generaliza: «nosotros que somos *todos* hombres ya hechos» (Flp 3, 15). Pero esta contradicción es sólo superficial. Lo cierto es que Pablo desea que todos sus corresponsales salgan de la inmadurez en la que yacen aún muchos de ellos: «Hermanos, no tengáis actitud de niños; sed niños para lo malo, pero vuestra actitud sea de hombres hechos (*teleioi*: palabra que significa también maduro, perfecto»> (1 Cor 14, 20). Pero Pablo sabe igualmente que la vida del más allá está caracterizada por una perfección que el cristiano solamente puede vislumbrar en su situación terrena: «Cuando venga lo perfecto, lo limitado se acabará,> (1 Cor 13,10). Si en Flp 3,15, Pablo subraya la perfección de los cristianos aquí en este mundo, es probablemente porque los propagandistas de Filipos se basaban en la misma perfección, estando equivocados en la predicación de unos medios para alcanzarla que Pablo juzga, no sólo ineficaces, sino hasta impíos. Pero todavía queda un trayecto que recorrer: lo esencial es hacerlo con la fidelidad al único evangelio, el que Pablo anuncia (3, 16).

¡IMITADME!

Pero Pablo no se contenta con predicar; se ofrece como modelo: «Hermanos, seguid todos mi ejemplo y tened siempre delante a los que proceden según el mOdelo que tenéis en nosotros» (3, 17).

No es éste el único pasaje de sus cartas en donde Pablo invoca sin reparo alguno su propio ejemplo, digno a sus ojos de ser imitado por sus corresponsales². Se trata siempre de las comunidades fundadas por él, con las que mantiene por consiguiente vínculos especialmente afectuosos. No cabe duda de que no puede compararse este caso con los de los filósofos de la antigüedad, rodeados de un grupo de discípulos formados según su propio estilo; por otra parte, la palabra «discípulo» está totalmente ausente de las cartas de Pablo. Al contrario, el padre que -según su propia fórmula- ha engendrado hijos a la vida nueva en Cristo (1 Cor 4, 15) se ofrece naturalmente a ellos como ejemplo.

Ejemplo comprometedor, ya que si adoptan las ideas fundamentales de Pablo y las consecuencias que de ellas se derivan, los cristianos sabrán lo que cuesta todo ello; en efecto, la prueba condiciona

ordinariamente a la fidelidad. Lo mismo que hace poco las iglesias de Judea, dignas también de imitación (1 Tes 2,14), es ahora Pablo el que en su prisión vive esa prueba de manera ejemplar. Sin embargo, él no es más que un mediador que tiene conciencia de reflejar el ejemplo supremo de Cristo: «Seguid mi ejemplo, como yo sigo el de Cristo» (1 Cor 11, 1).

Así, lejos de ser una invención de la piedad cristiana posterior, la imitación de Cristo y hasta la del mismo Dios³ tiene sus raíces auténticas en el Nuevo Testamento. Lo esencial en este caso es que evitemos un simple «mimetismo» y que busquemos continuamente la fuente de nuestra acción en el amor, alma y criterio de la moral cristiana. «Sólo las actitudes fundamentales que animan a Cristo en el acontecimiento de la salvación, las grandes intenciones que le mueven, pueden de alguna manera servir de modelo para la vida moral del cristiano, yeso es lo que deben ser»⁴. Con mucha más razón cuando se trata de un apóstol, aunque sea Pablo, siempre transmisor entre Cristo y los discípulos que han de conformar su vida con él.

³ 2 Cor 8,9; Rom 15,3-7; Jn 13, 15; 1 Pe 2, 21; Col 3, 13; El 5,1; Mt 5, 48 par.; Le 6, 36; Mt 18, 33.

⁴ R. Thysman, *L'éthique de l'imitation du Christ dans le Nouveau Testament*. Eph. Theol. Lovan., 42 (1966) 138-175, aquí 172.

² 1 Tes 1, 6; 2 Tes 3,7-9; Gál 4,12; 1 Cor 4,16; 11, 1.

VII

¿IREMOS AL CIELO?

(3, 20-21)

"El cielo no podía encerrar un interés central para la fe de Israel porque, si es verdad que lo concebían como el lugar en donde se preparaba la salvación para Israel, se trataba de una salvación que se realiza en la tierra»¹.

Tal es la concepción del Antiguo Testamento, a la que el judaísmo añadió algunos retoques. Cuando nació el Nuevo Testamento, la literatura que había surgido en algunos círculos esotéricos judíos ofrecía más de un ejemplo en los que la suerte de los justos después de su muerte, de sus espíritus o de sus almas, se fijaba en las regiones celestiales. Sin embargo, la realización final de la obra divina suele tener como marco a la tierra; lugar del juicio, la tierra es también lugar de la restauración nacional, condición del reino de Dios verdadero y definitivo en el mundo.

Este mundo subsistirá bajo la forma de "cielos nuevos y tierra nueva»², de un universo renovado en el que Dios ejercerá su poder por medio de Israel. «Y entonces la salud bajará con el rocío y la enfermedad se alejará. La preocupación, el dolor y los gemidos pasarán lejos de los hombres y la alegría llegará a la tierra» (2 Baruc 63, 2).

En el Nuevo Testamento, las perspectivas relativas al final de los tiempos no son ni plenamente originales (dependen en parte de las concepciones judías) ni perfectamente unificadas. Discreto en todo lo concerniente al «lugar» en donde se cree que mora el hombre individual después de su muerte, el pensamiento cristiano primitivo fija generalmente en la tierra la etapa final y colectiva de la aventura humano-divina, etapa que inaugura la parusía. Es verdad que

¹ G. van Rad, en *Theol. W6rt. zum N.T.*, V, 509.

² 1551, 16; 66, 12; Ap 21, 1; 2 Pe 3, 13.

esta concepción conoce algunas variantes, como la de la bajada de la Jerusalén celestial a la tierra (Ap 21, 2-4). Más aún, la Jerusalén final es la celestial, según algunos textos: es lo que parece insinuar Jn 14, 2-3 Y lo que se manifiesta, bajo una forma de anticipación atrevida, en Ef 2, 6. La carta a los Hebreos describe un destino colectivo, un nuevo final del «éxodo», cuando muestra a Jesús penetrando como precursor de los creyentes "al otro lado de la cortina», en el santuario celestial (Heb 6, 19-20).

¿Qué es lo que se nos dice en Flp 3, 20? Este pasaje ha sido interpretado muchas veces como expresión del destino "celestial» de los creyentes. El cielo sería su verdadera «patria». Pablo les exhortaría a elevarse ya desde ahora por encima de las condiciones corporales de la vida de aquí abajo para aspirar solamente al más allá divino y a su bienaventuranza espiritual.

Pero, en primer lugar, aquí no se trata del «alma» que, separada del cuerpo, vaya a vivir en la morada celestial de Dios. Al contrario, el horizonte que se describe deja un lugar indiscutible para el cuerpo; en efecto, cuando vuelva Cristo, «transformará la baja de nuestro ser reproduciendo en nosotros el esplendor del suyo» (3, 21: el original griego dice «cuerpo de miseria» y «cuerpo de gloria»; cf. también 1 Cor 15, 47-49). Y no es eso todo; es poco probable que Pablo exhorte aquí a los Filipenses a considerar el cielo como patria a la que han de tender y que están llamados a conseguir algún día.

La duda nace en primer lugar a propósito de la palabra *politeuma*. Es bastante corriente traducirla por «ciudad» y referir esta imagen a la conciencia política de la antigüedad greco-romana en la que, «antes de ser una persona independiente, el hombre es *un* ciudadano» (G. Bardy). «Ciudadano del cielo...». Desgraciadamente, *politeuma* no es «ciudad» (*polis*), ni mucho menos «patria» (*patrís*), sino «estado», en

sentido activo, como sujeto que ejerce el poder político, y por tanto «gobierno».

Así, pues, estamos gobernados desde los cielos y por aquel que se encuentra ahora allí, elevado por Dios al rango de Señor del universo (2, 9-11; cf. Mt 28, 18) hasta que haya triunfado de toda potencia del mal (1 Cor 15, 24-25). Entonces dejará su morada celestial para venir a la tierra, objeto de la espera y de la esperanza de los creyentes (Flp 3, 20). Entretanto, éstos han de fijar su mirada espiritual y regular su acción en conformidad con esa autoridad que se ejerce desde el mundo de Dios, al contrario de como hacen los que «no aprecian más que las cosas terrenas».

Pero si la perspectiva final es terrena -o sea, la de un universo y una corporeidad transformadas-, ¿cómo comprender unos versículos más arriba (3,14) la frase en que Pablo dice que corre «hacia la meta, para coger allí arriba el premio al que Dios nos llama por el mesías Jesús»? Esa traducción que proponen algunos autores parece estar en contradicción con lo que hemos visto en el v. 20. Pero ¿es justa esta traducción? No lo es; la frase griega «allí arriba», no se refiere a la entrega del premio, sino al lugar desde donde nos llama Dios; es celestial la llamada, no el premio o su entrega (Ef 1, 3). En resumen, encontramos aquí el motivo, adaptado al cristianismo, del «tesoro celestial», es decir, de la recompensa escatológica de las buenas obras preparada ya por Dios, motivo atestiguado abundantemente en el judaísmo y en las mismas sentencias del evangelio ³, pero sin que haya que identificar necesariamente esa recompensa con la morada de los justos en el cielo.

La variedad de representaciones escatológicas del Nuevo Testamento no debe hacernos olvidar lo esencial: la abundancia de los dones de la gracia, cuando

³ Mt 6,19-21 par.; Le 12, 33-34; Mt 19, 21 par.; Me 10, 21; Le 18, 22.

Dios sea todo en todos (1 Cor 15, 28). Cielo de Dios y tierra de los hombres, esta doble perspectiva subraya de hecho una paradoja, recordando que la diferencia y la continuidad son las características de un más allá

de este mundo, cuya perfección que nunca se alcanzará aquí abajo (1 Cor 13, 10-12), se siembra sin embargo aquí con vistas a una cosecha eterna (Gál 5, 7-8).

EL CIELO AUMENTA SU FUERZA DE ATRACCION

Después de Pablo, el pensamiento cristiano ha acentuado la alteridad de ese más allá, que se había fijado ya en el «cielo» en algunos pasajes del Nuevo Testamento. Al mismo tiempo, la vida del cristiano aquí abajo se concibe como un «destierro», como una «diáspora» en la que vive «extranjero», ya que su morada, su «patria» verdadera, se encuentra en otro sitio. Sin desconocer la actualidad de los dones de Cristo, lo cierto es que el «ya» se difumina en provecho del «todavía no», de la posesión futura.

Esta evolución se manifiesta en el interior del canon mismo del Nuevo Testamento, en la carta a los Hebreos: los creyentes, lo mismo que los patriarcas, confiesan ser «extranjeros y peregrinos en la tierra», suspirando «por una patria mejor, es decir, por la celeste» (Heb 11, 13.16). Estas mismas expresiones figuran también en la primera carta de Pedro (2, 11), enviada a «los emigrantes dispersos» (1, 1), para animarles «mientras estáis aquí de paso» (1, 17).

Este mismo acento prosigue en los escritos de la antigua iglesia, no sin recibir las influencias del pensamiento griego, en el que las dos esferas, la celestial (la del espíritu) y la terrena (la de la carne) se oponen entre sí. Según el apologeta anónimo del siglo II, autor del escrito «a Diognetes», los cristianos

«residen cada uno en su propia patria, pero como extranjeros domiciliados. Cumplen con todos sus deberes cívicos y soportan todas las cargas como extranjeros. Toda tierra extraña es para ellos una patria y toda patria es una tierra extranjera... Están en la carne, pero no viven según la carne. Pasan su vida en la tierra, pero son ciudadanos del cielo» (5, 5.8-9).

Por esta misma época, Hermas, hermano del Papa Pío 1, recibía este aviso del ángel pastor:

«Ya sabéis... que vosotros, los siervos de Dios, habitáis en una tierra extraña; en efecto, vuestra patria está lejos de aquí. Por tanto, si conocéis vuestra ciudad, esa ciudad que tendréis que habitar algún día, ¿por qué os compráis aquí campos, muebles suntuosos, palacios y habitaciones superfluas? El que hace esas adquisiciones para la ciudad de aquí, no piensa evidentemente en volver a su verdadera patria. ¡Insensato, indeciso, desventurado! ¿No ves que todos esos bienes te son extraños y que pertenecen a otro? En efecto, el señor de esta ciudad te dirá: «No quiero que habites en mi ciudad; sal de aquí, puesto que no reconoces mis leyes». Posesor de terrenos, de casas y de otras muchas riquezas, cuando te veas expulsado de este modo, ¿qué harás con tus campos, con tus casas y con todas las demás posesiones? Por culpa de tus terrenos y de las demás riquezas, ¿vas a renunciar absolutamente a tu ley para seguir las de esa ciudad? Ten cuidado no sea para ti una desgracia abandonar tu ley; porque si quieres volver algún día a tu patria, no serás recibido en ella por haber repudiado tu ley. Y te verás excluido. Piénsalo bien; puesto que habitas en una tierra extraña, no adquieras más que lo necesario para atender a tus necesidades y mantente siempre dispuesto para partir. De este modo, el día en que quiera expulsarte el señor de esta ciudad por no haberte sometido a sus leyes, saldrás de sus dominios sin pena y con el corazón lleno de gozo por volver a tu patria y vivir en ella según tu ley»

(*Similitudo 1, 1-6*).

VIII

AGRADECIMIENTO POR UNA AYUDA ECONOMICA

(4, 10-20)

Este pasaje de la carta a los Filipenses está tan fuertemente delimitado que algunos creen que hay que ver en él una carta independiente. Sin que tenga que imponerse esta opinión, puede comprobarse que realmente hay un objeto único que coordina el conjunto: Pablo da las gracias a los Filipenses por el regalo que le han hecho mandándole a Epafrodito (2, 25-30). Pablo debió haber expresado ya antes su gratitud en un informe oral anterior (2, 26). Pero ahora

quiere hacerlo por escrito. La razón salta a los ojos al leer este trozo: lejos de ser un simple agradecimiento, desarrolla en estas circunstancias una auténtica catequesis: «mientras que nosotros con frecuencia fingimos que no queremos oír hablar de dinero porque esto nos parece indigno del verdadero apóstol, Pablo nos muestra en este texto todo el significado teológico y pastoral que puede tomar una ofrenda» (B. Rolland).

LA INDEPENDENCIA DEL APOSTOL

¿Será acaso un discreto reproche lo que se dice en el v. 10? Podría ser debido a ese «por fin» (cf. Rom 1, 10) que señala la nueva expresión de la solicitud comunitaria por Pablo. Sea lo que fuere, aquí es la alegría lo que prevalece, como indica la primera palabra de la perícopa. De esa alegría, el «Señor» es al mismo tiempo la fuente y la razón de ser; pero se experimenta en iglesia, ya que es inseparable de las relaciones de caridad que se establecen entre sus miembros. Por eso, a diferencia de una alegría pura-

mente natural y espontánea y lo mismo que el amor del que es la derivación normal, esa alegría puede ser también objeto de un precepto (3, 1a; 4, 4; 2 Cor 13, 11).

Pablo excusa a sus corresponsales, aunque ignora cuáles son las circunstancias que pudieron motivar el retraso. A sus ojos, es mucho más importante que no sospechen que él está buscando sus donativos bajo la presión de la necesidad. Su «oficio» de apóstol le ha

enseñado a vivir libre de toda ayuda de los hombres; no solamente a vivir en la pobreza, sino también -a pesar de que es mucho más difícil- a pasar de la satisfacción razonable de las necesidades físicas y económicas al hambre y la desnudez (cf. 1 Cor 4, 11; 2 Cor 6, 3-10; 11, 23-24). Porque aquí se habla de libertad, no de ascesis. Pablo se parece un poco a los filósofos estoicos que intentaban poner en paz su conciencia por medio de la indiferencia ante las condiciones físicas de su existencia. Pero ese parecido de Pablo con las corrientes estoicas es meramente superficial; la independencia que él busca y exige «en toda ocasión» no es de hecho más que el signo de otra dependencia más profunda. Pablo, como cualquier otro cristiano, no puede considerar de otra forma la libertad; sus «cadenas» (1, 7.13.17) son precisamente el signo que demuestra que esa libertad es efectiva. El Cristo a quien se entrega el apóstol, liberado de toda traba moral, es el Cristo proclamado, y la autonomía en cuestión es también ese vacío que permite a la caridad apostólica invadir plenamente al predicador del evangelio, someter al pastor a la solicitud atenta por su comunidad; «soy libre, cierto, nadie es mi amo; sin embargo, me he puesto al

servicio de todos, para ganar a los más posibles» (1 Cor 9, 19; cf. 9, 1).

Por otra parte, hay una frase que nos aparta definitivamente de los círculos filosóficos. Pablo sigue siendo el mismo cuando, para acabar con sus protestas de independencia, afirma: «Para todo me siento con fuerzas, gracias al que me robustece» (4, 13). Esas fuerzas deben entenderse según el contexto. No se trata tanto de una posibilidad total de realización como de una capacidad sin límites para soportarlo todo. Pablo es invencible en el terreno de la prueba y puede estar orgulloso de ello, puesto que añade en seguida que ese poder no lo saca ni mucho menos de sus propias fuerzas. Cristo no le ocultó nada cuando le dijo: «Te basta con mi gracia, la fuerza se realiza en la debilidad» (2 Cor 12, 9). Y Pablo repite esa paradoja: «Con muchísimo gusto presumiré de mis debilidades, porque así residirá en mí la fuerza del mesías» (2 Cor 12, 10). Esa fuerza -de la que Pablo puede jactarse sin vacilación- es la de la resurrección de Cristo (3, 10), con la que el hombre comulga por la fe y el bautismo, mientras va pereciendo en él el ser orgulloso e incapaz.

EL SENTIDO DE UNA AYUDA ECONOMICA

Dicho esto, Pablo, lejos de criticar la actitud benéfica de los Filipenses, reconoce su oportunidad. Por tanto, aquí no hay nada de sistemático; si Pablo se niega a «traficar con el mensaje de Dios» (2 Cor 2, 17), sabe apreciar esa ayuda material por lo que significa: una auténtica comunión en la obra apostólica que él realiza actualmente en las «cadenas» (1, 7. 12-14), pero que es fácil concebir en otras circunstancias.

Por lo demás, Pablo nos invita a ver así las cosas cuando recuerda las diversas ayudas de los Filipenses. No es la primera vez que la comunidad ha mos-

trado su generosidad; poco después de haberse marchado Pablo tras su fundación, los Filipenses le enviaron dinero a Tesalónica (cf. Hech 16, 40-17, 1). Pero -aquí es donde nos sorprende Pablo- toda esa generosidad no es tanto una ayuda para el apóstol como una ventaja para los bienhechores. Pablo utiliza el vocabulario comercial cuando escribe que lo que él busca, al aceptar los regalos que le hacen, no son tanto los mismos dones, sino «que los intereses se acumulen en vuestra cuenta» (4, 17). ¡Hay un buen negocio para los fieles! Contribuyendo a la evangelización, atraen sobre sí los beneficios de Dios: «Mi Dios, por su parte, cubrirá todas vuestras necesidades

con sus inagotables riquezas por medio del mesías Jesús» (4, 19). La recompensa no está lejos, pero mientras esperan (3, 20), la generosidad de los Filipenses se inscribe en la serie de esos actos morales que Pablo asemeja a los actos del culto: "incienso perfumado (cf. Gén 8, 21; Ex 29, 18. 25.41; etc.), un sacrificio aceptable que agrada a Dios» (4, 18 b).

El culto verdadero se realiza en la caridad y por la caridad. Así lo dice la carta a los Hebreos: "No os olvidéis de la solidaridad y de hacer el bien, que tales sacrificios son los que agradan a Dios» (Heb 13, 16).

Por tanto, no hemos de extrañarnos de que, para poner el broche final, Pablo celebre a Dios en una de esas doxologías que aparecen también en otros lugares de las cartas (Gál 1, 5; Rom 16, 27; Ef 3, 21; 2 Tim 4, 18) Y que reproducen sin duda alguna las fórmulas de la liturgia cristiana en sus comienzos: «A Dios nuestro Padre la gloria por los siglos de los siglos. Amén» (4, 21). Es que realmente «la gratitud del apóstol se dirige ante todo a Dios» (J. F. Collange), autor de toda gracia y de toda obra buena (Rom 8, 28).

LA CARTA A FILEMON

¡FUERA LA ESCLAVITUD! PERO...

Pablo define a los bautizados como una nueva creación (2 Cor 5, 17), dentro de la cual todos los grados y diferencias que dividían a la sociedad de entonces quedan eliminados en provecho de una espléndida igualdad en el único Cristo: «Ya no hay más judío ni griego, *esclavo ni libre*, varón y hembra, pues vosotros hacéis todos uno, mediante el mesías Jesús» (Gál 3, 28) - «A todos nosotros, ya seamos judíos o griegos, *esclavos o libres*, nos bautizaron con el único Espíritu para formar un solo cuerpo, y sobre todos derramaron el único Espíritu» (1 Cor 12, 13) - «Y aquí no hay más griego ni judío, circunciso ni incircunciso, extranjero, bárbaro, *esclavo ni libre*; no, lo es todo y para todos Cristo» (Col 3, 11).

La carta a Filemón, la más breve de las cartas de Pablo, toca un caso concreto en el que precisamente Pablo tiene que aplicar las consideraciones teóricas que acabamos de leer: un esclavo evadido se convierte a la fe por medio de Pablo y éste escribe a su amo para interceder por él. Pero ¿con qué finalidad concreta? Es inútil buscar en esta carta una petición explícita de que lo ponga en libertad. Como en otros lugares Pablo predica a los esclavos que permanezcan en su condición (1 Cor 7, 21-22) Yque obedezcan a sus amos (Col 2, 22-25), cabe preguntar: ¿de qué sirven estas declaraciones de igualdad basadas en una pertenencia común a Jesucristo?

Antes de esbozar una respuesta, hemos de considerar la carta a Filemón con la atención debida.

L1QUIDACION DE LA «PERSPECTIVA CONTABLE»

R. Lehmann, comentando los v. 7-20 de nuestra carta, subraya que Pablo utiliza el vocabulario de la contabilidad y del comercio, pero con el efecto paradójico de destruir las relaciones que este lenguaje traduce normalmente:

«En función del paso que da Pablo en su intercepción, creemos que es posible afirmar que ha escogido el terreno contable de las relaciones humanas para situarlo en una perspectiva cristiana y vaciarlo de todo contenido o, mejor dicho, para darle uno nuevo. Devolviendo a Onésimo, Pablo abandona sus derechos sobre el hijo que ha engendrado... Como apóstol, podía haberse reservado el servicio de Onésimo. Como maestro de Filemón, tenía también derechos para hacerlo. ¡Curioso contable que dilapida de este modo su capital! ¡Renuncia a sus derechos sobre Filemón e incluso se compromete a pagar las deudas de Onésimo! La alusión a la deuda de Onésimo no minimiza para nada el compromiso escrito que asume... En efecto, Pablo renuncia a todos sus derechos sobre Onésimo y sobre Filemón. Si evoca la deuda de Filemón, lo hace realmente para invitar a Filemón a abandonar también sus derechos. Por otra parte, ¿no ha renunciado Onésimo por su parte a su falsa libertad de esclavo evadido cambiándola por la falsa esclavitud del servicio fraterno? Lo que se ha considerado como un balance de cuentas es realmente la disolución de la perspectiva contable. Porque en cuestión de cuentas, el que da es el que saca provecho del otro... Al dar a Onésimo, Pablo adquiere unos nuevos derechos sobre Filemón, que era su deudor. Esta extraña matemática se basa 'en Cristo'».

(R. Lehmann, *Épître à Philémon*.
Labor et Fides, Geneve 1978, 49 s.)

CIRCUNSTANCIAS DE LA CARTA A FILEMON

En primer lugar, recordemos las circunstancias en que fue redactada.

Pablo está encarcelado por causa de su actividad apostólica («preso por el mesías Jesús..., por el evangelio»: v. 1.9.13). Las condiciones de su cautividad son relativamente benignas, ya que pueden acercarse a él libremente sus discípulos y colaboradores (v. 1.23-24). No se indica el lugar de la prisión, de manera que nos encontramos en este caso con el mismo problema que en la carta a los Filipenses. Sin embargo, hay un punto indiscutible: Filemón está estrechamente vinculado a los Colosenses. En efecto, encontramos las mismas personas (Epafras, Aristarco, Demas, Marcos y Lucas) en los saludos de ambas cartas; además, entre los portadores de la carta a los Colosenses figura un Onésimo juntamente con Tíquico (Col 4, 7-9). Por las mismas razones que aconsejan situar la composición de Flp en Roma, se puede también situar las de Col y Flm en la capital del imperio. Es verdad que Col presenta un problema específico; pero si se admite que esta carta pudo ser redactada por Pablo mismo o bajo su dirección, basta con establecer un lapso de tiempo suficiente entre Flp y las otras dos cartas.

Hay otros puntos oscuros en torno a los destinatarios de esta carta. Sin embargo, el nombre de Filemón está atestiguado en Frigia, donde se encuentra la ciudad de Calosas; añádase a ello la relación entre Flm y Col y se comprenderá que es fácil pensar en esta ciudad como residencia de Filemón.

La carta va dirigida, no solamente a este último, sino a toda la comunidad cristiana que se reúne en su casa (cf. 1 Cor 16, 19; Rom 16, 5; Col 4, 15). No hay ninguna prueba de que Filemón sea el presidente de esta comunidad. Al contrario, da la impresión de que se trata más bien de una persona distinguida y de un bienhechor insigne (v. 5-7). Ha sido el mismo Pablo el que lo llevó a la fe, como nos indica disimuladamente (v. 19). A Filemón va unida «la hermana Apia» y

«Arquipo, nuestro compañero de armas»: se trata quizás de la esposa y del hijo de Filemón.

El hecho que ha motivado esta carta es el siguiente. Filemón tenía entre sus domésticos un esclavo llamado Onésimo¹. Este se había escapado de casa de su amo. No sabemos por qué. A pesar de los v. 18-19, no parece que se trate de un robo. Sin embargo, su huída debió causar un grave perjuicio a Filemón. Onésimo, por no se sabe qué peripecias y circunstancias, se encuentra con Pablo en la ciudad en que éste se halla encarcelado. Bajo la dirección del apóstol, se convierte a la fe cristiana, siendo para él un auténtico hijo espiritual, «engendrado en la cárcel», más aún, en objeto de un cariño especial (v. 10.12; cf. v. 17).

A aquel esclavo fugitivo Pablo le ordena que vuelva a su amo (v. 12) con una nota, cuyo plan es el siguiente:

- Dirección y saludos (v. 1-3).
- Acción de gracias y felicitaciones (v. 4-7).
- Parte central: intercesión por Onésimo (v. 8-20).
- Final: saludos (v. 21-25).

¿Qué esperaba Pablo al escribir esta carta a Filemón? Según sus propias palabras, tenía la seguridad de que, gracias a su recomendación y a la nueva situación de Onésimo, Filemón lo recibiría, «no ya como esclavo, más que como esclavo, como hijo querido» (v. 16). ¿Esperaba más todavía? A veces los v. 13-14 se interpretan en el sentido de que a Pablo le habría gustado conservar a Onésimo a su lado, pero que no quiso imponer ese gesto a Filemón, dejándolo a su discreción y generosidad. Es posible. En todo caso, no aparece que Pablo solicite al mismo tiempo la liberación del esclavo; éste, aunque se hubiera quedado ayudando a Pablo, habría seguido siendo propiedad de Filemón.

¹ *Onesimos*: «útil», "provechoso". es un nombre frecuente entre esclavos. Este nombre da lugar a un juego de palabras en el v. 11.

Así, pues, no se atenta para nada contra la institución misma de la esclavitud. ¿Cómo comprender entonces las frases citadas anteriormente, según las cuales en Cristo no hay «ni esclavo ni libre»?

Para resolver este dilema volvamos sobre la misma carta, a fin de captar a la vez su densidad y sus límites.

CARTAS DE PUNID EL JOVEN

Se conservan dos cartas de Plinio el Joven (bajo el reinado de Trajano, 98-117 p.c.) a su amigo Sabiano en favor de un liberto y para dar gracias por el perdón concedido al fugitivo.

«C. Plinio a su querido Sabiano, salud. Tu liberto contra el que te muestras furioso ha acudido a mí y, echándose a mis pies como se hubiera echado a los tuyos, no se quiere apartar. Ha llorado mucho, ha implorado mucho y también ha guardado silencio por mucho rato; en una palabra, me ha hecho creer en su arrepentimiento. La verdad es que creo que se ha enmendado y se ha dado cuenta de su error.

Sé muy bien que estás enfadado y encolerizado, y sé que tienes toda la razón. Pero la mansedumbre es especialmente meritoria cuando hay motivos justos para la cólera. Has querido a este hombre y me imagino que lo quieres todavía. Basta entonces con que te dejes doblegar. Podrás enfadarte de nuevo, si se lo merece, porque si ahora te dejas ablandar, tu nuevo enfado sería más razonable. Ten en cuenta su juventud, sus lágrimas, tu bondad natural. Deja de atormentarle y de atormentarte tú mismo por él; porque la cólera no deja de ser un tormento para una persona tan mansa como tú.

Tengo miedo de que creas que te lo exijo, en lugar de rogártelo solamente, si uno mis lágrimas a las tuyas; pero las uniré con tanta mayor abundancia cuanto que yo mismo le he reprendido con viveza y severidad y le he amenazado sin rodeos con que nunca más volveré a interceder por él. Esto le dije para asustarle a él, pero no por ti, pues estoy seguro de que obtendré siempre lo que te pida. Pero se tratará siempre de una súplica que para mí sea decente dirigirte y para ti escucharla» (IX, 21).

«C. Plinio a su querido Sabiano, salud. Has hecho bien en abrir tu casa y en abrir tu propio corazón al liberto que ya querías mucho antes de que él te presentara mi carta de perdón. Te alegrarás tú mismo por ello. La verdad es que yo ya me he felicitado de verte tan amable y de que hayas aceptado en tu cólera mis consejos, y sobre todo porque me has demostrado tan alta estima que has cedido a mis sugerencias o, si lo prefieres, has atendido a mis ruegos. Por todo ello te saludo y te doy mis más rendidas gracias, comprometéndote al mismo tiempo a que en adelante te dejes igualmente ablandar cuando tu gente haya faltado, aunque no esté yo allí para interceder por ellos. Adiós» (IX, 24)'.
●

Se ha comparado la primera de estas cartas con la carta a Filemón. Se parecen mucho entre sí. Por ambos lados se apela a la bondad del amo, se invocan los vínculos de amistad que unen a los correspondientes, se reconoce el error cometido por el esclavo fugitivo. Pero Plinio se queda en el plano de las simples motivaciones humanas, mientras que Pablo piensa en una relación superior, que es al mismo tiempo una razón suplementaria para ejercer misericordia: nombrado diez veces en la carta, el Señor Jesús establece entre Pablo, Filemón y Onésimo una relación original cuya última consecuencia es convertir a un esclavo en un «hermano querido» (v. 16).

UN PASO NORMATIVO

Esta pequeña nota tiene solamente las apariencias de una correspondencia privada. Pretende sin duda alguna solucionar un caso personal. Pero, como hemos visto, va dirigida a toda la comunidad que se reúne en casa de Filemón, y Pablo los saluda a todos (v. 3), lo mismo que en sus cartas a las otras comunidades. También aparece en esta carta la acción de gracias (v. 4) y la conclusión de carácter semilitúrgico (v. 25), lo mismo que en las demás cartas. Por tanto, se trata de algo distinto de aquellas cartas privadas que ha recogido en varias ocasiones la antigüedad. A través de Filemón, Pablo se dirige a la iglesia local, que seguramente está al corriente del caso que se trata y se encuentra interesada por su solución. Podemos incluso llegar más lejos: la conducta que él traza y sus consideraciones difícilmente pueden pasar por ser la expresión de una casuística esporádica. Porque el esmero que pone Pablo en escribir estas líneas permite ver en ellas «un acto público que pretende ser explicativo, regulador y normativo»², esto es, capaz de extender su influencia a otros casos similares y a otras iglesias.

Es que Pablo, tanto aquí como en otros lugares, no duda de su autoridad legítima. Tiene por Cristo "plena libertad para mandar lo que convenga» (v. 8)³, tanto a Filemón a quien ha llevado a la fe, como a las comunidades que ha fundado, imponiendo lo que le dicta su conciencia apostólica. Ese derecho le viene de Dios, junto con el evangelio que tiene la misión de comunicar (Gál 1, 11-12; Rom 1, 1.5; 15, 15-16). Pero Pablo es también capaz de renunciar a ciertos derechos cuando se trata del bien de ese mismo evangelio y de aquellos a los que está destinado (1 Cor 9, 15-18; cf. 2 Cor 11, 7). Es lo que aquí hace, "apelando a la

caridad» (v. 8), esa caridad de la que -Pablo acaba de subrayarlo (v. 5.7)- está animado Filemón. Con esta seguridad, Pablo no ordena, sino que suplica, reforzando su ruego con consideraciones personales. En primer lugar, su edad⁴ da más peso a la petición si -como es de suponer- Filemón es más joven que él. Además, su situación de encarcelado puede conmover al destinatario (v. 9). Finalmente, Pablo considera que Filemón tiene también deudas pendientes con él (v. 19) y que no podrá negarle su gratitud. El que ha recibido de Pablo un don tan precioso como la vida cristiana no puede negarle el favor que le pide (v. 19b); aunque también ahora Pablo prefiere señalar, más que el tema de la obligación, el del cariño espiritual que lo une a su discípulo: "Tranquilízame tú (literalmente: aplaca mi corazón, mis entrañas) como cristiano» (v. 20b)⁵.

Para acabar (v. 21), Pablo vuelve curiosamente a la obediencia. ¿Hemos de creer que, tras un corto intervalo, se ha olvidado de lo que escribió en los v. 8-9? No; es que Pablo no se expresa nunca en su ministerio apostólico sin tener conciencia de que lo hace bajo el efecto de la potencia de Dios y en nombre de Jesucristo: "predicar, ordenar, suplicar quieren ser en el apóstol un discurso cristiano bajo la fuerza del Espíritu (cf. 1 Cor 7,40), teniendo a Dios por testigo»⁶. Además, ahora apela a la caridad, en otras palabras, al precepto central de la voluntad de Dios (Gál 5, 14; Rom 13, 9-10). Si Filemón no tiene que obedecer en este caso a una orden de Pablo, lo debe a su ruego y, más aún, a la regla suprema del amor.

⁴ La *palabrapresbytés* no obliga sin embargo a pensar que Pablo pasara de los 50-55 años.

⁵ Cl. v. 12, en donde Pablo aplica esta misma expresión a Onésimo para señalar el cariño que le tiene.

⁶ P. Stuhlmacher, *Der Brief an Philemon* (EKK). Neukirchen-Vluyn y Einsiedeln 1975, 52.

² R. Lehmann. *Épître á Philémon: le christianisme primitif et l'esc/avage*. Labor et Fides, Genève 1978, 17.

³ Cl. 1 Cor 7,6.17; 11,34; 16, 1.

PABLO Y LA ESCLAVITUD

Tocamos ahora el meollo de la cuestión.

En ninguna parte, ni en la carta a Filemón ni en el resto de su correspondencia, Pablo hace campaña contra la esclavitud. Por tanto, en su programa no está implicado el fin de esta institución. Otro tanto hemos de decir del Nuevo Testamento en general, que no proporciona ningún aval a los movimientos anti-esclavistas; casi podríamos decir lo contrario, ya que entre las reglas domésticas que da⁷ considera la esclavitud como normal. Lógicamente, la «conquista» cristiana no provocó ni revueltas de esclavos ni huídas en masa, que eran actos capaces de poner en peligro el orden y la economía de la sociedad antigua.

Pero a esta actitud conservadora Pablo y el Nuevo Testamento en su conjunto añaden algunas ideas capaces de suprimir los abusos. Si se exhorta a los esclavos a obedecer a sus amos con toda sinceridad, también a los amos se les hacen varias recomendaciones: en Col 3, 22: «los poseedores de esclavos son llamados dueños 'según la carne', lo cual deja entender con claridad que por encima de ellos está el dueño divino; por eso mismo tienen que conceder a sus esclavos todo «lo que es justo y equitativo» (Col 4, 1), términos que se toman de la antigua moral social. Desde el punto de vista de la iglesia y como miembros de la misma, los esclavos no están entonces privados de todo derecho» a Hemos de añadir que, a diferencia de lo que hacen con la autoridad política (cf. Rom 13, 1-7), ni Pablo ni ningún autor del Nuevo Testamento piensan en justificar religiosamente la necesidad de la esclavitud como perteneciente a un orden que tuviera a Dios por suprema garantía. La esclavitud es un hecho que no se discute como tal; está simplemente sometido, como las otras

relaciones sociales, a ciertas reglas superiores cuyos contornos es preciso señalar.

Pablo definió la libertad. La libertad no es exención de toda constricción exterior y de los mandamientos humanos; es, por la gracia de Dios en Jesucristo, posibilidad de realizar el hombre nuevo. Ese hombre es un hombre libre, no porque no tenga un amo en la tierra, sino porque -al estar sometido a Dios- no está aprisionado en las redes que le tienden las fuerzas del mal y tiene simplemente la posibilidad de amar. Ese amor se vive en comunidad y se traduce concretamente en el servicio:

«A vosotros, hermanos, os han llamado a la libertad; solamente que esa libertad no dé pie a los bajos instintos. Al contrario, que el amor os tenga al servicio de los demás» (Gál 5, 13).

Lo esencial está ahí. Y no hemos de vacilar en decir que lo esencial puede y tiene que vivirse en la relación dueño-esclavo, donde exista esa relación. La razón de las normas paulinas en esta materia no es de orden pragmático. Y si nunca exhortó a los amos a que liberasen a sus esclavos, no es porque la emancipación no fuera un beneficio para el esclavo. Tampoco se encontrará una motivación prudencial inspirada en el peligro de que las comunidades cristianas pudieran quebrantar el orden social. En cuanto a alegar la falta de interés de Pablo por las cosas de este mundo en virtud de la proximidad de la parusía (1 Cor 7, 20-21), podemos estar seguros de que, si Pablo hubiera visto en la esclavitud una institución inmoral, es decir, contraria a la existencia vivida en Cristo, no habría dejado de prohibírsela a los cristianos, precisamente en virtud de esa próxima venida del Salvador y para preparar ese acontecimiento final (cf. 1 Tes 5, 1-19).

De hecho, la razón es distinta. Si Pablo no ataca a la institución es porque en su opinión importa poco

⁷ Col 3, 22-25; Ef 6, 5-8; Tit 2, 9-10; 1 Pe 2, 18-22.

⁸ H. D. Wendland, *Ethique du Nouveau Testament*. Labor et Fides, Genève 1972, 98.

cambiar el estatuto social de los miembros de la comunidad; la reforma ha de realizarse en otro plano. Se lleva a cabo en la conversión de cada uno a la norma del amor, que tiende necesariamente a la igualdad, de manera que no haya ya ni esclavo ni libre, lo mismo que no hay ni varón ni mujer, y que el esclavo sea a los ojos del amo cristiano mucho más que un esclavo, un «hermano querido» (Flm 16). Sin que cambien sus estatutos, la sociedad queda realmente transformada: mientras que los amos se liberan de sus instintos posesivos, los esclavos pierden sus sentimientos de inferioridad, conscientes de que pertenecen, junto con sus amos, a la familia de Cristo.

Así pensaba Pablo, que sólo tenía en cuenta a las iglesias y su vida interna. Y con él el cristianismo primitivo adoptaba una actitud decisiva antes de que desapareciera la práctica de la esclavitud entre los cristianos.

A. J. Festugière subraya la novedad inédita lanzada por el cristianismo en la sociedad antigua:

«En Roma, el esclavo es una *res*: una cosa que se puede comprar. Para el campesino Catón, un esclavo fuera de servicio cuenta menos que una vieja vaca;

por lo menos a ésta se la pueden comer. Después de referir la matanza de todos los esclavos de una casa, Tácito añade: *vile damnum* (un perjuicio de poco valor). A aquellos desheredados la buena nueva se lo daba todo: el sentido de su dignidad, de su condición de personas humanas. Los había amado un Dios; había muerto por ellos. Les aseguraba el mejor lugar en su reino. Las personas bien acomodadas no tenían en él ninguna ventaja. En las asambleas, tenían que mezclarse con aquella gente sucia, cuyo aliento apestaba a cebolla y vino barato. Aquellos seres de otra raza, a los que podía con una sola palabra hacer que fueran azotados y muertos, eran hermanos suyos. Que no diga nadie que este progreso es el resultado de las costumbres del tiempo o de los preceptos del estoicismo. Las hermosas palabras de Séneca no llevaron a ningún cambio. Después de haber perfilado la carta XLVII a Lucilio, Séneca no se había puesto a comer con sus esclavos ni hubiera probado con ellos la carne de los sacrificios. Por lo menos se habrían puesto dos mesas. Esa igualdad en la práctica no empezó más que con la cena del Señor. Ese es uno de los mayores milagros de la religión cristiana»⁹.

⁹ A. J. Festugière. *L'enfant d'Agrigente*. Cerl, Paris 1941, 104-105



LA ESCLAVITUD EN LA ANTIGÜEDAD GRECO-ROMANA

La esclavitud, que convierte a un hombre en propiedad de otro hombre, era considerada como normal en el ambiente y en la época de Pablo. Normal y también indispensable. En la economía romana el trabajo servil procuraba ventajas extraordinarias. De

este modo, «las grandes y pequeñas industrias se alimentaban de la esclavitud; la vasta manufactura, el estrecho taller, se llenaban de trabajadores comprados. Con el precio tan barato de los esclavos de desecho que se consagraban a estos menesteres, con

el gasto tan escaso que exigía su manutención, con el poder absoluto de los propietarios, muy dueños de exigirles todo cuanto podían dar sus fuerzas, montar manufacturas con la ayuda de esclavos era una excelente especulación»¹.

Por tanto, no hemos de extrañarnos de que en el siglo I de nuestra era, cuando empezaron a ser desfavorables las circunstancias, se deplorase la dificultad de reclutar esclavos. Las guerras habían quedado momentáneamente interrumpidas y la "pax romana" había secado la fuente de esclavos que aquellas representaban cuando entregaban masas enteras de cautivos al vencedor.

¿Eran desgraciados los esclavos? Hay que hacer algunas distinciones. Es verdad que no faltaban situaciones lamentables, como la de los esclavos rurales y los que tenían que trabajar en las minas. En cuanto a los esclavos domésticos, se señalan numerosos abusos por parte de sus amos: "Juvenal fustiga con el azote de sus sátiras al avaro que infra-alimenta a sus esclavos; al jugador que embolsa una fortuna en una tirada de dados y permite que los suyos se hielan cubiertos de túnicas agujereadas; a la coqueta que ante el más pequeño retraso de sus portadores, ante el menor descuido de sus camareras, se irrita, se enfurece y maneja a diestro y siniestro la correa y los nervios de buey»². Un testigo del género, el poeta Marcial, escribe el siguiente epigrama:

"Te parezco cruel, Rústico, te parezco goloso porque azoto a mi cocinero por nabermelo preparado una mala sopa. Si no crees que esta falta merece unos buenos azotes, ¿por qué crees que vamos a azotar a un cocinero?» (VIII, 23).

¹ P. Allard. *Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Église jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident*. Didier, Paris 1976', 15-16.

² J. Careopino, *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire*. Hachette, Paris 1939, 78.

Esto no impide que el mismo Marcial lllore en estos términos la muerte de uno de sus esclavos:

«Demetrio, el esclavo cuya mano, ¡¡¡el confiante de mis versos, me resultaba tan útil y era tan conocida de los Césares, acaba de morir en la primavera de su vida, cuando sólo contaba tres lustros y cuatro veranos. Sin embargo, como lo consumía el mal impío, cuidé de que el moribundo no bajara esclavo a los infiernos y abandoné todos mis derechos sobre él. El merecía que lo curase este acto mío de benevolencia: en su última hora supo muy bien apreciarlo y, cuando estuvo a punto de descender libre al mundo de las sombras, me llamó su amo» (1, 102).

«MAQUINAS CON VOZ HUMANA»

«En el siglo I de nuestra era, la sociedad romana comprendía dos clases de hombres bien diferenciadas: los señores y los esclavos. Los primeros poseían la riqueza, el poder, los honores; los segundos no podían poseer, no podían decidir, no tenían esperanzas de salir de esa situación. Los esclavos no vendían su trabajo, sino que estaban obligados a entregarlo gratuitamente. Hacían adquirir a los otros, pero sin adquirir nada para sí. Los compraban, los mantenían, pero no les pagaban. Eran instrumentos con voz humana, *instrumenti genus vocale*. En efecto, en la industria antigua representaban un papel análogo al de las máquinas en la moderna industria. Simples engranajes, creaban riqueza sin poder quedarse con nada en provecho propio. Esta situación, distorsión de todas las leyes económicas, era al comienzo de nuestra era casi la de la mitad de los habitantes de la Europa civilizada» .

P. Allard,
Les esclaves chrétiens,
1976', 4-5.

De hecho, los esclavos domésticos, así como los que empleaba la administración, no estaban tan mal tratados y podían llevar una existencia perfectamente normal. Más aún, como acabamos de comprobar, a veces los amos tenían con sus esclavos sentimientos muy humanos y hasta un afecto real.

Por otra parte, la liberación de los esclavos por parte de sus amos era cosa corriente y legal, aunque el liberto (y su descendencia hasta la tercera generación) seguía siendo vasallo de su antiguo amo, tenía que guardarle respeto, hacerle algunos servicios y ofrendas pecuniarias, recibiendo también de él asistencia y protección. La liberación llegó a ponerse de moda, de manera que el emperador Augusto creyó conveniente legislar en este asunto para refrenar lo que él consideraba como un abuso.

Hubo almas nobles que se hicieron defensores de los esclavos. Un filósofo, Séneca, llegó incluso a profundizar en el tema, en nombre de esa verdad que es la igualdad de naturaleza entre todos los seres humanos. Sin embargo, Séneca no discutió la institución de la esclavitud y por lo demás podemos preguntarnos si esa doctrina penetró realmente en la sociedad: "parece ser que, a nivel de la clase acomodada, se mantenía el *statu qua*, buscando solamente suavizar las relaciones entre dueños y esclavos, por temor o por interés»³.

Por lo que se refiere al caso que nos presenta la carta a Filemón, el del esclavo fugitivo, no constituía ninguna excepción: "La cólera de los amos —escribe Séneca— impulsa a algunos esclavos a huir, a otros a darse la muerte» (*De ira*, 111, 5). Tampoco eran raros los cazadores de esclavos fugitivos, especie de policías que desplegaban su actividad en los bajos fondos de las ciudades antiguas. A no ser que el esclavo en cuestión encontrase refugio en algún santuario o en algún particular. Este último caso fue el que se dio, por lo visto, con Onésimo. Sin embargo Onésimo, del que ignoramos qué motivos tuvo para huir, podía

esperar de su dueño cristiano, discípulo de Pablo, mejor suerte que la que esperaba normalmente a los esclavos fugitivos recuperados y devueltos a su propietario; era norma práctica entre los romanos marcarlos con un hierro candente e incluso crucificarlos. De hecho, hay motivos para creer que la acogida de Onésimo por Filemón respondió a la exhortación urgente de Pablo, y que se rompió entonces con la práctica de recurrir sin escrúpulos a los castigos corporales.

DOS TIPOS DE ESCLAVITUD

Maurice Lengellé distingue dos tipos de esclavitud. El primero, «cualificado de 'antiguo' o 'blando'... constituía un atenuante de la suerte de los cautivos. Estos tenían la posibilidad de escapar de la muerte entregándose al vencedor para obtener de él lo que llamaríamos el 'mínimo vital'. La 'soga al cuello' por 'la comida gratis' sustituyó así felizmente a la antropofagia. Por eso esta institución perduró tanto tiempo como símbolo de progreso. El hambriento o el enemigo derrotado pudieron, gracias a ella, encontrar en el amo los medios de producción necesarios para sobrevivir".

Pero este tipo de esclavitud, de tipo «simbiótico», dio origen a un segundo tipo, llamado «parasitario»,: «En la ciudad antigua, lo mismo que más tarde en el mundo colonial de las plantaciones, las clases dirigentes obtendrán de las masas serviles la energía necesaria para producir beneficios de los que podrán gozar juntos los amos y los servidores, por falta de una técnica suficiente. Los sucesivos dominadores sacarán así de las razas subyugadas los elementos de su progreso.

Esta segunda forma de esclavitud se deduce en cierto modo de la primera. Casi podríamos decir que no es más que su prolongación normal, si tenemos en cuenta el egoísmo y la envidia del hombre en sociedad".

¹ M. Lengellé, *L'esclavage*. PUF. Paris 1955. 5-6.

CONCLUSION

Por encima de los siglos llega hasta nosotros la voz de Pablo, aunque -la verdad sea dicha- un tanto apagada por el sonido múltiple de un cristianismo que puede apelar a él sólo en parte. Ya en los orígenes de la iglesia, su influencia estaba lejos de ser tan preponderante como a veces nos imaginamos, y el «doctor de las gentes» no era entonces el único de su especie. Los evangelios, por no hablar más que de ellos, no acusan la influencia de Pablo, a pesar de que provienen de un cristianismo claramente abierto a los paganos. Por otra parte, Pablo tampoco obtuvo durante su vida el reconocimiento unánime de su personalidad. Incluso en el círculo de sus discípulos lo criticaron algunos (Flp 1, 15-18a). Sobre todo entre los judíos convertidos al cristianismo tropezó con auténticos enemigos, disfrazados de propagandistas que sembraban un contra-evangelio en las comunidades que él había fundado. Esta hostilidad no cesó hasta después de la muerte del apóstol, mientras que en otro terreno algunos cristianos ortodoxos evitaban recurrir a sus cartas de las que se habían apropiado demasiado fácilmente las sectas gnósticas; nos lo atestigua la segunda carta de Pedro (3, 16).

Una vez aplacadas las discusiones, la iglesia lee actualmente esas cartas como «palabra de Dios». Pero, debido a los cortes que de ellas ha hecho la

liturgia, las oímos muchas veces como si fueran un discurso atemporal, separado no sólo de su contexto literario, sino además de las circunstancias históricas que les dieron origen. Pues bien, es interesante conocer esas circunstancias, aunque sólo sea para comprobar que esos escritos no son lo que un espíritu fundamentalista se empeña en hacer con la Escritura. Menos aún que los demás escritores sagrados, es imposible que Pablo pueda ser interrogado como un oráculo automático y permanente. El se afirma ante todo como un hombre de acción cuyas enseñanzas no suelen alejarse mucho de los imperativos apostólicos y pastorales del momento que vivía. A veces, es la polémica lo que domina. Por eso no hemos de extrañarnos de que no puedan aplicarse al pie de la letra sus palabras, enfrentados como estamos con situaciones muy diferentes a menudo de las suyas.

Quedan en pie las grandes líneas de su doctrina, que no es posible relegar a meros ecos del pasado, ya que afectan a los fundamentos mismos de la vida cristiana. Su doctrina, pero también tal actitud concreta, tal opción práctica, son capaces de orientar actualmente nuestra conducta. Del recorrido que hemos hecho por dos de las cartas de Pablo, aunque sin olvidar las demás, podemos sacar algunos puntos como conclusión.

LA SALVACION CRISTIANA O EL EVANGELIO DE PABLO

En Flp 3, 2-17, Pablo no tiene reparos en utilizar un tono violento para defender lo que él considera como esencial a la fe. Se ha emprendido una empresa de «rejudaización». Se atribuye a la circuncisión un potencial salvífica, con lo que se la presenta en competencia con el bautismo y, más fundamentalmente, se socava el régimen de la fe establecido por Cristo y predicado por Pablo. Porque, dado el estado lamentable de la humanidad tal como se presentaba a los ojos del apóstol, sólo se impone en adelante con certeza la revelación del gran perdón, obra de la misericordia del Dios salvador, y ha llegado el tiempo de dejar en el olvido los ritos que se han demostrado incapaces de poner a los hombres en el camino de la justicia y de la salvación. Por lo demás, esta verdad de base, de la que Pablo se ha hecho un elocuente propagador, no puede pasar por una creación de su genio religioso o por un fruto de sus gracias personales; la idea de un perdón soberano de Dios, anterior a toda iniciativa del hombre, las prerrogativas de la misericordia en detrimento de las funciones rituales, semejante concepción de las relaciones humano-divinas y de la salvación parecen remontarse en definitiva a Jesús en persona ¹.

Por eso resulta más necesario todavía conservarla con todo escrúpulo. Esta verdad que a veces se olvida, o lo que es peor, se rechaza como inmovilizante, sigue siendo el elemento esencial y original del cristianismo; el cristiano digno de tal nombre tiene que sentirse desposeído de sus propias capacidades; no puede ambicionar más que una «justicia» que no le pertenece, lo mismo que tampoco le pertenece su nacimiento o su muerte, ya que viene de Dios y se apoya en la fe (cf. Flp 3, 9). Prácticas de la ley judía y otras prácticas de las que el hombre se imagina a veces que puede «estar orgulloso», éxitos apostólicos, construcciones de piedra o de cemento, iniciativas y organizaciones, comportamientos piadosos y hasta heroicos: sería un error funesto poner en la contemplación de todo ello una certeza, una esperanza, certeza y esperanza que serían un robo hecho a Cristo, a «la potencia de su resurrección» (Flp 3, 10), a «su inagotable generosidad» (Ef 1, 7).

¹ *el.* Me 2,5-15-17.23-27 par.; 3, 1-5 par.; 7,4-23 par.; Le 11, 39-52 par.; 15,1-32; 19,9-14; Mt 18, 12-14; 20, 1-16.

CONTRA LOS ABUSOS DE LA TOLERANCIA

De este modo se manifiesta la ardiente convicción de Pablo y su adhesión indefectible a lo que él considera como el evangelio esencial. Puede uno sentirse extrañado y desconcertado ante la escasa matización, las aseveraciones y por otra parte las condenaciones tajantes de los textos bíblicos, incluidas las palabras de Jesús en los evangelios. Pablo, en especial, se muestra poco considerado con aquellos que destruyen su obra apostólica predicando un compromiso

que él detesta. No se advierte en él la más pequeña huella de un «ecumenismo», respetuoso de las otras interpretaciones de la fe cristiana; el hombre inspirado no transige en lo más mínimo ni modera sus palabras; «¡Ojo con los perros!» (Flp 3, 2).

Ciertamente, no se trata de que copiemos a Pablo, especialmente en lo que afecta a nuestras relaciones entre las confesiones cristianas actuales, unánimes todas ellas en apelar a él. Más aún, este ejemplo

concierna a una actitud más fundamental: ¿saben todos los cristianos adultos y practicantes qué es lo esencial de su fe? ¿Se limitará esa fe a unos cuantos ritos con un sentido que se vislumbra vagamente? Hay algunos que se aferran obstinadamente a su propia iglesia, pero que se muestran menos firmes cuando se trata de decir en qué se distingue precisamente un cristiano de un judío o de un musulmán. En definitiva, ayudados por un ecumenismo muchas veces en sentido único, los cristianos, por poco que

dispongan de un carácter acomodaticio y de un alma generosa, pueden muy bien llegar a desconocer toda diferencia esencial, si es que no caen a veces en la admiración casi incondicional de lo que no es precisamente cristiano. Semejante actitud es inconcebible en un Pablo, para quien la caridad hunde sus raíces en la fe que la anima y la dirige (Gál 5, 6), para quien la fe tiene un objeto preciso que la hace irreductible a otras formas de religión y, en particular, a sus antecedentes judíos.

UNA PASTORAL CENTRADA EN LO INTERIOR

No cabe duda de que muchos acusan a Pablo de no haberse atrevido a condenar la esclavitud. Hubiera corrido un grave riesgo al condenarla, ciertamente; pero precisamente por eso tendría que haberlo hecho: cuando se trata de una institución tan inhumana, no había más remedio que correr todo tipo de riesgos. Pues bien, lejos de enfrentarse con el peligro, Pablo se pone nada menos que a predicar la sumisión a las víctimas del sistema.

No es éste el único caso en que se suele lamentar que Pablo se haya alineado en favor de unas instituciones que hoy nos creemos con derecho a criticar. Pensemos en aquellas consignas de sumisión sin reservas al estado secular (Rom 13, 1-7), consignas que no pueden ser objeto de una aplicación literal sin un grave peligro para la sociedad. Y en lo que se refiere a sus normas familiares (1 Cor 7,21-23; Col 3,18-4,1), llevan en más de una ocasión la marca de una moral doméstica caducada.

Sin embargo, si es verdad que deja subsistir a las instituciones, Pablo no ofrece más que un aspecto negativo al actuar de esa forma, aspecto que está ampliamente compensado por su preocupación de ver cómo se modifica el corazón de los hombres. En donde el amor, «fruto del espíritu», ha logrado ocupar el sitio que ocupaba el egoísmo y el orgullo, allí están ya puestos los fundamentos que permiten eliminar de ciertas instituciones su veneno secular y establecer entre las personas humanas un respeto lleno de atenciones que tiende hacia una igualdad en la práctica. Se trata de una apuesta en favor de la gracia, que no es posible incluir en los proyectos políticos de reforma, pero que el hombre creyente siente la invitación de hacer, empezando por oficializarla en su propia morada. En el nivel en que Pablo nos sitúa, poner la carreta delante de los bueyes sería dictar unas reformas sin ofrecer de antemano al hombre la curación en lo más profundo de su ser.

TENSO HACIA EL OBJETIVO

¿Hemos de acusar a Pablo y a los cristianos de su tiempo de haber sido demasiado cándidos al esperar una venida próxima del fin del mundo? Al haber aplicado a su fe en Cristo las categorías de la apoca-

líptica, nos hacen percibir todo lo que esas categorías encierran de ambigüedad, incluso después de haber sido cristianizadas. Apoyos provisionales, exigen sucesivas revisiones cada vez que el plazo señalado

resulta falso. Bendigamos a Pablo y a los autores del Nuevo Testamento por no haber caído en la trampa de las fechas, aunque les faltó muy poco para ello ². ¿No hemos de agradecerles también el que supieran mantener el ánimo de los cristianos en la espera de esta conclusión, sin ocultarles nunca la creencia en la resurrección final y en la parusía del Señor?

Reconozcamos que esta esperanza, seguramente viva entre las primeras generaciones cristianas, va acompañada de una certeza no menos profunda que tiene a Pablo como uno de sus testigos más explícitos: en la espera del gran día, próximo pero desconocido, se libra un combate en el que Cristo resucitado y señor del mundo (Flp 2, 9-11), como un general en jefe, dirige las operaciones "con esa energía que le permite incluso someterse el universo» (Flp 3, 21), hasta el momento en que, vencedor de todo mal y de la misma muerte, entregue el imperio a su Padre (1 Cor 15, 24-28). Los que viven en este periodo, que se prolonga seguramente más allá de las previsiones del

² Me 9,1 par; Mt 10, 23b; Me 13, 30 par.. pero el. también Me 13, 32 par., 1 Tes 5, 1-2.

apóstol, y que esperan cada uno desde su humilde puesto librar el mismo combate, saben que no están abandonados a sus pobres posibilidades, ya que "su gobierno está en los cielos» (Flp 3, 20), es decir, que actúan en nombre de una potencia que puede jactarse de tener la última palabra.

Si entretanto la muerte, el «último enemigo» (1 Cor 15, 26), viene a sorprender a los que han puesto su confianza en Cristo, éstos pueden estar seguros de que él transfigurará su «cuerpo de miseria» para conformarlo con su "cuerpo glorioso» (cf. Flp 3, 21). Mejor dicho, a los que se pregunten por su propia suerte y por la de los fieles en general desde el momento de su muerte, Pablo les manifiesta sin restringirla a su caso particular cuál es su esperanza personal y les da a entender que "los muertos en Cristo» (1 Tes 4,16) no quedarán separados de él (Flp 1, 23). Sin embargo, sigue en pie el misterio que rodea al más allá y Pablo no nos comunica a propósito del mismo ninguna clase de especulación, producto que habrá de marchitarse con el tiempo, sino que nos deja la luz de la esperanza que sostiene esa fe sin la cual no podría nacer ningún anhelo en el corazón del hombre.

PARA PROSEGUIR EL ESTIJDIO•..

ALGUNOS COMENTARIOS A LAS EPISTOLAS

- J. Huby, San Pablo. Cartas de la cautividad. Paulinas, Madrid 1966.
- H. Gonzelmann . G. Friedrich, Epístolas de la cautividad. Texto y comentarío. FAX, Madrid 1972.
- P. Bonnard - G. Masson, L'épître de saint Paul aux Phillpplens, L'épître de saint Paul aux Colossiens. Delachaux et Niestlé, Neuchatel 1950.
- J. - F. Gol/ange, L'epître de saint Paul aux Phillppiens. Delachaux et Niestlé, Neuchatel 1973.
- R. Lehmann, Epître à Philémon. Le christianisme prlmItlf et l'esclavage. Labor et Fides, Geneve 1973.

OBRAS SOBRE LA CIUDAD DE FILIPOS

- P. Gol/art, Phillppes, ville de Macédoine, depuis ses origines **jusq'à** la fin de l'époque romaine. París 1937.
- P. Lemerle, Phillppes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine. París 1945.
- G. Picard, Les dieux de la colonie de Phillppes vers le premier siecle de notre ère d'après les ex-votos rupestres: Revue d'Histoire des Religions 86 (1922) 117-201.

CONTENIDO

¿Quién no se ha sentido desconcertado y a veces desanimado ante el carácter esotérico de numerosos pasajes paulinos? Incluso la carta tan cariñosa a los Filipenses y la otra tan personal a Filemón no se libran de esta consideración. Para los lectores del siglo XX, se trata de dar un salto a una cultura, a una lengua, a un mundo religioso que se sitúan en el mundo greco-romano de los años 60 p.C.

El padre Simon LEGASSE nos ayuda a salvar este desnivel situando las dos cartas en el marco de los otros escritos de Pablo y también de la cultura pagana. Mediante un estudio claro y preciso, nos ayuda a descubrir la actualidad de estas dos cartas de Pablo. El padre Legasse es profesor de Nuevo Testamento en la facultad teológica de Toulouse.

LA CARTA A LOS FILIPENSES	5
1. Pablo y los Filipenses	5
11. Pablo en la cárcel y sus cristianos agitados (1, 15-18a; 2,21)	14
111. Pablo y su muerte (1, 21-26)	18
IV. Un himno a Cristo para ayudar a la humanidad comunitaria (2, 1-11)	22
V. «Con temor y temblor trabajad por vuestra salvación» (2, 12-13)	36
VI. Pablo en la tormenta (3, 2-17)	39
VII. ¿Iremos al cielo? (3, 20-21)	45
VIII. Agradecimiento por una ayuda económica (4, 10-20)	48
LA CARTA A FILEMON	51
¡Fuera la esclavitud! Pero...	51
Un paso normativo	54
Pablo y la esclavitud	55
La esclavitud en la antigüedad greco-romana	56
CONCLUSION	59