

# El fracaso del proyecto de Pablo y su reconstrucción

---

Carlos Gil Arbiol

UNIVERSIDAD DE DEUSTO

**RESUMEN** Los textos y la memoria de Pablo de Tarso fueron piedra de toque en el naciente cristianismo. Sin embargo, las obras que generalmente se datan a finales del siglo I o en el siglo II muestran diferencias sustanciales respecto de aquellas que se reconocen como indiscutiblemente paulinas. Las cartas originales de Pablo revelan un proyecto que no tuvo continuidad en las siguientes generaciones y que se transformó, de modos diversos, para responder a las nuevas circunstancias. En este artículo se presenta, primero, una posible reconstrucción de aquel proyecto inicial en base a cinco características y, segundo, algunas de las modificaciones que sufrió y que se pueden rastrear en los textos del siglo II.

**PALABRAS CLAVE** Pablo de Tarso, Orígenes del cristianismo, Corpus paulino, Cruz, *ekklesia* (Iglesia).

**SUMMARY** *Paul's memory and texts were paramount for the identity process in the beginning of Christianity. Literary works written by the end of the First Century or during the Second are, though, quite different from those we recognize as genuine of Paul, these showing a thoroughly distinct missionary project that failed and was transformed in very different ways to cope with the new threats and challenges of the new age. This article faces this issue by, firstly, proposing five key features that could account for the historical Pauline project and, secondly, showing some of the alterations it suffered according to the data we can discover on Second Century texts.*

**KEYWORDS** *Paul of Tarsus, Beginnings of Christianity, Pauline Corpus, Cross, ekklesia (Church).*

Todavía sigue siendo una idea extendida aquella que presenta a Pablo, si no como el fundador del cristianismo, sí como quien desarrolló el mensaje de Jesús, centrado en el reino de Dios según lo comprendían los galileos que le escuchaban, hacia los modelos culturales grecorromanos que terminaron dando forma al cristianismo. Sin embargo, los estudios sobre la figura histórica de Pablo, su proyecto misionero y el contexto en el que se desarrolló, ofrecen otra imagen diferente. El cristianismo que surgió varias generaciones más tarde

de la muerte de Pablo se entiende mejor como fruto del fracaso del proyecto que Pablo quiso desarrollar durante la primera generación y como resultado de la transformación que otros hicieron de él.

El proyecto de Pablo se podría sintetizar en aquella idea germinal expresada en la Carta a los Gálatas (“los que os habéis bautizado en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer; ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús”); Pablo lo representó mediante la metáfora del olivo cultivado al que se le han injertado unas ramas extrañas, descrita en Rm 11,16-24; y lo puso en práctica mediante la creación de unas asambleas originales que hacían realidad aquello. Sin embargo, ese proyecto fracasó en el sentido de que Israel no lo aceptó (incluyendo otros creyentes en Cristo). Tras la muerte de Pablo, sus discípulos y Lucas retomaron su memoria para transformarla y presentaron esta reconstrucción como el proyecto aglutinante de la gran Iglesia.

En la páginas que siguen propongo, primero, una somera reconstrucción del proyecto histórico de Pablo en el marco de la misión de los primeros seguidores de Jesús a partir de cinco características fundamentales y, segundo, una presentación de la transformación que los seguidores de Jesús a partir de la segunda generación hicieron de este proyecto, modificando, sustituyendo o eliminando algunas de aquellas características que definieron el proyecto de Pablo.

## **I. EL PROYECTO DE PABLO EN EL MARCO DE LA MISIÓN DE LOS PRIMEROS SEGUIDORES**

Aunque a continuación voy a destacar aspectos que sobresalen de la particular comprensión que Pablo tuvo de la misión<sup>1</sup> que nacía en el acontecimiento de la muerte y resurrección de Jesús, (a lo que voy a llamar su

---

1 El concepto de “misión” puede ser problemático y anacrónico si no lo desprendemos de lecturas eclesíásticas o pastorales vinculadas a confesiones o tradiciones religiosas actuales. Lo entendemos aquí como la salida que aquellos primeros judeos creyentes en Jesús hicieron para revitalizar el judaísmo a partir de la fe de Jesús. En los estudios sobre este tema destacan dos tendencias: los que subrayan la diferencia y la pluralidad de las misiones y los que resaltan las coincidencias y la unidad; entre los primeros ver: B. CHILTON – C. A. EVANS, *The missions of James, Peter and Paul: tensions in early Christianity* (Leiden; Boston 2005) y L. E. VAAGE, *Religious rivalries in the early Roman Empire and the rise of Christianity* (Waterloo, ONT 2006);

“proyecto”), no hay que olvidar que este proyecto compartía muchas características con la común misión de los creyentes en Cristo<sup>2</sup>. A pesar de su diferente origen y horizonte y, por tanto, de su diferente proyecto, la comprensión de la misión que se enraizaba en el acontecimiento histórico de Jesús era básicamente compartida. Pablo comparte la centralidad de este acontecimiento de Jesús (entendiendo por tal toda la vida, muerte y resurrección), si bien los acentos, las jerarquías y las consecuencias van a ser diversas. Esta diversidad de proyectos en lo que podíamos llamar, aun a riesgo de resultar simplistas, una común misión, se plasmó en diferentes grupos y círculos de seguidores de Jesús, parcialmente solapados<sup>3</sup>, que evolucionaron de modo diferente durante las primeras cuatro generaciones. A partir de la tercera (aprox. 110-150 e.c.), no obstante, se percibe un mayor esfuerzo de convergencia en las corrientes hegemónicas, y algunos círculos tuvieron mayor presencia e influencia en centros urbanos influyentes. Cabría proponerlo al revés: fueron los círculos que se asentaron en ciudades importantes del imperio los que estuvieron en mejores condiciones para ejercer una función hegemónica en el proceso de nacimiento del cristianismo. En cualquier caso, la pluralidad de proyectos misioneros caracteriza todo el proceso formativo del cristianismo.

Ya en la primera generación es fácil distinguir diferentes círculos<sup>4</sup> entre los que podemos destacar cuatro, según un consenso generalizado<sup>5</sup>: primero, los más vinculados a las prácticas de pureza ritual (relacionados con Santiago en Jerusalén); segundo, los vinculados a ciertas prácticas de pureza ritual (mí-

---

entre los segundos, ver: C. C. HILL, *Hellenists and Hebrews: reappraising division within the earliest church* (Minneapolis 1992) y E. J. SCHNABEL, *Early Christian mission* (Downers Grove, Ill. 2004) 1:654-662.

- 2 Parto de la comprensión de que la misión de los seguidores de Jesús durante la primera generación se enmarca dentro del judaísmo plural de periodo del Segundo Templo y, además, dentro del conjunto de creyentes en Cristo que surge dentro del judaísmo. Esta misión es, por tanto, una misión intra-judía.
- 3 Sobre este punto la literatura es ingente; véase el consenso que se percibe en estas obras: M. PESCE, *Da Gesù al cristianesimo* (Brescia 2011); R. PENNA, *Le prime comunità cristiane: persone, tempi, luoghi, forme, credenze* (Roma 2011); L. M. WHITE, *De Jesús al cristianismo: el Nuevo Testamento y la fe cristiana, un proceso de cuatro generaciones* (Estella 2007); R. AGUIRRE (ed.), *Así empezó el cristianismo* (Estella 2010).
- 4 Quizá es preferible el término “círculo” o “línea” sobre el de “tradición”, ya que éste parece conllevar la idea de continuidad entre el pasado y el presente mediante una cadena de transmisores que garantizan que el presente es continuidad de un pasado (que generalmente es una construcción social); ver la útil reflexión de A. DESTRO – M. PESCE, *Il racconto e la scrittura: introduzione alla lettura dei vangeli* (Roma 2014) 71-78.
- 5 Cf. la presentación que hace François Vouga a partir del texto de 1 Co 5,3-8 en: F. VOUGA, *Los primeros pasos del cristianismo: escritos, protagonistas, debates* (Estella 2001) 33-56.

nimas) y abiertos a la incorporación de gentiles en los grupos de creyentes en Cristo (relacionados con Pedro en Antioquía); tercero, los más desvinculados de las prácticas de pureza ritual que aceptan su relegación para los circuncidados (relacionados con Pablo) y, cuarto, otros círculos cuya identidad parece más alejada de las prácticas judías y su situación es de ruptura con la sinagoga (ceranos a la memoria de Juan)<sup>6</sup>. No obstante esta generalizada aceptación de cuatro grandes círculos, las diferencias y líneas de separación entre unos y otros no son en absoluto claras ni tenemos datos suficientes como para responder a todos los interrogantes del investigador actual. Vamos a centrarnos en lo que llamamos el proyecto de Pablo en el marco de la misión de los seguidores de Jesús.

Este proyecto de Pablo en el marco de la misión de la primera generación aparece reflejado en varios acontecimientos además de en varios de sus textos<sup>7</sup>. Entre los primeros cabe destacar la asamblea de Jerusalén (ca. 49 e.c.) y el posterior conflicto de Antioquía, además de los problemas que tuvo después con otros creyentes en Cristo. A esos conflictos se pueden sumar la(s) colecta(s), los datos sobre los viajes de Pablo y algunos otros datos biográficos. Entre los segundos, la Carta a los romanos es, quizá por ser la última indiscutida, una reflexión sobre su propio proyecto (donde destaca la metáfora del olivo de Rm 11 y la exhortación final de Rm 15). Además, en otros lugares ofrece algunas pistas sobre ello (Ga 3,28; 1 Co 1,23ss; 2 Co 3,12-18; etc.). Voy a señalar las cinco características, a mi juicio, más significativas de este proyecto.

## 1. LA FE DE JESÚS DESCUBIERTA EN LA CRUZ

La primera característica que define este proyecto es la peculiar comprensión paulina de la fe de Jesús<sup>8</sup> que abría el presente a nuevas posibilidades. Este elemento, compartido por los demás creyentes en Cristo, tenía en Pablo

6 Cf. G. THEISSEN, *La religión de los primeros cristianos: una teoría del cristianismo primitivo* (Salamanca 2002) 295-309; R. AGUIRRE, *La memoria de Jesús y los cristianismo de los orígenes* (Estella 2015) 170-171.

7 Asumo la idea generalizada de un corpus paulino compuesto en varias generaciones; cf. R. E. BROWN, *Introducción al Nuevo Testamento II. Cartas y otros escritos* (Madrid 2002) 553-554.

8 Sobre el genitivo (πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ) ver: R. B. HAYS, *The faith of Jesus Christ: the narrative substructure of Galatians 3:1-4:11* (Grand Rapids; Cambridge 2001); B. SCHLISSER, "'Exegetical Amnesia' and ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ: The 'Faith of Christ' in Nineteenth-Century Pauline Scholarship": *JTS* 66 (2015) 61-89. Especialmente útil resulta la presentación

una peculiaridad: la centralidad del acontecimiento revelador de la cruz para comprender el significado y alcance del mesianismo de Jesús (cf. Ga 2,19-20; 1 Co 2,1-2; etc.). Este desmesurado peso del acontecimiento de la muerte de Jesús tuvo dos consecuencias. En primer lugar, oscureció la vida histórica de Jesús, sus dichos y hechos como fuente para conocer el plan de Dios para su pueblo. Pablo, probablemente, no desconocía datos históricos de la vida de Jesús, pero no se apoyó en ellos para fundamentar y legitimar su proyecto. Esto se debe, al menos en parte, al uso que hacían sus opositores de esos datos, puesto que se apoyaban en ellos para defender un proyecto de fidelidad a la Torá<sup>9</sup>. En segundo lugar, aunque Pablo obviamente afirmó la resurrección de Jesús (cf. 1 Co 15,3-8), lo más peculiar de esta afirmación fue la identificación del Resucitado con el Crucificado<sup>10</sup>, la trascendencia que tuvo para él esta identificación junto con el significado teológico de aquella muerte en cruz.

Ambas características funcionaron a modo de orejeras que orientaron la mirada de Pablo hacia la muerte en cruz de Jesús. Podemos decir, entonces, que el primer rasgo del proyecto de Pablo fue su legitimación en el significado teológico de la muerte de Jesús. Este proyecto nace del descubrimiento de la trascendencia teológica de que Dios revelara su identidad en un crucificado (al que luego resucitó iniciando el tiempo final). Aquel acontecimiento le llevó a poner en el centro de su reflexión, de su cosmovisión judía y de su misión, el significado teológico que se le reveló: que Dios, en vez de utilizar mecanismos de castigo contra los culpables de aquella injusticia, ofreció una oportunidad de reconciliación (2 Co 5,16-21; Rm 5,10-11). Todo gira en torno a la nueva imagen de Dios que se revela en la cruz de Jesús: una imagen paradójica que mostraba su fuerza en la debilidad (2 Co 12,9-10), su sabiduría en la simpleza (1 Co 1,23-35), su riqueza en la pobreza (2 Co 8,9), su divinidad en la humillación (Flp 2,6-8), etc. Este rasgo del proyecto de Pablo está en la base de los demás que voy a mencionar y, aunque resulte ambiguo o impreciso es, a mi modo de ver, uno de los elementos que más acogida tuvo en la misión que desarrolló en torno al Egeo<sup>11</sup>.

---

de T. OTERO LÁZARO, "Por fe": reflexión sobre la fe en San Pablo : lección inaugural del Curso Académico 2007-2008 (Burgos 2007), porque presenta el debate y ofrece una postura justificada y sólida.

9 Cf. A. J. M. WEDDERBURN, "Paul and Jesus: the problem of continuity", en: A. J. M. WEDDERBURN (ed.), *Paul and Jesus : Collected essays* (Sheffield 1989) 99-115 (esp. 100).

10 Cf. W. S. CAMPBELL, *Paul and the creation of Christian identity* (London; New York 2008) 135.

11 Cf. C. J. GIL ARBIOL, *Pablo en el naciente cristianismo* (Estella 2015) 71-102.

## 2. LA URGENCIA ESCATOLÓGICA

La urgencia escatológica (cf. 1 Tes 4,13-18; 1 Co 15,51-53) tampoco es una característica exclusiva del proyecto de Pablo, pero en él aparece con una claridad e intensidad sin parangón, en parte debido a que no conservamos más textos de la primera generación (a no ser el Documento Q, también marcado por la próxima venida del Hijo del Hombre<sup>12</sup>). Aunque esta urgencia fuese compartida por otros, parece que Pablo exprimió a esta circunstancia todo su jugo, haciendo de ello una bandera que caracterizaría su proyecto. Su reflexión sobre el tiempo presente (cf. 1 Co 7,29-31; 10,11-12; 2 Co 6,2; Rm 8,18-27; etc.) como un tiempo breve debió de ser determinante en el inicial éxito de su misión<sup>13</sup>. Esto le dio al proyecto de Pablo un carácter temporal (coyuntural, contingente) orientado al acontecimiento futuro de la parusía. Este tiempo de transición (entre la justificación y la salvación) se vivía como un tiempo de resistencia en el que la visión del mundo coincidía en parte con la visión apocalíptica que compartían otros muchos judíos<sup>14</sup> y que hacía un diagnóstico negativo de la realidad presente y proyectaba la esperanza de justicia y paz en ese tiempo venidero<sup>15</sup>. El ínterin Pablo lo vive, por una parte, con cierto desapego de estructuras y autoridades políticas (como voy a subrayar luego) que le obligaron a pensar el tiempo presente como un parto doloroso (Rm 8,18-25) y, por otra, con un enorme entusiasmo y entrega por congregarse al Israel de Dios y presentarlo como “novia” para la inminente boda que terminaría el tiempo de noviazgo (cf. 2 Co 11,2). Esta combinación va a añadir al proyecto de Pablo mayor ambigüedad todavía por esta combinación

12 Cf. Q 17,23-22,30; S. GUIJARRO OPORTO, *Dichos primitivos de Jesús: una introducción al “Proto-evangelio de dichos Q”* (Salamanca 2004) 47-48.

13 Cf. H. RÄISÄNEN, *El Nacimiento de las creencias cristianas* (Salamanca 2011) 151-156. Sin embargo, este autor considera que ya Pablo “espiritualiza” e “individualiza” la esperanza de un reino inminente. Yo creo que los textos en que se basa para ello tienen una dimensión apocalíptica mayor de lo que Räisänen les otorga.

14 Sobre la importancia y relevancia de la comprensión apocalíptica de la historia ver A. PORTIER-YOUNG, *Apocalypse Against Empire: Theologies of Resistance in Early Judaism* (Grand Rapids 2011). Sobre el debate del carácter apocalíptico del proyecto de Pablo ver B. R. GAVENTA, *Apocalyptic Paul: cosmos and anthropos in Romans 5-8* (Waco, Texas 2013) y J. L. MARTYN, “De-apocalypticizing Paul: An essay focused on Paul and the Stoics by Troels Engberg-Pedersen”: *JSNT* 86 (2002) 61-102.

15 Sobre la función social de la imaginaria y lenguaje apocalíptico ver: W. A. MEEKS, “Social functions of Apocalyptic Language in Pauline Christianity”, en: D. HELLMOLM (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (Tubinga 1983) 687-705.

de resistencia y sumisión, desapego y entrega, futuro y presente. Esta es una característica de la visión del mundo de los pueblos colonizados<sup>16</sup>.

### 3. LA ἘΚΚΛΗΣΙΑ MIRA A ISRAEL

La comprensión paulina de la ἐκκλησία y la relación con su idea de Israel resulta un tema complejo en el que las conclusiones que un analista saque dependen, en gran medida, de su perspectiva, presupuestos, mirada: si se parte de la imagen de Pablo como fundador o iniciador de una nueva religión, todo se lee como un proceso de creación del cristianismo o de la Iglesia; si se lee a Pablo como reformador del judaísmo de su tiempo, todo adquiere otra perspectiva y la “nueva alianza”, por ejemplo, puede entenderse como la recuperación de la intención original de Yahvé<sup>17</sup>. No me refiero, obviamente, al sentido local de las ἐκκλησίαι particulares, sino al sentido translocal y englobante contenido, por ejemplo, en la expresión ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (cf. 1 Co 1,2; 10,32; 11,22; 15,9; Ga 1,13; etc.)<sup>18</sup>.

La relación de la ἐκκλησία con Israel ha sido objeto de mucho debate<sup>19</sup>. Christopher Zoccalli distingue tres grandes corrientes de intérpretes: los que defienden la identificación de Israel con la “iglesia” (término que reconoce anacrónico pero que sin embargo usa); los que entienden la “iglesia” como una realidad teológicamente más amplia que incluye a Israel y a otras naciones; y los que creen que son dos realidades distintas una de la otra<sup>20</sup>. Yo creo que

16 Cf. R. S. SUGIRTHARAJAH, *La Biblia y el Imperio: exploraciones poscoloniales* (Madrid 2009); C. D. STANLEY, *The colonized Apostle: Paul through postcolonial eyes* (Minneapolis 2011).

17 Cf. Sobre el judaísmo plural del tiempo de Pablo y los judíos que defendían la pertenencia al pueblo por la gracia, además de los creyentes en Jesús, ver G. BOCCACCINI, *Middle Judaism: Jewish Thought, 300 BCE to 200 CE* (Minneapolis 1991) 7-25. Hay una corriente en boga que estudia a Pablo “dentro del judaísmo”, pero que frecuentemente se desliza hacia la “radical new perspective”: M. D. NANDS – M. ZETTERHOLM, *Paul within Judaism: restoring the first-century context to the apostle* (Minneapolis 2015); ver el excelente análisis de Terence Donaldson sobre los excesos de la llamada “doble alianza” propuesta por Gaston y Gager, entre otros: T. L. DONALDSON, *Paul and the gentiles: remapping the Apostle's convictional world* (Minneapolis, MN 1997) 230-236.

18 Cf. J. SÁNCHEZ BOSCH, “La Iglesia universal en las cartas paulinas”: *RCatT* 9 (1984) 35-81.

19 Cf. D. POLLEFEY – R. BIERINGER, *Paul and Judaism: crosscurrents in Pauline exegesis and the study of Jewish-Christian relations* (London 2012).

20 Cf. C. ZOCALI, *Whom God has called: the relationship of church and Israel in Pauline interpretation, 1920 to the present* (Eugene, OR 2010). Ver las útiles recensiones de J. D. G. DUNN, “Whom God Has Called: The Relationship of Church and

una posición intermedia entre el segundo y el tercer grupo es la más ajustada a los textos paulinos.

Pablo, probablemente, entendía la *ἐκκλησία* como una creación histórica en camino hacia la plena realización del proyecto de Dios, que incluiría la renovación de Israel tal como lo comprendía a partir de la muerte de Jesús, conectando directamente con las esperanzas más universalistas del libro de Isaías (Is 60,3-4; 66,18-24). Esta nueva realidad dinámica (en camino, en proceso), formada por todos los judíos que terminarían creyendo en el Mesías Jesús en un futuro próximo además de todos los gentiles que también lo aceptaran, es la que él llama *ἐκκλησία* y que se relaciona con Israel como una transición, como un paso previo al Israel escatológico, el del tiempo final (Rm 11,26)<sup>21</sup>. El “Israel según la carne” es el Israel presente, el Israel étnico, los circuncidados que están llamados a creer en el Mesías (aunque se resistan); el “Israel de Dios” es aquello a lo que está llamado a ser Israel que ya ha comenzado con los judíos que han creído en él, en el que se incluirán también gentiles creyentes en Cristo. Como el “Israel según la carne” (1 Co 10,18) no es todavía el “Israel de Dios” (sólo una parte lo es: Rm 9,6.25.27; 11,5), Pablo se sitúa en esa transición y entiende su misión como el proyecto de impulsar este camino: la transición de un Israel al otro es lo que considera *ἐκκλησία*. Desde esta perspectiva, Pablo no defiende que la *ἐκκλησία* sea el nuevo Israel, sino que aquella propone a Israel la vuelta a sus mejores raíces; la *ἐκκλησία* invita (incita, empuja, provoca, etc.) a Israel a recuperar la identidad y el horizonte perdido (Rm 11,25-32). El objetivo de la *ἐκκλησία* es, pues, devolverle a Israel su identidad y, por tanto, no es fin en sí misma. Dicho de otro modo, el objetivo de la *ἐκκλησία* es que ella misma se transforme en el “Israel de Dios” en el momento final; entonces Israel y la *ἐκκλησία* se confundirán.

Tres datos, a mi modo de ver, justifican lo dicho. Primero, cuando Pablo, en la Carta a los Gálatas, tuvo que argumentar y explicar por primera vez cuál era el estatus de los gentiles creyentes en Cristo respecto al pueblo de Israel, elaboró un complicadísimo argumento por el que mostraba cómo

---

Israel in Pauline Interpretation, 1920 to the Present”: *RBL* 14 (2012) 345-347, I. H. MARSHALL, “Whom God has called: the relationship of church and Israel in Pauline interpretation, 1920 to the present”: *JSNVT* 34 (2012) 84 y P. M. EISENBAUM, “Whom God has called: the relationship of church and Israel in Pauline interpretation, 1920 to the present”: *CBQ* 75 (2013) 178-179.

21 La discusión sobre este versículo ha sido mucha; ver, por ejemplo: C. ZOCALI, “‘And so all Israel will be saved’: competing interpretations of Romans 11.26 in Pauline scholarship”: *JSNVT* 30 (2008) 289-318. También la “alianza del espíritu” (ἡ καινὴ διαθήκη, 2 Co 3,6) o “ministerio del espíritu” (ἡ διακονία τοῦ πνεύματος, 2 Co 3,8).

un gentil creyente en Cristo era, según su exégesis bíblica, un hijo y heredero de Abraham, el padre de Isaac y Jacob/Israel. Pablo integra a los gentiles creyentes en el pueblo de Israel mediante la filiación ahijada, adoptada (Ga 3-4). Segundo, cuando al final de su vida tuvo que elaborar con más detenimiento este argumento para presentarlo a la comunidad de creyentes romanos, lo hizo mediante la metáfora del olivo cultivado (imagen de Israel) al que se le han caído algunas ramas naturales (judíos no creyentes en Jesús) y al que le han injertado “contra-natura” unas ramas de olivo silvestre (gentiles creyentes en Jesús) de modo que puedan compartir todos la misma savia y los mismos frutos (Rm 11,16-24). Tercero, cuando escribe esa última carta a Roma lo hace también para preparar su viaje a Jerusalén con el dinero recolectado entre sus comunidades (formadas mayoritariamente por gentiles) y pedir que ese dinero sea aceptado. Más allá de los posibles simbolismos relacionados con el templo y el fuerte sentido de comunión con aquellos con los que había disentido y de los que se había alejado años atrás, este gesto era la prueba de que las ramas injertadas eran capaces de aportar también algo al olivo cultivado (aunque fuese suavizar la penuria y escasez de los de Jerusalén); la pasión e intensidad que pone a sus palabras (Rm 15,30-33) refleja que Pablo pensaba que la aceptación del dinero de los gentiles era la aceptación del injerto en el Israel de la promesa: si aceptaban el dinero aceptaban a los gentiles creyentes como los hijos de la promesa (τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας, Ga 3,14-29; 4,28; Rm 9,8). Los tres datos apuntan en la misma dirección: Pablo quiere integrar a los gentiles creyentes en el “Israel de Dios”.

Así, Pablo fue creando asambleas (ἐκκλησίαι) que debían mostrar ya en el presente lo que Israel estaba llamado a ser en el futuro inmediato, cuando Dios triunfara definitivamente y comenzara su reino escatológico (1 Co 15,24.50). Estas asambleas tenían que ser las primicias que mostraran a todas las naciones (incluido Israel: Ga 6,16; Rm 2,28-29; 11,25-26) lo que debían ser. Este es el núcleo del proyecto histórico que fracasará y que, como veremos, exigirá cambiar el plan inicial, el de la ἐκκλησία al servicio del reino escatológico, por uno nuevo, el del reino escatológico como idealización de una forma de ἐκκλησία. Desde este punto de vista, el cristianismo que surgirá más adelante (con la confluencia de más tradiciones o círculos de seguidores de Jesús) se explica mejor como el resultado del fracaso de la idea de Pablo de hacer del “Israel según la carne” el “Israel de Dios”; el fracaso de esta idea junto con el éxito práctico de unas asambleas que crecieron y tuvieron impacto

social (además de otros aciertos también de carácter teológico y político) es lo que dio lugar al surgimiento de una alternativa a Israel; la *ἐκκλησία* pasó a ser comprendida y presentada como fin de la misión de Jesús (ver más adelante).

El bautismo, que compartía con los de Jerusalén como signo de identidad de seguidores de Jesús, fue para Pablo un signo mucho más importante y definitivo en Israel. Pablo nunca dice que el bautismo es un sustituto de la circuncisión sino que ésta es innecesaria para los gentiles (cf. Ga 5,11-12; 6,12-16)<sup>22</sup>, a quienes hace ritualmente hijos y coherederos de las promesas. Sin embargo, al hacerlo así los incorpora al pueblo de los hijos y herederos de Abraham, los hace miembros del pueblo de la nueva alianza, el nuevo pueblo de Israel formado a partir de ese momento por los creyentes bautizados, no por los circuncidados (cf. Ga 3,23-4,7)<sup>23</sup>: “Los que os habéis bautizado en Cristo os habéis revestido de Cristo... Y si sois de Cristo ya sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa”<sup>24</sup>. Aparte de otras consideraciones de carácter teológico<sup>25</sup>, parece que el bautismo tenía para Pablo el carácter simbólico de mostrar la incorporación de todos los creyentes, judíos y gentiles, en el “Israel de Dios” (Ga 6,16), para formar el “olivo cultivado” (*καλλιέλαιος*) para ser “partícipe de la raíz y de la savia del olivo” (Rm 11,16-24)<sup>26</sup>.

Por último, Pablo también reformula la función y sentido de la ley en el “Israel de Dios”: para él no era una frontera de identidad (separación de judíos y gentiles) sino una llamada de Dios a confiar sólo en Yahvé y en su amor incondicional. Los seguidores de Moisés se equivocaban depositando su confianza en el cumplimiento de la Torá porque lo que Yahvé espera es que la depositen en Él cayendo en la cuenta de que nadie puede cumplir toda la ley (Ga 3,8-14; 2 Co 3,12-18)<sup>27</sup>. La exigencia del cumplimiento de la ley quedaba

22 Cf. A. Y. COLLINS, “Baptism and the Formation of Identity”, en: B. HOLMBERG – M. ZETTERHOLM – S. BYRSKOG (eds.), *The making of Christianity: conflicts, contacts, and constructions: essays in honor of Bengt Holmberg* (Winona Lake, IN 2012) 57-73.

23 Cf. C. H. TALBERT, “Paul, Judaism, and the revisionists”: *CBQ* 63 (2001) 1-22.

24 Sobre la idea bautismal del revestirse ver: C. GIL ARBIOL, “La evolución de la imagen del cuerpo en la tradición paulina y sus consecuencias sociales y eclesiales”: *EstBib* 68 (2010) 73-105.

25 L. HARTMAN, *“Into the name of the Lord Jesus”: baptism in the early church* (Edinburgh 1997) 78-81.

26 Cf. R. PENNA, *Carta a los Romanos: introducción, versión y comentario* (Estella 2013) § III,C,3. Sobre la posible ironía de Pablo al considerar a los gentiles como un “olivo silvestre”, considerado improductivo, que debe ser injertado en el “olivo cultivado” para dar fruto, ver: P. F. ESLER, *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos: el contexto social de la carta de Pablo* (Estella 2006) 408-417.

27 He desarrollado esta idea en otro lugar: GIL ARBIOL, *Pablo en el naciente cristianismo*, 72-77.

anulada como signo de pertenencia o de privilegios (étnicos, escatológicos o soteriológicos). Para Pablo la ley tiene únicamente una función ética (cf. Rm 13,8-10) que recuerda el único mandamiento, el del amor (cf. Ga 5,14).

#### 4. LA ἘΚΚΛΗΣΙΑ ΠΟΛΙΤΙΚΑ COMO REFLEJO DEL DIOS DE JESÚS

El proyecto de Pablo parece estar marcado por la construcción de una ἐκκλησία que sea reflejo de la imagen de Dios revelado en la cruz de Jesús (cf. 1 Co 1,18-31; 12,12-27; etc.). Pablo parece tener claro que la “nueva alianza”, la “alianza del Espíritu”, no significa una ruptura de la alianza con Israel en el Sinaí sino la recuperación del sentido original de aquella primera que debe “reflejar como en un espejo la gloria del Señor” (cf. 2 Co 3,4-18). Esto constituirá una característica muy peculiar del proyecto de Pablo: que el conjunto de los creyentes en Cristo sea capaz de reflejar la identidad y la actuación de Dios en la historia, tal como Pablo lo ha descubierto en la cruz de Jesús. Así pues, el proyecto de Pablo se caracterizó por incorporar a un número muy significativo de personas marginales en el ámbito urbano en el que desarrolló su misión.

Esto no significa que el naciente cristianismo fuese un movimiento de “desposeídos”, como se ha afirmado tantas veces durante el siglo XX<sup>28</sup>. Una postura más moderada se ha ido imponiendo, extendida por Gerd Theissen, Abraham Malherbe y Wayne Meeks<sup>29</sup>, que defiende una realidad más compleja y plural: aquellos primeros creyentes eran grupos en los que convivían

28 Esta opinión está representada por autores como Karl Kautsky [K. KAUTSKY, *Orígenes y fundamentos del cristianismo* (Salamanca 1974) original alemán de 1908] o Adolf Deissmann [A. DEISSMANN, *Light from the ancient East. The New Testament illustrated by recently discovered texts of the Graeco-Roman world* (New York <sup>2</sup>1927) segunda edición alemana de 1923 ampliación de la primera de 1909]. Posteriormente, Justin Meggitt publicó su tesis doctoral que recuperaba buena parte de los argumentos de este “viejo consenso” y defendía que Pablo y sus seguidores debían ser localizados entre los “pobres”: J. J. MEGGITT, *Paul, poverty and survival* (Edinburgh 1998). Rodney Stark ha defendido prácticamente lo contrario, es decir, “que la Iglesia primitiva ejerció su mayor atractivo sobre los ciudadanos más sólidamente establecidos en el imperio”, pero esta tesis es extrema y resulta difícil de probar, como él mismo reconoce: R. STARK, *La expansión del cristianismo: un estudio sociológico* (Madrid 2009) 37-53. Una crítica en: J. T. SANDERS, “Did early Christianity succeed because of Jewish conversions?”: *Social Compass* 46.4 (1999) 493-505.

29 Cf. G. THEISSEN, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (Salamanca 1985) 189-234; A. J. MALHERBE, *Social Aspects of Early Christianity* (Philadelphia <sup>2</sup>1983) [primera edición de 1977] 31; W. A. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos: el mundo social del apóstol Pablo* (Salamanca 1988) [original inglés de 1983] 93-129. Meeks defendía que el “cristiano tipo”

personas provenientes de diferentes estratos y niveles sociales (excluidos los extremos)<sup>30</sup>. No obstante, parece que algunos de los más acomodados llegaron a la ἐκκλησία caracterizados por lo que Wayne Meeks llamó la “inconsistencia de estatus”, “personas cuyo estatus adquirido es superior al estatus atribuido”<sup>31</sup>. Algunos sociólogos han estudiado este fenómeno<sup>32</sup> y han mostrado que las personas que ocupan una posición elevada en ciertos ámbitos sociales pero bajo en otros reaccionan de modo previsible en varias direcciones: o se aíslan y rechazan el intercambio social; o manifiestan signos de estrés, que en algunas sociedades podría dar lugar a interpretaciones de posesión o similares; o bien desarrollan aptitudes de acción política que favorecen el cambio social. Así, “un alto grado de inconsistencia de estatus produce experiencias desagradables que inducen a las personas a intentar remover la inconsistencia cambiando la sociedad, cambiándose a sí mismas o cambiando la percepción de sí mismas”<sup>33</sup>. Este es el dato que subrayo al referirme a las personas marginales.

Pablo no creó únicamente un lugar de acogida y reconocimiento para “los locos”, “los débiles”, “lo despreciable del mundo”, “lo que es [considerado] nada” (τὰ μωρὰ, τὰ ἀσθενῆ, τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου, τὰ μὴ ὄντα, 1 Co 1,26-28). Desde el punto de vista del patriarcado, en estas asambleas, efectivamente, se acogía mujeres y esclavos en igualdad de condiciones (1 Co 11,4-5; 7,22); desde el punto de vista étnico, los gentiles eran iguales que los judíos (Ga 3,28); desde el punto de vista de los valores sociales y culturales hegemónicos, los “necios” y “débiles”, sin formación ni capacidad, tenían un lugar privilegiado de reconocimiento y cuidado por parte de los “fuertes” y cultos (1 Co 1,26-28; 8,7-13); los que no tenían posibilidades económicas tenían un lugar con los que las tenían de sobra (1 Co 11,17-34), etc. Pero todos ellos no eran acogidos en las asambleas únicamente para lograr el reconocimiento que no lograban fuera.

---

era “artesano libre o pequeño comerciante”. Cf. también B. HOLMBERG, *Historia social del cristianismo primitivo* (Córdoba 1995) 99-103.

30 Es muy útil diferenciar también los tiempos y lugares; el nivel social mayoritario en Jerusalén o Galilea no tiene por qué coincidir con el de las comunidades helenistas o con las paulinas; cf. HOLMBERG, *Historia social del cristianismo primitivo*, 100-101.

31 MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos*, 99-100 y 129.

32 Cf. E. GOFFMAN, *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (Buenos Aires 1981); G. E. LENSKI, *Power and privilege: a theory of social stratification* (Nueva York 1966).

33 G. E. LENSKI, “Status crystallization: A non-vertical dimension of social status”: *American Sociological R* 19 (1954) 405-413 citado por MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos*, 99.

Pablo pretendía algo más; quería que esas asambleas aparentemente “débiles”, “despreciables”, “necias”..., fueran ejemplo y modelo de lo que debía ser Israel, fueran ejemplo de lo que Yahvé quería que Israel reflejara a todas las demás naciones (2 Co 3,12-18). La luz que Israel debía ser para los pueblos Pablo la entendió de este modo tan peculiar: era la luz de un Dios que se reflejaba en los rostros de las víctimas, los marginados, los que no contaban para Roma ni para los poderes, como lo había hecho en la cruz de Jesús.

Este aspecto alternativo de la ἐκκλησία permite entender también su carácter ambiguo entre la casa y la ciudad. En un contexto social marcado por la división de los ámbitos político y doméstico, las asambleas de Pablo se mantuvieron en un estudiado espacio intermedio que abarcaba aspectos de la esfera pública y de la privada<sup>34</sup>. Probablemente, Pablo proyectó en la ἐκκλησία su comprensión del judaísmo como religión política, idea compartida por la mayoría de judíos de su tiempo<sup>35</sup>. Esta idea subyacente que Pablo aplicó, no sin fuertes conflictos, le dio a sus asambleas un perfil más político que doméstico y ello generó una gran ambigüedad entre los miembros de las asambleas, que no sabían si tenían que regirse en la ἐκκλησία por las normas y valores domésticos o por los políticos. Una comparación con las funciones que Aristóteles le dio a la πόλις<sup>36</sup> muestra que Pablo subordina la familia y el creyente a la ἐκκλησία (al “cuerpo de Cristo”) del mismo modo que Aristóteles subordina la familia e individuo a la πόλις, como se puede apreciar al ver el tratamiento que Pablo hace de las comidas comunes, de la regulación del matrimonio, de los conflictos sociales, del acceso a las asambleas o del control de la desviación, temas que aborda igualmente Aristóteles como propios de los gobernantes de la πόλις. Esto nos revela que las asambleas tenían una base doméstica pero una configuración y unas prácticas políticas. La ambigüedad que esto creó, Pablo no la terminó de resolver; en parte por la inminencia escatológica que le impedía una visión a largo plazo, pero sobre todo, porque de ese modo lograba que la igualdad fundamental de los creyentes, tal

34 Esto lo he desarrollado en otro lugar: C. GIL ARBIOL, “De la casa a la ciudad: criterios para comprender la relevancia de las asambleas paulinas en 1Co”, *Did* 38 (2008) 17-50. Ver también: J. ØKLAND, *Women in their place: Paul and the Corinthian discourse of gender and sanctuary space* (London; New York 2004) 146-148; J. Z. SMITH, *To Take Place: Toward Theory in Ritual* (Chicago 1987).

35 Cf. R. AGUIRRE, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo: de la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo* (Estella 2001) 11-41.

36 Cf. B. BLUMENFELD, *The political Paul: justice, democracy and kingship in a Hellenistic framework* (London 2001) 112-119.

como quedaba expresada en Ga 3,28, permeara de una esfera a la otra, de lo doméstico a lo político y viceversa<sup>37</sup>.

Esta vocación política de la *ἐκκλησία* se percibe en varias estrategias que debieron resultar desafiantes: primero, la proclamación como Señor de un crucificado por el Imperio (tal como hemos visto antes) y la atribución a aquel de los poderes y privilegios que el Imperio concedía al emperador (1 Co 1,23; etc.); segundo, la pretensión de otorgar una “ciudadanía del cielo” a los miembros de las asambleas en base al reconocimiento del señorío de aquel crucificado (Flp 3,18-20) cuando la mayoría no podía aspirar a la ciudadanía romana; tercero, las continuas alusiones al final de los “jefes de este mundo” y de todo “principado, dominación o poder”, que quedaría sometido o destruido en la inminente llegada del Señor Jesús (1 Co 2,6-8; 15,24-25; etc.); y cuarto, la esperanza que ofrecía a los miembros subordinados (insatisfechos, marginales) del imperio, con los que contaba el mecanismo represor de Roma para establecer fronteras y mantener el statu quo; Pablo alteraba ese sencillo orden, tan sagrado para los romanos, que pudieron ver en su construcción de la *ἐκκλησία* un desafío a la estabilidad del Imperio<sup>38</sup>.

Esta idea se manifestó mediante una distancia prudente de ciertos modelos o instituciones hegemónicos. En primer lugar, el patriarcado (cf. Ga 3,28; 1 Co 11,2-16; 14,31-32; etc.); Pablo, como hemos dicho, había dado las mismas posibilidades para orar y profetizar a varones y a mujeres (1 Co 11,4-5; 14,31); había alterado la relación de esclavos y amos (1 Co 7,22) y había transformado a los esclavos (quizá rebeldes) en hermanos para sus amos (Flm 1,10-16); había creado posibilidades reales para la mesa compartida de judíos y gentiles (Rm 14,1-23). Y en segundo lugar, la autoridad imperial (cf. 1 Co 2,6-9; 15,24-25; etc.); Pablo mostró una actitud respetuosa pero distante hacia las autoridades civiles y líderes religiosos. La sumisión a “toda autoridad” no iba con él, que se enfrentó con otros líderes dentro del movimiento de Jesús, como Pedro o Santiago (Ga 2,11-14), con la autoridades judías de las ciudades de la diáspora que visitaba (2 Co 11,25-26; cf. Hch 17,1-8) y que mostró repetidas veces la convicción de que las autoridades imperiales (incluidas

37 Cf. C. GIL ARBIOL, “La Dimensión Política de las Comunidades Paulinas: Cuerpo, Casa, Ciudad en Aristóteles y Pablo”, en: C. BERNABÉ – C. J. GIL ARBIOL (ed.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo* (Estella 2008) 283-305.

38 Cf. D. ÁLVAREZ CINEIRA, *Pablo y el Imperio Romano* (Salamanca 2009) 154-160. Ver también: R. A. HORSLEY, *Paul and empire: Religion and power in Roman Imperial society* (Harrisburg, Pa. 1997) y el resto de libros editados por él sobre esta perspectiva.

en la expresión “principados y poderes”) iban a ser sometidas al Señorío de Cristo que dominaría en breve toda la creación (1 Co 2,8; 15,24-25; Rm 8,38; etc.)<sup>39</sup>. Esta resistencia de Pablo para aceptar otra autoridad que no fuese la del evangelio tiene su origen en su experiencia carismática y su horizonte en la inminencia escatológica; esto legitimó la visión apocalíptica de Pablo que le permitía soportar un cierto dualismo histórico entre el ya sí pero todavía no.

Otra característica de esta construcción fue su particular concepto de autoridad, basado y legitimado en la cruz de Jesús. Esta idea, muy carismática, podría ser llamada “autoestigmatización” y se descubre en una estrategia ambigua pero muy original que Pablo despliega para hacer frente a varios de los conflictos que tuvo que enfrentar en vida. Esta estrategia estuvo marcada por la identificación con el Crucificado, por la renuncia a la imposición de la propia voluntad y por la cesión del protagonismo a la acción de Dios<sup>40</sup>.

##### 5. UN PROYECTO MARCADO POR EL CARISMA DE PABLO Y LOS CONFLICTOS CON OTROS LÍDERES

La última característica que menciono es el carácter libre y autónomo de su proyecto (que él justificaba como apostólico), defendido con vehemencia y pasión (cf. 1 Co 15,3-8; Ga 1,1; etc.), junto a su independencia de Jerusalén (cf. Ga 1-2). La colecta sugiere que esa libertad y autonomía no era desinterés o independencia total, sino también vinculación y sentido de pertenencia (cf. Rm 15,30-33), aunque, como parece, por parte de los de Jerusalén esta vinculación no fue recíproca (Hch 21,15-26). Probablemente la combinación de ambos aspectos (libertad y vinculación), además de generar ambigüedad, explica buena parte de los conflictos que tuvo que afrontar con otros líderes de diferentes círculos de seguidores de Jesús<sup>41</sup>. En este contexto debemos entender, al menos en parte, su polémica relación con Pedro, con Santiago y con otros creyentes; también los conflictos estratégicos, de organización y de misión que se perciben a lo largo de sus cartas (cf. Ga 1,18-2,14;

39 Cf. N. ELLIOTT, “The anti-imperial message of the cross”, en: R. A. HORSLEY (ed.), *Paul and empire* (Harrisburg, PA 1997) 167-183.

40 Esto lo he desarrollado en otro lugar: GIL ARBIOL, *Pablo en el naciente cristianismo*, 146-152.

41 Mientras que la primera reconstrucción de su memoria en el siglo II destaca su dependencia de Jerusalén y de los demás apóstoles, la propaulina seguirá subrayando su independencia y autoridad; cf. R. I. PERVO, *Pablo después de Pablo: cómo vieron los primeros cristianos al apóstol de los gentiles* (Salamanca 2012) 112 y 298.

1 Co 1,11-12; 2 Co 10,12-13,10; Flp 3,2-4; etc.) y el problema de la colecta y su aparente rechazo (cf. Rm 15,30-33; Hch 21,15-26; 24,17-21). Probablemente, estos conflictos impulsaron y definieron su proyecto independiente más que las opciones y decisiones que se derivaban de su reflexión teológica y experiencia carismática.

Uno de los conflictos que más definió el proyecto de Pablo fue la distribución de los ámbitos de misión realizada en la asamblea de Jerusalén (cf. Ga 2,7-9) y los problemas que generó (tanto en Antioquía como después en Galacia, Corinto y quizá Filipos). Pablo afirma que en una reunión entre los dirigentes de Antioquía y Jerusalén “le fue reconocido por los notables el evangelio de la incircuncisión” del mismo modo que a Pedro “el de la circuncisión” (πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς, Ga 2,7). En varios lugares de sus cartas afirma que su vocación tenía como horizonte el anuncio del evangelio a las naciones (ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν; Ga 1,16; 2,2; Rm 11,13; 15,16; etc.; cf. Hch 15,7 donde Pedro confirma esta misma idea). No es momento de explorar los detalles de este conflicto; únicamente quiero señalar que esta división de ámbitos de misión probablemente refleja la dificultad (o imposibilidad) de establecer los criterios de una misión común compartida que obligó a los dos grupos más enfrentados a organizar su propia misión. En el caso de Pablo esto se confirma por la voluntad de construir sin “cimientos puestos por otros” (cf. Rm 15,19-21). Pablo confiesa al final de su etapa independiente que sólo aceptó el cimiento que él puso, Jesús Mesías (1 Co 3,10-11), en clara alusión a otros seguidores de Jesús que construían sobre otras bases (cf. Ga 1,6-10; 1 Co 11,4; etc.). El proyecto de Pablo, pues, estuvo marcado por este conflicto con otros líderes de grupos de seguidores de Jesús con los que Pablo mantuvo una relación tensa, polémica, distante y ambigua, si bien, desde su punto de vista, nada de ello debía entenderse como ruptura.

## II. EL FRACASO DEL PROYECTO DE PABLO Y SUS RECONSTRUCCIONES

El conjunto de características que definían e identificaban el proyecto de Pablo en el marco de la misión de los primeros seguidores de Jesús no tuvo continuidad. Algunas de aquellas características por las que más se había

empeñado Pablo se acabaron con su muerte; otras, sin embargo, sí continuaron, hasta el punto de que podríamos hablar también del éxito del fracaso de Pablo. Sin embargo, el proyecto de Pablo, tal como lo hemos definido en el punto anterior, fracasó en el sentido de que Pablo no logró que Israel se transformara en el Israel de Dios o, dicho de otro modo, que Israel recuperara su original vocación a reflejar el rostro de Yahvé (cf. Ex 33-34 y 2 Co 3,12-18) tal como él lo había descubierto en la cruz de Jesús.

Pablo había experimentado un primer fracaso en Antioquía, anuncio del que vendría después: su idea de una mesa compartida que caracterizara la *ἐκκλησία* de judíos y gentiles (como paso previo al Israel de Dios) se había visto truncada por la intransigencia de Santiago y otros seguidores de Jesús de Jerusalén (Ga 2,11-14). Esto había provocado el inicio de la misión independiente y la decisión de “no construir sobre cimientos puestos por otros” (Rm 15,20). Curiosamente, al final de su vida, experimentó un fracaso similar por circunstancias parecidas: la colecta que llevó a Jerusalén para paliar la escasez de los creyentes judeos parece que no fue aceptada. El silencio de Lucas, que conocía el tema (Hch 24,17) pero no lo relata (probablemente porque sabía que había sido rechazado), resulta muy elocuente y parece un dato seguro<sup>42</sup>. Ambos fracasos como una “inclusión biográfica” de su misión ofrecen una idea de lo que llamamos fracaso de su misión.

Sin embargo, el fracaso no dio lugar al final de este proyecto sino a su transformación. Tras la muerte de Pablo, los indicios sobre el devenir posterior de su misión son la literatura postpaulina (conservada en Col, Ef y Pastorales), la literatura narrativa (que nos ha llegado a través de Hechos de los apóstoles, Hechos apócrifos de Pablo, de Pedro, etc.). Además de esas son útiles las menciones diversas en las fuentes del siglo II, unas propaulinas (Marción), otras antipaulinas (Pseudoclementinas), aunque la mayoría conciliadoras de la memoria de Pablo y Pedro, las dos grandes figuras sobre cuyo recuerdo se construye el naciente cristianismo.

En estas circunstancias la mayoría de las características que definieron el proyecto de Pablo fueron transformadas, eliminadas o sustituidas por otras

---

42 Cf. A. PUIG i TARRECH – J. M. G. BARCLAY – J. FREY, *The Last Years of Paul. Essays from the Tarragona Conference, June 2013* (Tübingen 2015). Agradezco a Armand Puig la deferencia de enviarme el material de las ponencias antes de su publicación (todavía sin publicar en julio de 2015). Sobre el tema de la colecta ver los instructivos trabajos de Reimund Bieringer (“The Jerusalem Collection and Paul’s Missionary Project: Collection and Mission in Romans 15.14-32”) y de Michel Quesnel (“The Collection for Jerusalem in the Context of Paul’s Missionary Project: Theological Perspectives”).

que lo reconducían. Sin embargo, no hubo una única reconstrucción de aquel proyecto; si bien algunas de esas reconstrucciones confluyeron en una visión hegemónica plural, hubo otras alternativas que se empeñaban en revivir algunas de las características del proyecto de Pablo en nuevas circunstancias. En general, estas alternativas son las que no tuvieron continuidad aunque influyeron determinadamente en la visión que terminó imponiéndose. Esto plantea un escenario plural y ambiguo, en el que no es fácil identificar las nuevas características con sus defensores y con los restos literarios que nos han quedado<sup>43</sup>. Voy, sin embargo, a esbozar algunas líneas que podemos reconocer de la evolución del proyecto de Pablo, señalando las características que no tuvieron continuidad y cómo fueron transformadas en distintos círculos de creyentes del siglo II e.c<sup>44</sup>.

#### 1. LA ἘΚΚΛΗΣΙΑ MIRA AL COSMOS, NO A ISRAEL

La esperanza de que Israel aceptara a Jesús como mesías no se cumplió: la mayor parte de judíos como Pablo no aceptaron el mesianismo de Jesús<sup>45</sup>. Sin embargo, el fracaso del proyecto de transformación de Israel (en la mejor versión de sí mismo) mediante la incorporación de gentiles creyentes en Cristo sin circuncidar no había reducido las asambleas paulinas; más bien al contrario, estas siguieron creciendo fundamentalmente por la incorporación de gentiles, probablemente temerosos de Dios en su mayoría, y favoreció la

43 Adolf Harnack extendió la idea de que la memoria de Pablo sufrió un cierto recelo durante la primera parte del siglo II por la apropiación que hicieron de él Marción y algunos gnósticos, pero la mayoría de autores consideran que su peso fue creciente desde finales del siglo I; cf. G. BARBAGLIO, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos* (Salamanca 1989) 269-270.

44 Cf. M. F. BIRD – J. R. DODSON, *Paul and the second century* (New York; London 2011).

45 Johannes Weiss rechazó a comienzos del siglo XX la idea del fracaso de la misión a los judíos en el cristianismo primitivo [J. WEISS – R. KNOPF, *The History of primitive Christianity (2 Vols.)* (London 1937) II:666-703]. Sus razones tienen cierto fundamento y han sido recuperadas recientemente en la obra de Rodney Stark (R. STARK, *La expansión del cristianismo*, 55-72) aunque la tesis hay que aplicarla al conjunto de los primeros siglos, no tanto a la misión paulina. John Pilch y Bruce Malina han defendido, por otra parte, que la misión de Pablo se desarrolló, exclusivamente, entre judíos circuncidados (bien de Judea, a quienes llamaba Ἰουδαῖοι, bien helenizados, a quienes llamaba Ἕλληνας) y que de entre ellos obtuvo los miembros de la ἐκκλησία; ver: B. J. MALINA – J. J. PILCH, *Social-science commentary on the letters of Paul* (Minneapolis 2006) 12-14.

identificación por la separación de la sinagoga<sup>46</sup>. Esto obligó a repensar la idea y modelo de ἐκκλησία que Pablo tuvo en vida.

Aquella idea de la ἐκκλησία como transición hacia el Israel de Dios ya no tenía sentido; se veía como un imposible que era necesario reorientar. Así, la ἐκκλησία fue adquiriendo sentido en sí misma como finalidad del plan de Yahvé diseñado desde la creación. Este plan ahora se revelaba con toda claridad, pero no sólo a Pablo sino a los “apóstoles y profetas” y se convirtió paulatinamente en horizonte de la misión de los discípulos de Pablo (Ef 3,5). Estos, que siguieron escribiendo cartas en su nombre, fueron los primeros que desarrollaron el concepto paulino de ἐκκλησία hacia un horizonte diverso de Israel<sup>47</sup>. La identidad de la ἐκκλησία tiene algunas características de Israel pero ya no pretende ser Israel sino ocupar su lugar en el plan de Dios<sup>48</sup>.

Así, los autores de las Cartas a Colosenses y Efesios expanden la ecle-siología de Pablo en cuatro direcciones: primero, es la ἐκκλησία y no Israel quien acoge el “misterio escondido por siglos (...): que los gentiles son co-herederos, miembros del mismo cuerpo y partícipes de la misma promesa de Cristo Jesús” (Ef 3,5); segundo, presentan la ἐκκλησία como objetivo final de la misión de Cristo, de su muerte y resurrección, y de los sufrimientos de Pablo (“Ahora me alegro por los padecimientos que soporto por vosotros, y completo lo que falta a las tribulaciones de Cristo en mi carne, en favor de su cuerpo, que es la Iglesia”, Col 1,24); tercero, la muestran como la “plenitud del que llena todo el universo” (τό πλήρωμα, Ef 1,22-23); y, cuarto, la presentan como quien debe desarrollar una misión histórica y trascendente que alcanza

46 Cf. J. D. G. DUNN, *The theology of Paul the Apostle* (Edinburgh 1998) §19.8: “The obvious difficulty which results is that Paul’s vision regarding his own part in bringing in ‘the full number of the Gentiles’ was unfulfilled. He did not reach Spain, so far as we can tell”. “Moreover, Paul’s attempt to transform the categories has also failed. He shifted the discussion from a “Jew-Gentile” confrontation to “Israel.” He attempted to redefine “Israel” as the called of God. And even when he continued to use “Israel” in reference to historic Israel he attempted to hold the category more open. But his attempt failed. Discussion quickly reverted to the more confrontational Jew/Christian, Judaism/Christianity, already in Ignatius. And “Israel” became an exclusive and polemical claim, already in Barnabas and Melito — the church as the “new Israel” replacing the Israel of old. When that happened, the theological hope (as well as the missionary strategy) of Romans 9-11 was already doomed, and the theology which Paul offered there was left prey to endless confusion and misunderstanding”.

47 Cf. H. KOESTER, *Introducción al Nuevo Testamento* (Salamanca 1988) 787-838 (“La eclesialización de la teología paulina”); M. Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas* (Salamanca 1994) 224-226.

48 El término Ἰσραήλ únicamente aparece en Ef 2,12 para subrayar su fracaso en la integración de todas las naciones, pero el autor no polemiza contra él; la ἐκκλησία se presenta como alternativa que realiza lo que Israel no ha logrado. Ver la moderada presentación del tema en M. Y. MACDONALD, “The politics of identity in Ephesians”: *JSNT* 26.4 (2004) 419-444.

a los principados y potestades de los cielos (Ef 3,8-10)<sup>49</sup>. Todo ello apunta en una misma dirección: mientras que Pablo todavía esperaba que la savia de aquel olivo centenario que era Israel revitalizara las ramas del olivo silvestre que eran las naciones, y viceversa, para compartir el mismo destino y dar el mismo fruto en un futuro cercano (cf. Rm 11,16-24), ahora la mirada está puesta en la *ἐκκλησία* como la única que acoge y realiza ya aquella promesa en el presente<sup>50</sup> que, como veremos más adelante, es definida como el conjunto de bautizados sentados ya en el cielo con Cristo (Ef 2,6)<sup>51</sup>.

Por su parte, Lucas, en el segundo volumen de su obra a finales del siglo I o inicios del siglo II<sup>52</sup>, pone en boca de Pablo la renuncia que muchos creyentes en Cristo habían hecho de la posibilidad de que Israel creyera en Jesús como mesías. El Pablo de Hch declara: “se ha embotado el corazón de este pueblo... Sabed pues que esta salvación de Dios ha sido enviada a los gentiles; ellos sí que la oirán” (Hch 28,23-28)<sup>53</sup>. El contraste con lo que el mismo Pablo esperaba, tal como aparece en Rm 11,26, resulta muy claro<sup>54</sup>. Unos y otros autores sentaron las bases para esta transformación de un aparente fracaso en un éxito futuro.

Igualmente, la comprensión que Pablo tenía de la Torá resultaba un tanto problemática a partir del año 70 e.c. por dos motivos. Por una parte, resultaba difícil de entender y de explicar, fundamentalmente porque tenía como objeto “salvar” a Israel y mantener la esperanza de que el “Israel según la carne” se convirtiera en el “Israel de Dios”. Los seguidores de Jesús a partir de la segunda generación fueron abandonando progresivamente esa esperanza y ya no esperaban que Israel (el conjunto de todos los hebreos) creyera en Jesús como Mesías (cf. Hch 28,23-28). Por ello, Lucas presentó a Pablo, igual que a Jesús, como fiel cumplidor de la ley; ambos se muestran fieles a las tradiciones, promesas y prácticas judías mientras que el judaísmo hegemónico posterior al año 70 e.c. es presentado desviándose de sus propias raíces; Jesús

49 Cf. BARBAGLIO, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, 238-239.

50 Cf. J. SANCHEZ BOSCH, *Efesios y Colosenses, ¿dos cartas de Pablo?* (Estella 2009) 201.

51 Cf. PERVO, *Pablo después de Pablo*, 127.

52 Cf. P. VIELHAUER, *Historia de la literatura cristiana primitiva: introducción al NT, los apócrifos y los Santos Padres* (Salamanca 1991) 424; C. MORESCHINI – E. NORELLI, *Historia de la literatura cristiana antigua y latina I* (Madrid 2006) 61.

53 Cf. D. P. MOESSNER – D. MARGUERAT – M. C. PARSONS – M. WOLTER, *Paul and the heritage of Israel: Paul's claim upon Israel's legacy in Luke and Acts in the light of the Pauline letters* (London; New York 2012).

54 Cf. D. MARGUERAT, “Paul apres Paul: une histoire de reception”: *NTS* 54 (2008) 317-337 (esp. 327).

y Pablo cumplieron mientras que Israel no. Por otra parte, las afirmaciones de Pablo sobre el relativo valor de la ley resultaban ahora peligrosas porque podían incitar comportamientos revolucionarios o rebeldes (antinómicos) que amenazaran la estrategia imperante de ser ciudadanos modelo. Por tanto, se impuso una nueva lectura del concepto de “justicia” (que en Pablo era la actuación gratuita de Dios para considerar a todos justos) para designar ahora el “hacer lo correcto”, “comportarse según las leyes”. De este modo Pablo pudo pasar a ser considerado maestro moral para el siglo II e.c.<sup>55</sup>.

Una relectura polémica (pero muy matizada) de la postura de Pablo respecto de la ley es la que aparece en el Evangelio de Mateo. Mateo escribe, probablemente, desde Antioquía en los años 80 e.c. Es heredero, quizá, del modelo petrino que había triunfado en esa ciudad desde los años 50, cuando Pablo se marchó para iniciar su misión independiente<sup>56</sup>. Aquel modelo de consenso que no exigía la circuncisión pero sí el cumplimiento de ciertas prácticas rituales había servido para resolver un conflicto coyuntural pero no respondía a las exigencias de los nuevos tiempos, cuando la apertura a los gentiles ya no era algo minoritario, simbólico (como lo fue en los años 40 y 50 e.c.), sino la realidad que se estaba imponiendo. Mateo se ve en la tesitura de tener que justificar y legitimar este paso en la tradición de Jesús. Para ello se apoya en la figura de Pedro que, probablemente para este tiempo, ya ocupaba en la memoria de los creyentes en Cristo un lugar central y de consenso; Pedro es, para Mateo, el que justifica un modelo de seguidor de Jesús vinculado todavía a tradiciones judías, pero moderado, que sabe abrirse y adaptarse a las nuevas circunstancias. Su polémica contra los que llama “falsos profetas” (cf. Mt 7,15-23) parece ser un problema con otros seguidores de Jesús (ya que Mateo reconoce que confiesan a Jesús como Señor: Mt 7,21: “no todo el que me diga ‘Señor, Señor’ entrará en el reino de los cielos, sino el que cumple la voluntad de mi Padre”). Este detalle ha sido puesto en relación con algunas afirmaciones paulinas, como la recogida en Rm 10,13 (“Pues todo el que invoque el nombre del Señor se salvará”) para postular una polémica antipaulina<sup>57</sup>. Si afirmar que Mateo está polemizando contra Pablo parece in-

55 Cf. PERVO, *Pablo después de Pablo*, 366.

56 Cf. R. AGUIRRE MONASTERIO, “La segunda generación y la conservación de la memoria de Jesús: el surgimiento de los evangelios”, en: R. AGUIRRE MONASTERIO (ed.), *Así empezó el cristianismo* (Estella 2010) 195-254 (esp. 219-229).

57 Cf. J. WEISS – R. KNOPF, *The History of primitive Christianity* (2 Vols.) 2:753; S. G. F. BRANDON, *The fall of Jerusalem and the Christian church: a study of the effects of the Jewish overthrow of A.D. 70 on Christianity* (London 1951).

justificado (Mt 7,21 proviene de la fuente Q y Mt 13,24-30 se refiere a “Satán”, no a Pablo), no lo es tanto reconocer que este evangelio se sitúa a distancia de los postulados paulinos y, quizá, en oposición a quienes defienden en su tiempo determinadas ideas vinculadas a la misión de Pablo<sup>58</sup>; la defensa que Mateo hace del cumplimiento de la ley para todos los creyentes en Jesús lo sitúa muy cerca de aquellos a los que Pablo se enfrenta en la Carta a los Gálatas<sup>59</sup>. Esto significa que, en cierto modo, los opositores de Pablo triunfaron y su proyecto fracasó<sup>60</sup>. Para Mt Israel sigue siendo el horizonte correcto (como pensaba Pablo), trayendo a los gentiles a la observancia de la ley tal como la entendía Jesús. Mt, pues, transforma algunos aspectos del proyecto de Pablo pero comparte otros; reivindica el concepto de “justicia” para el cumplimiento de la ley mientras que defiende la separación del judaísmo hegemónico que controla la sinagoga, presentándose como el heredero de la tradición de las promesas de Dios a Israel<sup>61</sup>.

Aunque las transformaciones citadas del proyecto de Pablo terminaron imponiéndose, coexistieron con otras que ofrecían reconstrucciones alternativas. Una recuperación diferente fue la de Marción<sup>62</sup>. Frente a la lectura de Lucas y la que se fue generalizando en reconciliación con Pedro (como veremos más adelante) y las demás tradiciones del naciente cristianismo, Marción recuperó los textos y la imagen de Pablo como el único apóstol que preservó sin contaminación la enseñanza de Jesús: la justificación por la gracia sin las obras<sup>63</sup>. Sin embargo, subrayó un aspecto de la misión paulina que estaba siendo descartado por las corrientes que terminarían siendo hegemónicas: la visión apocalíptica de la historia, que Marción aprovecha para separar el pasado (la escritura, Dios, etc) del presente, malinterpretando a Pablo<sup>64</sup>. La lectura que Marción hizo de la memoria de Pablo es, al menos en parte, un ejercicio de

---

58 Cf. PERVO, *Pablo después de Pablo*, 302-307.

59 Cf. D. C. SIM, “Matthew’s anti-Paulinism: a neglected feature of Matthean studies”: *HTS Theologese Studies* 58 (2002) 767-783; D. R. CATCHPOLE, *Resurrection people: studies in the resurrection narratives of the Gospels* (London 2000) 59.

60 Cf. PERVO, *Pablo después de Pablo*, 255.

61 Cf. J. A. OVERMAN, *Matthew’s Gospel and Formative Judaism: The Social World of Matthean Community* (Minneapolis 1990); A. J. SALDARINI, *Matthew’s Christian-Jewish Community* (Chicago 1994).

62 Cf. J. W. MARSHALL, “Misunderstanding the New Paul: Marcion’s Transformation of the Sonderzeit Paul”: *J ECS* 20 (2012) 1-29.

63 Cf. F. F. BRUCE, *The canon of Scripture* (Glasgow 1988) 134.

64 Cf. H. RAISÄNEN, “Marcion”, en: S. WESTERHOLM (ed.), *The Blackwell companion to Paul* (Oxford 2011) 301-315.

legitimación de su propia (delicada) posición en la iglesia de Roma; el debate sobre el paulinismo de Marción está todavía abierto, pero no cabe duda de que recuperó su memoria junto con su cartas y las colocó en el centro de la discusión sobre la colección de textos sagrados que se desarrolló en el siglo segundo<sup>65</sup>. Probablemente, esta preferencia exclusiva de un creyente radical por Pablo fue la que impulsó en sus opositores (los que terminarían triunfando a la larga) la necesidad de reconciliar las tradiciones de Pablo con otras como las de Pedro, para generar tradiciones de consenso.

Otras lecturas polémicas respecto a la visión hegemónica de la ἐκκλησία de Pablo se pueden encontrar en el Apocalipsis, en las Pseudoclementinas<sup>66</sup>, y en los Ebionitas<sup>67</sup> y Elcasaitas<sup>68</sup>. El primero, refleja una postura crítica hacia quienes “se llaman apóstoles sin serlo” (Ap 2,2), “comen carnes inmoladas a los ídolos” (Ap 2,14), permiten a mujeres que profeticen y enseñen (Ap 2,20), etc. Aunque estos no se puedan identificar con una corriente paulina (parece que responden a la etiqueta de “nicolaítas”)<sup>69</sup>, parece claro que el autor de este texto se distancia de algunas posturas paulinas, especialmente respecto de las comidas sacrificiales, y las critica por liberales y excesivamente complacientes con las corrientes hegemónicas<sup>70</sup>.

## 2. LA FE DE JESÚS AMPLÍA EL HORIZONTE DE LA CRUZ HACIA ATRÁS Y HACIA ADELANTE

El enorme protagonismo de la cruz en la cosmovisión teológica de Pablo y sus complicadas implicaciones prácticas fue compensándose de varios

65 Cf. M. F. BIRD, “Shadow and light: Marcion’s (mis)construal of the apostle Paul”, en: M. F. BIRD – J. R. DODSON (ed.), *Paul and the second century* (New York; London 2011) 91-107.

66 Cf. F. JONES, “Jewish Christianity of the Pseudo-Clementines”, en: A. MARJANEN – P. LUOMANEN, *A companion to second-century Christian “heretics”* (Leiden; Boston 2005) 315-334.

67 Cf. S. HAKKINEN, “Ebionites”, en: MARJANEN – LUOMANEN, *A companion to second-century Christian “heretics”*, 247-278.

68 Cf. BARBAGLIO, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, 331-347.

69 El intento de identificación de los “nicolaítas” y los oponentes del autor del Apocalipsis ha generado mucho debate; ver, por ejemplo: E. S. FIORENZA, “Apocalyptic and Gnosis in the Book of Revelation and Paul”: *JBL* 92 (1973) 565-581.

70 No defiendo una identificación, como hacía la escuela de Tubinga, entre nicolaítas y paulinistas, sino la distancia entre los posicionamientos de Ap respecto de la tradición paulina; cf. U. VANNI, “Paolinismo o antipaolinismo nell’Apocalisse”, en: R. PENNA (ed.), *Antipaolinismo* (Bologna 1989) 65-75.

modos, fundamentalmente integrando el pasado y el futuro del acontecimiento de la cruz.

En primer lugar, la “predicación de la cruz” se amplió con el desarrollo de una teología de la resurrección que contrarrestara el excesivo peso de la cruz en la cosmovisión paulina. En este punto, destacan las cartas deuteropaulinas, que amplían la teología de la cruz hacia la resurrección y la entronización de Cristo<sup>71</sup>. Pablo, obviamente, no ignoró la resurrección de Jesús ni las experiencias y testimonios que desencadenó, que fue decisiva para su proyecto (“si Cristo no resucitó vana es nuestra fe”: 1 Co 15,17); ni tampoco la entronización posterior, como recoge la segunda parte del himno de Flp 2,6-11 (“Por eso Dios lo exaltó y le concedió el nombre sobre todo nombre...”). Sin embargo, la insistencia de Pablo en subrayar la centralidad de la cruz había tenido una serie de consecuencias teológicas, sociales y políticas que estaban en la base de buena parte de los conflictos que tuvo en el pasado. Muerto Pablo y ante la necesidad de reducir las tensiones internas y externas lo más posible, parecía aconsejable ampliar la mirada, limitar las paradojas y desplazar el centro de la reflexión a la resurrección y a la entronización de Cristo que ofrecía, además, ciertas ventajas sociales frente a las amenazas de otras ideas y prácticas (como el ascetismo, rituales de los misterios, adivinación, etc.)<sup>72</sup>. Colosenses y Efesios desarrollan la cristología de las cartas originales subrayando precisamente la preeminencia de Cristo sobre todo lo creado, su capacidad de reconciliar todo bajo su señorío y su poder para ofrecer una salvación universal (Col 1,15-20). La entronización celeste de Cristo lo constituye en fuente de toda potestad y autoridad (Ef 1,3; 2,6). En estas cartas el cielo ha desplazado a la cruz como centro teológico; no es que la cruz desaparezca de la reflexión, sino que no tiene la centralidad que tenía en el discurso de Pablo (cf. Ef 1,15-20); cuando aquella se menciona se hace subrayando a continuación la resurrección y entronización<sup>73</sup>. Las consecuencias sociales, políticas y organizativas son, como vamos a ver después, muy diferentes a las que Pablo presentaba.

En segundo lugar, se compensó o corrigió también el aparente desprecio de Pablo por la vida de Jesús, por sus dichos y hechos. Pablo, como hemos visto, no había necesitado de ellos para desarrollar y legitimar su proyecto. Sin

71 Cf. A. DETTWILER, “La lettre aux Colossiens: une théologie de la mémoire”: *NTS* 59 (2013) 109-128.

72 Cf. MACDONALD, *Las comunidades paulinas*, 115-127.

73 Cf. PERVO, *Pablo después de Pablo*, 113-114.

embargo, una vez que este había sido superado y se habían resuelto parcialmente los conflictos por los que Pablo se distanció de la memoria de Jesús, se podían poner en diálogo y reconciliar la teología de la cruz y la teología de la vida de Jesús. Esta tarea la hizo, al menos en parte, el evangelista Marcos. Aunque la tradición inaugurada por Papías presenta a este evangelista como “intérprete de Pedro”<sup>74</sup>, en realidad<sup>75</sup>, la posición teológica de Marcos está más vinculada con la memoria de Pablo que con la de Pedro<sup>76</sup>. Sus semejanzas en muchos aspectos permiten afirmar que Marcos es un intérprete o simpatizante

74 Papías: “Marcos, interprete que fue de Pedro, puso cuidadosamente por escrito, aunque no con orden, cuanto recordaba de lo que el Señor había dicho y hecho. Porque él no había oído al Señor ni lo había seguido, sino, como dije, a Pedro más tarde, el cual impartía sus enseñanzas según las necesidades y no como quien se hace una composición de las sentencias del Señor, pero de suerte que Marcos en nada se equivocó al escribir algunas cosas tal como las recordaba. Y es que puso toda su preocupación en una sola cosa: no descuidar nada de cuanto había oído ni engañar en ello lo más mínimo” (recogido en: Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* III 39,15). Esta relación de “Pedro” con “Marcos” aparece en 1Pe 5,13, quizá para confirmar la atribución de Papías, que son probablemente contemporáneos. Después, Ireneo (*Adversus Haereses* 3,1,1), Clemente (Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* II 15,2; VI 14,6-7), Tertuliano (*Adversus Marcionem* 4,5) y Orígenes (Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* VI 25,5), entre otros, recogen la misma idea.

75 Esa es la razón que ha permitido que se haya mantenido en la memoria de los cristianos la vinculación de este evangelio con Pedro: su protagonismo resulta abrumador en el relato. La impresión que esta atribución de dependencia petrina logra en el lector es que Pedro, a pesar de sus errores y desaciertos, debe ser en la memoria del seguidor de Jesús en la segunda generación un pilar incuestionable. Sin embargo, si prescindieramos de aquella primera atribución de Papías, la impresión del protagonismo de Pedro puede ser muy diferente, puesto que se convierte en el modelo de la torpeza y lentitud, de la falta de comprensión del modelo de Jesús, de la negación, la traición y el abandono. Un lector desconocedor de aquella asociación de Marcos con Pedro podría concluir que, en realidad, Marcos está polemizando con Pedro (y los demás discípulos) por falta de comprensión de Jesús y de su misión. Esta incompreensión queda muy en evidencia en Mc 8,14-9,8, donde Pedro personifica reiteradamente su incapacidad para entender la novedad de Jesús (fundamentalmente, la superación de las normas de pureza legal y la importancia de su muerte en cruz); al final del relato, en 16,7-8, es nombrado como destinatario del anuncio final de la resurrección (un anuncio que deben hacer los destinatarios del Evangelio de Marcos, una vez que han comprendido qué le deben anunciar a Pedro). Marcos parece que está polemizando con Pedro y la familia de Jesús (vinculados éstos con Santiago “el hermano del Señor”), como representantes de los seguidores de Jesús más vinculados a las tradiciones judías. No es necesario aceptar la postura extrema de T. J. WEEDEN, *Mark: Traditions in Conflict* (Philadelphia 1971), que defiende la idea de que Marcos está polemizando contra un grupo herético dentro de su comunidad representado por Pedro.

76 Cf. J. MARCUS, “Mark Interpreter of Paul”: *NTS* 46 (2000) 473-487; R. WHITAKER, “Rebuke or recall? rethinking the role of Peter in Mark’s Gospel?”: *CBQ* 75 (2013) 666-682; PERVO, *Pablo después de Pablo*, 381: “Marcos parece reflejar, en parte, ideas paulinas radicales”. Para un balance de la cuestión, ver: O. WISCHMEYER – D. C. SIM – I. J. ELMER, *Paul and Mark: comparative essays Part 1. Two authors at the beginning of Christianity* (Berlín 2014) y E.-M. BECKER – T. ENGBERG-PEDERSEN – M. MUELLER, *Paul and Mark: comparative essays Part 2. For and against Pauline influence on Mark* (Berlín 2014).

de la tradición paulina<sup>77</sup>, que adaptó y corrigió un aspecto fundamental: la escasez de referencias de Pablo a la historia de Jesús. Marcos recuperó de Pablo la decidida misión a los paganos y la distancia respecto de las prácticas rituales (como la observancia del sábado, la pureza de alimentos, la marginación de personas impuras o los sacrificios), y lo enraizó todo ello en la vida de Jesús: fue Jesús mismo el que había enviado a un pagano a la misión (Mc 5,1-20), quien había declarado puros todos los alimentos (Mc 7,19), además de mostrar su distancia con muchas tradiciones rituales judías (Mc 2,1-3,6; 7,1-30). De este modo, Marcos amplió la teología de la cruz con una teología de la vida de Jesús: esta vida, los dichos y hechos de Jesús, explicaba el sentido de su muerte en cruz (y viceversa) y ampliaba el horizonte teológico de Pablo. Las consecuencias sociales y políticas de ello no diferían mucho de las de Pablo y sí de las de las cartas deuteropaulinas. Un ejemplo, como veremos después, fue la resistencia de Marcos a incorporar los códigos domésticos y su empeño por dar a los miembros subordinados igual o mayor relevancia que a los superiores (cf. Mc 10).

Lucas, por su parte, aunaré ambas perspectivas (la ampliación de la cruz con la vida de Jesús y con la resurrección y hechos posteriores) en su doble obra: en el evangelio desarrolla el acontecimiento histórico de la vida de Jesús incluyendo la pascua y en el libro de los Hechos subraya los efectos de la resurrección, ascensión y descenso del Espíritu.

---

77 Las semejanzas entre ambos son numerosas; cabe mencionar estas cinco. Primero, ambos acentúan el significado de la crucifixión de Jesús como la línea divisoria de los tiempos (aunque no ignoren la resurrección): Mc 15,39; 1 Co 2,1-5. Segundo, ambos destacan aspectos polémicos con Pedro y con la familia de Jesús (Mc 3,20-21.31-35; 8,31-33; Ga 2,11-14) y vinculan a Pedro con la incapacidad para entender el alcance de la identidad y misión de Jesús, así como para sacar consecuencias prácticas. Tercero, ambos piensan que la muerte de Jesús significó un cambio en la ley que previamente había separado a judíos de gentiles, cambio que exige la supresión de las leyes alimentarias del AT; con Jesús todos los alimentos son puros (Mc 7,19; Rm 14,20). Cuarto, ambos ponen de relieve la victoria de Jesús sobre los poderes demoníacos y autoridades (Mc 5,1-20; Rm 8,38-39; 1 Co 15,24). Y quinto, ambos tienen modelos domésticos no patriarcales (Ga 3,28 y Mc 10; Mc habla de las relaciones entre varón y mujer, entre adultos y niños y entre amos y esclavos, además de la gestión del dinero, todos los elementos de la casa según Aristóteles).

### 3. ENFRIAMIENTO Y RETRASO DE LA ESCATOLOGÍA

La inminencia escatológica (y la visión apocalíptica) del tiempo presente tampoco tenía ya sentido. Los acontecimientos que rodearon la Guerra judía que acabó el año 70 e.c. precipitaron un cambio de concepción de la historia; la idea del fin inminente comenzó a perder fuerza y apoyos y fue cobrando mayor sentido una comprensión de la historia abierta y con un horizonte más amplio. Igualmente, la identidad de los creyentes en Cristo fue abandonando la actitud de resistencia y se fue transformando hacia la de ciudadanos del Imperio que debían influir y transformarlo desde dentro. En este contexto, la escatología inminente del proyecto de Pablo se corrigió de diversos modos; en unos casos se consideró que el acontecimiento final (ἔσχατον) ya había ocurrido, mientras que en otros casos se proyectó a un futuro incierto.

El lenguaje de los discípulos de Pablo que están detrás de las cartas deuteropaulinas (especialmente Col y Ef), sugiere la posibilidad de que consideraran la pascua de Jesús como realización de la escatología que Pablo y otros creyentes de la primera generación consideraban futura. El autor de Colosenses subraya el pasado ya realizado (“nos ha arrancado del dominio de las tinieblas y nos ha trasladado al reino de su Hijo querido”: Col 1,13; “sepultados con él en el bautismo habéis sido también resucitados con él”: 2,12-13; “así pues, si habéis resucitado con Cristo...”: 3,1). Efesios, por su parte, presenta “una exaltación de la escatología realizada en Col, al afirmar que Dios, en su abundante misericordia, ha vivificado con Cristo a los creyentes, víctimas en otros tiempos de la muerte espiritual, los ha salvado, los ha con-resucitado y co-entronizado en los cielos en Cristo Jesús (Ef 2,4-6)” en palabras de G. Barbaglio<sup>78</sup>.

Otras tradiciones, como la Segunda Carta a los Tesalonicenses, justifican el retraso de la parusía e intentan corregir excesos entusiastas escatológicos que estaban causando abandono y desesperanza en algunos (2 Tes 3,10-12)<sup>79</sup>. Para ello el autor urge a la misión y al anuncio del evangelio en medio de una situación de hostilidad (2 Tes 2,1-12). Esta carta muestra una corrección a la lectura literalista de algunos pasajes de las cartas originales de Pablo en

---

78 Cf. BARBAGLIO, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, 234 y 240.

79 Cf. A. J. MALHERBE, *The letters to the Thessalonians: a new translation with introduction and commentary* (New York 2000) 413-434.

los que hablaba de la llegada inminente del fin; aquello que tenía sentido para la primera generación (años 50 e.c.) ya no lo tenía durante la segunda generación y se corrigió (aunque hubiera que escribir una carta en su nombre para hacerlo). Este cambio en el proyecto de Pablo es muy significativo porque muestra la libertad y confianza con que adaptaron los rasgos caducos del proyecto de Pablo para darle una nueva identidad y, así, continuidad.

Otro ejemplo de la transformación de aquella urgencia escatológica aparece en la Segunda Carta de Pedro<sup>80</sup>, donde se menciona explícitamente un conjunto de cartas de Pablo (2 P 3,15-16) a quien el autor reconoce como “querido hermano”. La pseudoepigrafía atribuye esta carta a Pedro, a quien vincula además con los líderes de Jerusalén (Pedro, Santiago y Juan, que son aludidos por la mención en primera persona del plural del pasaje de la transfiguración: Mt 17,1-8; 2 P 1,16-18). Uno de los argumentos de la carta es justificar el retraso de la parusía mediante la idea de la paciencia de Dios: “No se retrasa el Señor en el cumplimiento de la promesa, como algunos lo suponen, sino que usa de la paciencia con vosotros, no queriendo que algunos perezcan...” (2 P 3,9). Su posible función como conclusión de un conjunto de escrituras sagradas logra darle el efecto de un testamento conjunto que aúna la memoria de Pablo y Pedro (y, quizá Santiago)<sup>81</sup>.

En cierto modo de forma paralela, la concepción apocalíptica de la historia se fue ignorando (manteniéndose residual en algunos grupos marginales dentro de los seguidores de Jesús) y con ella algunas actitudes de resistencia y de distancia respecto a las instituciones imperiales que habían caracterizado la visión apocalíptica de la historia. Se impuso una visión más cercana y positiva respecto al patriarcado y a las autoridades imperiales y se elaboró un discurso para ciudadanos modelo, como vamos a ver a continuación.

#### 4. LA ἘΚΚΛΗΣΙΑ DOMÉSTICA COMO REFLEJO DE LA IMAGEN DE DIOS

El carácter social de la ἐκκλησία como reflejo de la cruz de Jesús, que para Pablo había tenido un perfil marginal y distante de modelos culturales hegemónicos, se transformó hacia perfiles sociales más domésticos y polí-

80 Cf. MORESCHINI – NORELLI, *Historia de la literatura cristiana antigua y latina I*, 138-139.

81 Cf. D. TROBISCH, *The first edition of the New Testament* (Oxford; New York 2000) 86-96.

ticamente “amables” que ampliaron la pluralidad y dieron más valor a los miembros socialmente relevantes e influyentes<sup>82</sup>.

La preferencia de Pablo por personas marginales o insatisfechas (1 Tes 2,7; 1 Co 1,26-28), va a dar paso a un mayor protagonismo de quienes reproducen los valores centrales y hegemónicos. Mientras que Pablo, como hemos visto más arriba, había reconocido un lugar privilegiado para “los locos”, “los débiles”, “lo despreciable del mundo”, “lo que es [considerado] nada” (1 Co 1,26-28), las cartas deuteropaulinas presentan como modelo al “varón perfecto” (ὁ ἀνὴρ τέλειος) y desprecian al ignorante o inmaduro (νήπιος, Ef 4,13-14)<sup>83</sup>.

El excesivo protagonismo que los miembros subordinados (especialmente esclavos y mujeres) tuvieron en la primera generación se compensará favoreciendo el liderazgo de personas que representen mejor el patriarcado; las cartas pastorales lo concretarán al restringir la autoridad en la ἐκκλησία a los varones cabeza de familia ejemplares (cf. 1 Tim 3,1-7). Así, las resistencias de Pablo al patriarcado se van a suavizar incorporándolo progresivamente. Éste se fue imponiendo conforme la esperanza escatológica se enfriaba, se desplazaba a un futuro más lejano, y ganaba apoyos un modelo más convencional de estar en el mundo (Col 3,18-4,1; Ef 5,21-6,9)<sup>84</sup>. Resulta interesante comprobar cómo, de los tres pares de opuestos que Pablo había mencionado en Ga 3,28 para expresar la novedad de la ἐκκλησία, en las cartas deuteropaulinas ya no se mencione más que el primero: judíos y gentiles. Pablo, como he dicho antes, había dado las mismas posibilidades para orar y profetizar a varones y a mujeres (1 Co 11,4-5; 14,31); había alterado la relación de esclavos y amos (1 Co 7,22) y había transformado a los esclavos en hermanos para sus amos (Flm 1,10-16); había creado posibilidades reales para la mesa compartida de

82 Cf. D. G. HORRELL, “From adelphoi to oikos theou: Social Transformation in Pauline Christianity”: *JBL* 120 (2001) 293-311.

Las persecuciones a los cristianos que se generalizaron a finales del siglo II y durante el siglo III no desmienten esta idea; los cristianos siguieron mostrando una identidad definida por unas prácticas y valores que desafiaban la obsesión romana por el control, el orden y el mantenimiento de su propio universo simbólico. Sin embargo, la estrategia de defensa de los cristianos ante las persecuciones fue presentarlas como falsas e injustas e identificar a los mártires con los valores culturales y éticos hegemónicos del imperio romano, como la muerte honorable. Esta estrategia que consistía en presentarse como ciudadanos modelo muertos injustamente fue exitosa y logró imponerse en el siglo IV con Constantino y Teodosio. Ver: C. R. MOSS, *The myth of persecution: how early Christians invented a Story of Martyrdom* (New York 2013).

83 Cf. L. NORTJÉ-MEYER, “Questioning the perfect male body: a critical reading of Ephesians 4:13”: *Scriptura* 90 (2005) 731-739.

84 Cf. MACDONALD, *Las comunidades paulinas*, 157-180.

judíos y gentiles (Rm 14,1-23). A partir de las cartas de sus discípulos, la relación de mujeres y varones y la de esclavos y amos quedará condicionada a sus lugares sociales según el código doméstico, que se incorpora como modelo de organización también de la *ἐκκλησία*.

Un aspecto interesante, desde nuestro punto de vista, es un problema técnico que se debió presentar a los discípulos de Pablo cuando quisieron moderar las resistencias de Pablo al patriarcado y, más concretamente, los textos en los que daba a las mujeres autoridad para orar y profetizar en las asambleas en igualdad de condiciones que los varones (1 Co 11,4-5 y 14,31; cf. Ga 3,28). Parece que se resolvió insertando dos versículos (1 Co 14,34-35) en un lugar estratégico del discurso de Pablo en el que el apóstol alertaba con severidad sobre los peligros del desorden y la falta de respeto mutuo en el transcurso de las asambleas (1 Co 14,31-33.36-38)<sup>85</sup>. Esos versículos se elaboraron a partir de material de las cartas pastorales en las que se pedía silencio a las mujeres (1 Tim 2,11-13) y se insertaron aquí para contrarrestar (y neutralizar) la autoridad de las mujeres para intervenir y liderar las asambleas. De este modo, la utilización y generalización de los códigos domésticos se retro-proyectaba hasta el mismo Pablo<sup>86</sup>.

Sin embargo, la asimilación del patriarcado no fue la única respuesta al fracaso de la estrategia paulina. Durante el siglo segundo circularon unas leyendas (que cuajaron en un texto literario muy popular: HchPab) en las que Pablo y Tecla aparecen muy activos contra los intentos de reducir el lugar de las mujeres al ámbito doméstico. Una parte de este relato tiene como protagonista a Tecla, una mujer acomodada y de buena posición que renuncia al compromiso matrimonial concertado por su familia y, por tanto, a su papel de esposa sumisa; ese acto de rebelión le granjea la sentencia de muerte (el texto no ahorra dramatismos al presentar a la misma madre de Tecla como instigadora del juicio y condena por el deshonor que su comportamiento

85 Cf. W. O. WALKER, "Interpolations in the Pauline letters", en: S. E. PORTER (ed.), *Pauline canon* (Leiden; Boston 2004) 189-235 (esp. 228-235).

86 Quien más ha elaborado la historia de esa inserción es Philip Payne, que publicó varios artículos detallados sobre los aspectos paleográficos y papirológicos y un libro que recogía los resultados: P. B. PAYNE, *Man and woman, one in Christ: an exegetical and theological study of Paul's Letters* (Grand Rapids 2009). Aunque cada razón por separado de las ofrecidas para defender la interpolación es cuestionable, el conjunto resulta coherente y va ganando apoyos en el ámbito académico; ver, por ejemplo: A. LAVRINOVIĆA, "What shall we do with the verse 33b? Analysis of the oldest external data on the 1 Cor. 14:33b-40": *Protestantismo em Revista* 34 (2014) 3-25.

acarrea a la familia). Tecla escapa milagrosa y repetidamente de sus arrestos, se bautiza a sí misma y Pablo la nombra ministra de la palabra<sup>87</sup>. El conjunto de la obra y, especialmente, el personaje de Tecla, se entiende como una visión alternativa, dentro de los seguidores de Jesús del siglo segundo, a la imposición y generalización del patriarcado como modelo de organización y de gobierno<sup>88</sup>.

Por su parte, el evangelista Marcos, probablemente contemporáneo de los autores de las cartas deuteropaulinas (Col y Ef), se remite a la autoridad de Jesús para legitimar una visión no patriarcal de la casa de un creyente. El capítulo 10 es una sucesión de episodios en los que Marcos recopila y edita dichos y recuerdos de Jesús sobre las relaciones conyugales (Mc 10,1-12), las relaciones paterno-filiales (Mc 10,13-16), la relación con el dinero (Mc 10,17-27) y las relaciones serviles (Mc 10,35-45)<sup>89</sup>. Marcos mantiene en este capítulo la preferencia que habían mostrado Jesús y Pablo por los miembros inferiores de los tres pares, aplicando a la casa el principio de inversión simbólica formulado por Jesús: “muchos primeros serán los últimos y los últimos, los primeros” (Mc 10,31). Marcos se muestra así crítico con la incorporación del patriarcado dentro de los grupos de seguidores de Jesús y presenta una alternativa de resistencia, si bien no terminó imponiéndose más allá de los elementos correctivos que, sin duda, inculcó a la versión “cristiana” del modelo de casa patriarcal.

Por otro lado, los discípulos de Pablo también corrigieron la actitud distante (resistencia larvada o deslegitimación) respecto de las autoridades civiles y religiosas, muy relacionada con su visión apocalíptica. Pablo, como hemos visto, mostró una actitud respetuosa pero distante respecto de las autoridades civiles y líderes religiosos. La sumisión a “toda autoridad” no iba con él, que se enfrentó con otros líderes dentro del movimiento de Jesús (Ga 2,11-14), con las autoridades judías de las ciudades de la diáspora que visitaba (2 Co 11,25-26; cf. Hch 17,1-8) y que mostró repetidas veces la convicción de que las autoridades imperiales (incluidas en la expresión “principados y poderes”) iban a ser sometidas al Señorío de Cristo que dominaría en breve toda la creación

87 A. PIÑERO SÁENZ – G. D. CERRO CALDERÓN, *Hechos apócrifos de los apóstoles II. Hechos de Pablo y Tomás* (Madrid 2005) 716-722.

88 Cf. D. R. MACDONALD, *The legend and the Apostle: the battle for Paul in story and canon* (Philadelphia 1983); MACDONALD, *Las comunidades paulinas*, 261-265.

89 Cf. R. AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo* (Estella 1998) 142-144.

(1 Co 2,8; 15,24-25; Rm 8,38; etc.)<sup>90</sup>. Sin embargo, este desapego de Pablo (sobre todo el recuerdo de su propia actitud vital ante las autoridades) podía ser interpretado como rebeldía o incitación a la desobediencia y utilizado en contra del movimiento de Jesús en un momento en el que la inminencia escatológica se había relegado y la visión apocalíptica no era generalizada. Para resolver este peligro Lucas presentó a Pablo mostrando sumisión a las autoridades romanas y siendo ciudadano romano modélico (Hch 26,30-31)<sup>91</sup>. En este sentido podemos entender también la posible interpolación de Rm 13,1-7 que pone en boca de Pablo la sumisión a todas las autoridades<sup>92</sup>. La fuente para ello pudieron ser, de nuevo, las cartas pastorales (1Tim 2,1-2; Tit 3,1) y la Primera carta de Pedro (1 P 2,13-15). Así, igual que en el caso del silencio de la mujer, se pudo proyectar en Pablo la nueva visión de la *ἐκκλησία* y se pudo dar coherencia a su memoria.

El concepto de autoridad que va a predominar en la reconstrucción de la memoria de Pablo no es el de autoridad carismática que hemos descrito como “autoestigmatización”, sino uno más convencional vinculado al patriarcado. En este sentido podemos recordar el trabajo de las cartas deuteropaulinas para transformar la metáfora paulina del cuerpo hacia otra más adecuada para expresar la autoridad. Mientras la metáfora del cuerpo era utilizada en Pablo para mostrar que todos los creyentes formaban la totalidad del cuerpo de Cristo (1 Co 12,27), para estos discípulos Cristo es ahora la cabeza (Col 2,18-19; Ef 4,4-15) y los demás son los miembros del cuerpo (Ef 3,6; 4,24; 5,30) de modo que no pueden ser la cabeza ni Cristo los miembros. La relación del cuerpo con la cabeza es la misma que la de la *ἐκκλησία* con Cristo. El reconocimiento de la autoridad de la cabeza y la unión con ella promueve y garantiza la armonía de la comunidad de creyentes (Ef 4,15-16). Cristo cabeza es quien legitima la autoridad y ésta sólo la tiene quien es considerado cabeza del cuerpo y quien la recibe de él mediante “junturas y ligamentos”

90 Cf. N. ELLIOTT, “The anti-imperial message of the cross”.

91 Cf. PERVO, *Pablo después de Pablo*, 249.

92 La mayoría de autores son contrarios a considerar Rm 13,1-7 una interpolación; cf. R. JEWETT, *Romans: a commentary* (Minneapolis 2007) 782-784. Sin embargo, además de la ruptura de la secuencia epistolar, el contraste con otras afirmaciones de Pablo, el vocabulario no paulino, lo más llamativo es el carácter absoluto de la obediencia; Rm 13,1-7 no deja ningún resquicio y afirma el carácter teológico de “toda autoridad” en toda circunstancia y, por tanto, la obediencia absoluta. Entre los autores que defienden la interpolación ver: J. KALLAS, “Romans 13:1-7: an interpolation”: *NTS* 11 (1965) 365-374 y WALKER, “Interpolations in the Pauline letters”, 228-235.

para dar “nutrición y cohesión” (Col 2,19); éstos son los “apóstoles y profetas” que han recibido en exclusiva el “misterio escondido por generaciones”, que es el destino compartido por judíos y gentiles, coherederos de las promesas, miembros del mismo cuerpo (Ef 3,4-6); éste, para Pablo, era un misterio que él había compartido con todos los creyentes (cf. Ga 3,22-4,7). En la práctica, el cambio de metáfora sirvió para legitimar un sistema de autoridad patriarcal que habla de los creyentes como “familiares de Dios” (Ef 2,19-20) o de la *ἐκκλησία* como la “casa de Dios” (1 Tim 3,15), organizada según el modelo patriarcal que pone la autoridad en manos de varones ejemplares. Este modelo, como hemos dicho, y su legitimación teológica (Ef 5,25-33), será el fundamento de autoridad que reemplazará al más carismático de Pablo<sup>93</sup>.

##### 5. LA MEMORIA DE PABLO SE RECONSTRUYE (JUNTO CON LA DE PEDRO Y OTROS)

La reconstrucción de la memoria de Pablo se realiza de modo paralelo y en estrecho diálogo (a veces en oposición) a la reconstrucción de la memoria de Pedro, que adquirió muy pronto una predominancia y autoridad casi indiscutida. A ella se suma la de Pablo (y la de Santiago, Juan y Judas) para constituir la base del naciente cristianismo.

Los problemas de apostolicidad de Pablo fueron resueltos, bien por la vía del pleno reconocimiento de su apostolado (como en las cartas deuteropaulinas)<sup>94</sup> o bien por la reconciliación con los “apóstoles” (como en los Hechos de los apóstoles y la literatura narrativa)<sup>95</sup>. La división de campos de misión se anuló y se mostró a Pablo en sintonía con Pedro y los demás, por ejemplo presentándoles en perfecto y coordinado relevo (como Hch). El empeño de construir “no sobre cimientos puestos por otros” (Rm 15,20) sino sobre el único pilar básico (Cristo, 1 Co 3,10-11), ahora se amplía a la posibilidad de construir sobre el “cimiento de los apóstoles y profetas”, donde Cristo es la “piedra angular” (Ef 2,11-22). Pablo se convierte en un pilar más de la construcción del naciente cristianismo: es cimiento junto con los demás apóstoles. En este aspecto, Lucas inició una tradición que tuvo continuidad

93 Cf. MACDONALD, *Las comunidades paulinas*, 286-288 y 309-310.

94 Cf. M. C. D. BOER, “Images of Paul in the post-apostolic period”: *CBO* 42 (1980) 359-380 (esp. 360-363).

95 Cf. PERVO, *Pablo después de Pablo*, 298.

en las corrientes hegemónicas del naciente cristianismo, como se percibe en la Primera Carta de Clemente (*1Clem* 5,4-5) e Ignacio de Antioquía (*IgRm* 4,3), para quienes Pedro y Pablo eran los “buenos apóstoles” cuyo martirio les concedió la máxima dignidad, aquella que no habían logrado en vida.

Otro ejemplo canónico de este encuentro de las memorias de Pedro y Pablo lo podemos encontrar en la Primera Carta de Pedro. Esta carta parece representar una peculiar tradición romana de algunas ideas paulinas<sup>96</sup> vinculada, además, con Marcos (que la tradición identificaba con el evangelista: 1 P 5,13), pero apela a la autoría de Pedro. A pesar de que los intentos de vincular el texto a una tradición petrina no se hayan generalizado<sup>97</sup> parece claro que la relación temprana de este texto con Pedro (5,1: “testigo de los sufrimientos de Cristo” *μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων*) es un esfuerzo de reconciliar recuerdos paulinos con petrinus, probablemente en Roma<sup>98</sup>.

Lo más peculiar de este proceso, no obstante, lo constituye el recuerdo del martirio de Pedro y Pablo en Roma. Esta tradición se inició independientemente; en el caso de Pablo, las cartas deuteropaulinas (Col y Ef) y, más aún, las pastorales (1 y 2 Tim y Tit) desarrollaron la imagen de Pablo sufriente, sacrificado y legitimado<sup>99</sup>. En el caso de Pedro, el Evangelio de Juan ya recoge a finales del siglo primero una alusión a su muerte (Jn 21,18) que se ampliará más adelante (1 P 5,1; 2 P 1,14-15; Primera Carta de Clemente<sup>100</sup>; Hechos Apócrifos de Pedro; etc.)<sup>101</sup>. Pero lo más significativo es el recuerdo conjunto de su destino fatal que daba la impresión de un martirio compartido y, por tanto,

96 Cf. D. G. HORRELL, “The product of a Petrine circle? A reassessment of the origin and character of 1 Peter”: *JSN7* 86 (2002) 29-60, que defiende la idea de que esta carta representa una tradición con vinculaciones paulinas proveniente de Roma, pero no es representante de una tradición petrina. Ver también: J. HERZER, *Petrus oder Paulus? Studien über das Verhältnis des Ersten Petrusbriefes zur paulinischen Tradition* (Tübingen 1998).

97 Cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter: a new translation with introduction and commentary* (New York; London 2000) 37-38.

98 Cf. HORRELL, “The product of a Petrine circle?”, 51-52; F. BOVON, “Foi chrétienne et religion populaire dans la Première Épître de Pierre”: *ETR* 53 (1978) 25-41 (esp. 31).

99 Cf. MACDONALD, *Las comunidades paulinas*, 289-294; MARGUERAT, “Paul apres Paul: une histoire de reception”.

100 *1Clem* 5,3-4: “Tendríamos que ponernos delante el ejemplo de los buenos apóstoles. Pedro, que por una envidia injusta tuvo que soportar la dificultad no una o dos veces sino muchas veces. Y habiendo dado testimonio (*μαρτυρήσας*) fue al lugar de la gloria merecido”.

101 Cf. M. N. A. BOCKMUEHL, *The remembered Peter in ancient reception and modern debate* (Tübingen 2010) 119-132.

de una legitimación de su reconciliación, de las tradiciones que apelaban a ambos y una sanción de su único liderazgo<sup>102</sup>.

Su misión conjunta, según la memoria de aquellos cristianos, tuvo un papel fundamental para la fundación de la comunidad de Roma<sup>103</sup>. En Hch Pablo sucede a Pedro en el desarrollo de la misión a los paganos; en *HchPed* es al revés: Pedro llega a Roma para relevar a Pablo ausente (*HchPed* 4-7)<sup>104</sup>. Estas tradiciones que unen la memoria de ambos contrarresta, a su vez, la de las cartas deuteropaulinas, en las que todavía se le recuerda a Pablo como único apóstol. Con el tiempo, también esta memoria de Pablo más suavizada tuvo que ser corregida para asimilarla a la memoria de los demás apóstoles, especialmente la de Pedro; la literatura narrativa de los hechos (canónicos y apócrifos de ambos) jugó un papel decisivo<sup>105</sup>.

Así pues, la imagen de Pablo se transformó; se reconoció su apostolado, su entrega, su sufrimiento y martirio por la Iglesia naciente. En el siglo II Pablo mostraba una formación elitista; era ejemplo de transformación (conversión); era fiel a Israel, que se había desviado; se superpuso a la figura de Cristo; era mártir legitimado.

### III. CONCLUSIÓN

El conjunto de características que hemos escogido para definir el proyecto de Pablo en el marco de la misión de los primeros seguidores de Jesús no tuvo continuidad. Algunas de aquellas por las que más se había empeñado Pablo acabaron con su muerte. Sin embargo, sus asambleas tuvieron un éxito póstumo que Pablo no esperaba: la continuidad en el tiempo de unos grupos pensados con fecha de caducidad. En este sentido, quizá podríamos hablar también del éxito del fracaso de Pablo. Sin embargo, su proyecto, tal como lo

102 Cf. *IgRm* 4,3; *1Clem* 5,4-5; Ireneo, *Adversus Haereses* 3,1,1; Tertuliano, *Adversus Marcionem*. 4,5; *Praescriptio* 36; Eusebio, *Historia Eclesiástica* II 25,1-8 (citando aquí a Dionisio de Corinto y presentando a ambos como fundadores de las comunidades de Corinto y Roma).

103 Hasta el punto de sustituir a Rómulo y Remo como fundadores de Roma: Gregorio Magno, *Sermo* 82.

104 A. PIÑERO SAENZ — G. D. CERRO CALDERÓN, *Hechos apócrifos de los apóstoles* I. *Hechos de Andrés, Juan y Pedro* (Madrid 2004) 545-569.

105 Cf. PERVO, *Pablo después de Pablo*, 298-300.

hemos definido más arriba, fracasó en el sentido de que no logró que Israel recuperara su original vocación a reflejar el rostro de Yahvé tal como él lo había descubierto en la cruz de Jesús (cf. Ex 33-34 y 2 Co 3,12-18).

A su muerte, quizá por el crecimiento de estas asambleas y por el retraso de la parusía, la mayoría de las características que definieron el proyecto de Pablo fueron transformadas, eliminadas o sustituidas por otras que actualizaban su proyecto a los nuevos tiempos. El horizonte de la *ἐκκλησία* dejó de ser Israel para ser ella misma; la urgencia escatológica y el carácter de resistencia dio paso a una actitud más positiva respecto al modo de estar en el mundo; la centralidad teológica de la cruz se compensó con unas visiones teológicas más amplias y menos paradójicas; la resistencia al modelo patriarcal y el carácter marginal de las asambleas dieron paso a una progresiva asimilación y diálogo cultural que produjo una mutua transformación; por último, la memoria de Pablo se transformó para convertir a un discípulo y rebelde líder de asambleas marginales en un apóstol consolidado, reconocido, modelo de ciudadanía y de las virtudes necesarias para afrontar los retos de la Iglesia del siglo II e.c.