

ELEMENTOS NEOTESTAMENTARIOS PARA UN REDESCUBRIMIENTO DE LA DIMENSIÓN ECLESIAL DEL SER CRISTIANO

PILAR RÍO

SUMARIO: I. *Un problema de reducción semántica y comprensiva.* II. *En busca de una ruta.* III. *Huellas de la comprensión eclesial del ser cristiano en algunas imágenes neotestamentarias de la Iglesia:* 1. ¿No sabéis que sois templo de Dios? (1Co 3,5-17). 2. Vosotros sois el templo de Dios vivo (2Co 6,14-18). 3. El estatuto eclesial de los ex-gentiles y la responsabilidad inherente a su nueva condición (Ef 2,14-16. 19-22; 4,7-16). 4. Casa-santuario que somos nosotros (Hb 3,1-6). 5. Piedras vivas de un edificio espiritual y pueblo sacerdotal (1P 2,4-10). IV. *Reflexiones conclusivas.*

I. UN PROBLEMA DE REDUCCIÓN SEMÁNTICA Y COMPRESIVA

CON tono provocatorio y probablemente necesitado de algún matiz, pero no por eso menos agudo, Severino Dianich escribía hace algún tiempo que «ya se ha transformado en un lugar común el lamentarse por el uso deformado del término “Iglesia”. Sobre todo en los medios de comunicación de masa se informa que la Iglesia ha dicho, que la Iglesia ha hecho sólo cuando el papa, o al máximo los obispos, han dicho o hecho algo».¹ No obstante el autor aluda específicamente a la compleja cuestión del sujeto del obrar eclesial, sus palabras son expresivas de un problema de reducción semántica, y en último término de comprensión teológica, que trasciende el mero ámbito operativo y toca las fibras del mismo ser eclesial. No es difícil constatar que en el lenguaje vehiculado principalmente por los *mass media* e incluso en la voz del cristiano común, resulta tan frecuente – e involuntario – reducir el obrar de la Iglesia al de los eclesiásticos, ignorando o desconociendo el protagonismo del simple fiel, como reducir el ser y la presencia de la Iglesia al de su dimensión jerárquica. Evidentemente, el fenómeno refleja un modo de pensar más difuso que expresado formal e intencionalmente, aunque no por eso menos real.

Es evidente que este proceso de reducción terminológica y comprensiva tiene a sus espaldas una larga y compleja historia, pero no es menos cierto que tanto

¹ «È ormai luogo comune il lamento sull'uso distorto del termine “Chiesa”. Soprattutto nei mezzi di comunicazione di massa si dà notizia che la Chiesa ha detto, che la Chiesa ha fatto solo quando il papa, o al massimo i vescovi, hanno detto o fatto qualcosa» (S. DIANICH, *Chi è la Chiesa? La questione del soggetto della missione*, «La Rivista del clero italiano» 76 [1995] 418-419). La traducción es nuestra.

la Tradición viva de la Iglesia como la doctrina magisterial nunca han dudado en atribuir el vocablo “Iglesia” a realidades diversas pero dotadas de entraña eclesial. Es más, los testimonios son elocuentes y contrastan abiertamente con la “deforestación” semántica sufrida progresivamente por la palabra: en ellos, la “Iglesia” es tanto el misterio como la congregación universal de fieles, la comunión de Iglesias, la asamblea eucarística, la comunidad local en sus múltiples realizaciones, la Jerarquía y el clero, la familia cristiana y un largo etcétera.¹ Además, según hemos podido verificar y documentar con detalle en otro lugar, esta amplitud de campo semántico no es arbitraria ni equívoca sino analógica y encuentra legitimación en un dato teológico fundamental: el misterio de la Iglesia se realiza según diversas formas y grados de actuación histórica, de las que ese conjunto variado y multicolor es un botón de muestra.²

La amplia declinación de la palabra *ekklēsia*-*ecclesia* saca a la luz otro dato irrenunciable de la *traditio* eclesial y para nada descontado en tiempos de confusión babélica como los nuestros: la semántica cristiana del término no sólo se ha abierto en legítima pluralidad de significaciones sino que ha sabido expresar la dimensión eclesial de la condición cristiana común, llamando al bautizado – sin timideces ni falsos temores – “Iglesia”. No se trata de una acepción principal, exclusiva ni menos excluyente. Sin embargo, es innegable que este sentido “personal” ha sido discreta pero efectivamente transmitido por el cauce ancho de la tradición eclesial desde las primeras generaciones cristianas y ha adquirido carta de ciudadanía en la enseñanza magisterial más reciente. Ejemplo paradigmático de su reconocimiento es la expresiva fórmula acuñada por Pío XII y tomada en préstamo por Juan Pablo II en la exhortación postsinodal *Christifideles laici*: «los fieles, y más precisamente los laicos, [...] deben tener conciencia, cada vez más clara, *no sólo de pertenecer a la Iglesia, sino de ser Iglesia*».³ La comprensión eclesial del ser cristiano, por lo demás, no está del todo ausente en la doctrina conciliar.⁴

Puesto que tanto la Tradición viva como el Magisterio de la Iglesia han avalado y apostado por la sustancia eclesial de la condición cristiana, ¿cabría decir algo análogo de los escritos del Nuevo Testamento? ¿pueden considerarse expresivos de este rasgo de la autocomprensión de la Iglesia de la primera hora? ¿sacan a la luz manifestaciones de la conciencia de ser “Iglesia” de las primeras generaciones cristianas? A este punto conviene recordar que los textos neotestamentarios no conducen sólo al descubrimiento de un hecho histórico, sino al de

¹ Cfr. P. Río, *Usos y sentidos del término ekklēsia-ecclesia. Hacia una recuperación de la historia, de la vida y de la tradición eclesial*, «*Annales theologici*» 20 (2006) 3-58.

² Cfr. IDEM, *Usos y sentidos del término ekklēsia-ecclesia. Líneas de reflexión teológica a partir de la recepción y transmisión de los significados bíblicos y tradicionales en la doctrina magisterial*, «*Annales theologici*» 22 (2006) 233-287.

³ Pío XII, *Alocución a los nuevos cardenales*, 20 febrero 1946, AAS 38 (1946) 149, en JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Christifideles laici*, 9. Las cursivas son del texto.

⁴ Se trata ciertamente de testimonios un tanto esporádicos y que se sitúan en la perspectiva de la dimensión apostólica de la vocación de los fieles laicos y de su condición eclesial. Cfr. Constitución dogmática *Lumen gentium* (LG), 33, 2; Decreto *Apostolicam actuositatem*, 17, 2; Decreto *Ad gentes*, 11, 1.

los elementos fundamentales de la fe de siempre, en cuanto el acontecimiento originario es acontecimiento revelador para el cristiano de cualquier tiempo.¹ De ahí su particular relieve e importancia.

Meta de nuestro estudio será precisamente indagar en algunos testimonios neotestamentarios las huellas de esa primigenia comprensión eclesial, en la que el cristiano parece adivinarse como algo más que simple huésped, vecino de casa o elemento periférico o decorativo de la comunidad, para revelarse, de algún modo “en cuanto Iglesia”. No se trata evidentemente de un intento exhaustivo sino simplemente ilustrador, que quisiera redescubrir, proyectar luz y reflexionar sobre la concreta realización del misterio de la Iglesia en los bautizados, tan viva y cercana para la comunidad cristiana de la primera hora y, por contraste, tan lejana y olvidada para nosotros.

II. EN BUSCA DE UNA RUTA

El vasto campo de los escritos neotestamentarios ofrece una primera pista evidente y, en cierto sentido, obligada: el vocablo *ekklēsia*. Como se sabe, el término encierra la expresión privilegiada y más plena de la conciencia de la primitiva comunidad cristiana de ser el nuevo pueblo escatológico de Dios.² Prueba de ello es que el término utilizado por los Setenta pasa al latín cristiano como simple transcripción de la palabra griega (*ecclesia*), y el cristianismo posterior lo recibe y generaliza según su contenido neotestamentario específico y novedoso.³ De acuerdo con los datos aportados por la exégesis, convergentes y unánimemente compartidos por los estudiosos – como indica su inserción en el *Catecismo de la Iglesia Católica* –, el contenido cristiano del vocablo articula tres significados relacionados entre sí: asambleístico, local y universal.⁴ Paradójicamente, aunque cada una de estas acepciones admite gran variedad de matices, ninguna alude – ni siquiera de modo indirecto o implícito – al cristiano como realización parcial y analógica de la Iglesia. La concreción máxima a la que pa-

¹ Cfr. S. DIANICH, S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002, 74.

² Seleccionamos un testimonio expresivo entre un sinnúmero de ejemplos: «La conciencia propia de la Iglesia primitiva, que permanece siendo fundamentalmente normativa para todo ulterior desarrollo de su ser, dada la normatividad de los orígenes del cristianismo, halla su expresión más plena en la denominación “ekklēsia”, que la comunidad cristiana se dio a sí misma desde su nacimiento» (J. RATZINGER, *Kirche*, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, VI, Herder, Freiburg 1961, col. 174, citado en A. ANTÓN, *La Iglesia como “pueblo de Dios” en la nueva alianza*, «Estudios Eclesiásticos» 44 [1969] 475-481).

³ Para una explicación detallada de este proceso remitimos a nuestro estudio: *Usos y sentidos del término ekklēsia-ecclesia. Hacia una recuperación de la historia*, 5-14, con bibliografía de referencia.

⁴ «En el lenguaje cristiano, la palabra “Iglesia” designa no sólo la asamblea litúrgica (cfr. 1Co 11,18; 14,19.28.34.35), sino también la comunidad local (cfr. 1Co 1,2; 16,1) o toda la comunidad universal de los creyentes (cfr. 1Co 15,9; Ga 1,13; Flp 3,6). Estas tres significaciones son inseparables de hecho. La “Iglesia” es el pueblo que Dios reúne en el mundo entero. La Iglesia de Dios existe en las comunidades locales y se realiza como asamblea litúrgica, sobre todo eucarística. La Iglesia vive de la Palabra y del Cuerpo de Cristo y de esta manera viene a ser ella misma Cuerpo de Cristo» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, 752).

rece llegar la semántica neotestamentaria remite al ámbito de particularidad doméstica.¹

Con todo, esta primera pista conduce a una segunda. Por certera y privilegiada que pueda ser, la palabra *ekklēsia-ecclesia* no agota la expresión de la autoconciencia eclesial de la primera hora. De hecho, en los textos del Nuevo Testamento – sobre todo en la literatura paulina –, la convicción de la comunidad cristiana de ser la heredera y definitiva realización de la asamblea veterotestamentaria del desierto se completa a través de expresiones acuñadas por el lenguaje humano analógico y metafórico tomadas de la vida pastoril, de la agricultura, de la construcción e incluso de la familia y del matrimonio. La nueva comunidad mesiánica es, pues, el redil que tiene como única puerta a Cristo, el rebaño y el pueblo que Dios ha adquirido en propiedad mediante la sangre de su Hijo, labranza o campo de Dios, su casa-familia, el edificio espiritual-templo en el que habita en Espíritu, el cuerpo y la esposa de Cristo, la Jerusalén de arriba, nuestra madre, y tantas otras.² Este lenguaje simbólico, en su mayoría de proveniencia veterotestamentaria y de ulterior desarrollo patrístico,³ se despliega en un amplio abanico de sugerentes imágenes que se complementan, se entremezclan, se completan e, incluso se superan unas a otras en la expresión de una realidad que en sí misma es esencialmente “misterio”.⁴ De ahí que el contenido de éstas generalmente no es reducible a un único sentido, sino que suele ser portador de significados múltiples y análogos.

Las imágenes neotestamentarias se transforman así en canal privilegiado y elocuente del misterio de la Iglesia, no sólo en su núcleo arcano e inefable, sino también en su variada forma de realización histórica. Basta decir, por ejemplo, que san Pablo recuerda a la dividida Iglesia local de Corinto que es labranza y edificio de Dios,⁵ que las epístolas de la cautividad identifican una Iglesia de amplitud universal, e incluso cósmica y escatológica, con el cuerpo y la esposa de Cristo,⁶ o que san Pedro atribuye a los destinatarios de su primera carta – es decir, a los cristianos y no sólo a los responsables de las comunidades – los títulos de condición y dignidad del pueblo elegido.⁷

Precisamente por su capacidad evocadora del misterio de la *ekklēsia-ecclesia* en su entraña comunional-sacramental y en su variedad de manifestaciones his-

¹ Nos referimos a la actuación del misterio en el ámbito doméstico de algunas residencias de familia, en las que la comunidad cristiana de un lugar se reúne para oír la Palabra de Dios, celebrar la Eucaristía, etc. Por ejemplo, en las casas de Aquila y Priscila (cfr. Rm 16,5; 1Co 16,19), Ninfas (cfr. Col 4,15) y Filemón (cfr. Flm 2).

² Una hermosa selección y agrupación de las figuras e imágenes bíblicas de la Iglesia se encuentra en LG 6.

³ Referencia clásica obligada es el trabajo de H. RAHNER, *L'ecclésiologia dei Padri. Simboli della Chiesa*, Paoline, Roma 1971.

⁴ En el sentido bíblico – particularmente paulino – y patrístico del término: es decir, de designio salvífico de Dios que se realiza en Cristo y en la Iglesia. La Iglesia, en cuanto “misterio”, por tanto, constituye la actuación histórica de ese designio y se presenta como realidad humano-divina, fruto del obrar trinitario, dotada de dos dimensiones indisolubles: una comunional invisible y otra visible que sacramentaliza la primera. La Iglesia es, por eso, misterio de comunión y sacramento.

⁵ Cfr. 1Co 3,9.

⁶ Cfr. Ef 5,22-32.

⁷ Cfr. 1P 2,9-10.

tóricas, las imágenes eclesiológicas parecen señalar una ruta que abre camino a nuestra cuestión.

III. HUELLAS DE LA COMPRENSIÓN ECLESIAL DEL SER CRISTIANO EN ALGUNAS IMÁGENES NEOTESTAMENTARIAS DE LA IGLESIA

Con ánimo de ejemplificar, más que de ser exhaustivos, hemos seleccionado en el vasto campo de las imágenes sobre la Iglesia, algunos pasajes – no todos con el mismo peso como fundamento – que presentan dos elementos orientadores para el estudio: son textos en los que el lenguaje metafórico y analógico emprende el vuelo y lleva a vislumbrar el misterio – en cuanto misterio –¹ con gran riqueza y profundidad, al tiempo que ese desvelamiento no se transforma en comprensión genérica y abstracta, sino sugerentemente concreta y personal. Se trata de siete pasajes epistolares, en su casi totalidad de matriz paulina, cuyo contexto y contenido evocan con fuerza a sus destinatarios la conciencia y la responsabilidad de “ser Iglesia”.²

1. ¿No sabéis que sois templo de Dios? (1Co 3,5-17)³

Como es bien sabido, la Iglesia en la comercial ciudad de Corinto fue plantada por san Pablo con la colaboración de Silas y Timoteo. Según todos los indicios, el Apóstol escribió esta primera carta al final de su estancia en Efeso, probablemente en la primavera del 57. Habida cuenta de las relaciones de negocios entre ambas ciudades, no es extraño que san Pablo estuviese permanentemente al tanto de la Iglesia allí. De hecho, como señala en el mismo escrito, había sabido por «los de Cloe» (1Co 1,11) de una serie de abusos en la comunidad: entre otros, del surgimiento de diversas tendencias, pleitos de cristianos ante tribunales paganos, laxitud moral, falta de decoro en las reuniones litúrgicas y hasta desórdenes en la celebración de la Eucaristía. Se entiende así la importancia de la Carta en materia doctrinal, tendiente a iluminar las numerosas problemáticas que aquejaban a la Iglesia de Corinto, como también su marcado acento pastoral.⁴

¹ Conviene recordar que, aún siendo revelado, el misterio no deja de ser misterio porque no pierde su condición arcana. El misterio, por tanto, es desvelado en cuanto misterio.

² Nuestro trabajo no tiene la pretensión de ofrecer un análisis propiamente exegético de los textos, sino un estudio que, nutriéndose de algunos comentarios exegéticos, intente sacar a la luz elementos relacionados con el tema, no siempre suficientemente valorados por la Eclesiología. No entraremos, por tanto, en cuestiones especializadas ni debatidas por los biblistas. En línea con estos objetivos, hemos procurado privilegiar los comentarios bíblicos que contribuyen a una lectura teológica y no simplemente erudita de los textos seleccionados, y mantener un tono expositivo de carácter no técnico.

³ Cfr. G. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi. Introduzione, versione e commento*, Edb, Bologna 1996; R.F. COLLINS, *First Corinthians*, en D.J. HARRINGTON (ed.), *Sacra Pagina Series*, 7, The Liturgical Press, Collegeville - Minnesota 1999; R. FABRIS, *Prima Lettera ai Corinzi. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 1999.

⁴ Para una visión introductoria de la Carta véase O. KUSS, *Carta a los Romanos. Carta a los Corintios. Carta a los Gálatas*, Herder, Barcelona 1976, 175-183.

1Co 3,5-17 recoge una presentación de la naturaleza del ministerio apostólico: esto es, de la identidad de Pablo y Apolo en la Iglesia corintia, puesto que la división interna ha sido causada precisamente por la errada comprensión que los corintios – siguiendo un criterio más humano que espiritual, es decir, inadecuado a su nueva condición cristiana – se han formado de la función de los dos predicadores, y los ha arrastrado a actuar con mentalidad de partido. En la definición del papel de ambos como servidores de la comunidad y colaboradores de Dios, con finalidad claramente parenética – como se aprecia hacia el final del pasaje –, san Pablo se sirve de tres imágenes aunque, en realidad, a través de ellas llega a esbozar un rico y amplio cuadro eclesiológico que trasciende con mucho la cuestión que le ocupa.¹ Este marco próximo es el que ofrece elementos de mayor interés para nuestro estudio.

En efecto, la teología de la Iglesia esbozada en el pasaje se elabora a partir de tres imágenes: la agrícola de la plantación, la edilicia de la construcción y la del templo. La dos primeras aparecen emparentadas, como en el Antiguo Testamento,² y la tercera retoma la edilicia pero añadiendo una connotación religiosa y sagrada. ¿Qué aporta cada una a la problemática cuestión que el Apóstol quiere iluminar y, en último término, a nuestra pregunta? La respuesta exige avanzar por pasos, comenzando por presentar el cuadro eclesiológico esbozado por el Apóstol en función de su discurso doctrinal y parenético.

El primer elemento del cuadro lo constituye la metáfora agrícola (vv. 6-9),³ la cual remite al entero proceso de plantación captado en sus fases esenciales y complementarias, en el que participan tres operadores: Pablo, que realiza el acto de plantar; Apolo, que ha efectuado el trabajo sucesivo de regar; y Dios, que ha infundido la linfa vital de la que depende la eficacia y el crecimiento. Las acciones de Pablo y Apolo, que se expresan en aoristo, se refieren a un pasado puntual, el de la evangelización que estableció la comunidad cristiana en Corinto; mientras que la de Dios, indicada en imperfecto, manifiesta la continuidad de la intervención divina. Las formas verbales, en consecuencia, señalan no sólo la diversidad y la unidad de las tareas de Pablo y Apolo, sino sobre todo el carácter decisivo de la acción de Dios y el de servicio y colaboración de los predicadores en la empresa divina. Esto significa que el acto fundante de la comunidad corintia corresponde ciertamente a Pablo, aunque esta Iglesia es creación de Dios, no de Pablo y de Apolo.⁴ El punto de llegada del desarrollo de la imagen, elemento que nos interesa particularmente, es la individuación del referente. ¿A qué realidad remite? Evidentemente a la comunidad local de Corinto, vista

¹ Cfr. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 190.

² Cfr. Dt 6,10ss.; Jos 24,13; Is 63,21-22; Jer 18,9; 24,6; 31,28; 42,10; 45,4; Sir 49,7.

³ «Yo planté, Apolo regó, pero es Dios quien dio el crecimiento; de tal modo que ni el que planta es nada, ni el que riega, sino el que da el crecimiento, Dios. El que planta y el que riega son una misma cosa; pero cada uno recibirá su propia recompensa según su trabajo. Porque nosotros somos colaboradores de Dios; vosotros sois campo de Dios, edificación de Dios» (1Co 3,6-9).

⁴ Cfr. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 192; FABRIS, *Prima Lettera ai Corinzi*, 63.

aquí como labranza o campo cultivado por Dios con la colaboración de Pablo y Apolo, pero de propiedad suya.¹

El segundo elemento del cuadro eclesiológico esbozado por el Apóstol es la imagen edilicia (vv. 10-15),² que remite tanto al proceso de construcción de la comunidad todavía *in fieri*, como a la misma obra construida.³ La metáfora fundamentalmente está al servicio de dos ideas. De una parte, de la definición de la función carismática propia de Pablo.⁴ Ésta consiste en poner el fundamento, que es Cristo, elemento que da solidez al edificio y sin el cual la construcción no sería la de Dios. Se trata de un encargo confiado al Apóstol como don, diferenciándolo así de la tarea complementaria de Apolo, que es común a todos aquellos que, como él, han sucedido y sucederán a Pablo en el trabajo misionero de Corinto.⁵ De otra parte, la metáfora sirve para poner en guardia a los predicadores sobre el modo de edificar la comunidad. También en este caso, el referente de la imagen es la misma Iglesia de Corinto que ahora aparece designada como edificio de Dios (v. 9).

El último elemento del cuadro, la imagen del templo (vv. 16-17),⁶ cierra el pasaje y está al servicio de la clara advertencia que san Pablo dirige a los predicadores, recordándoles su responsabilidad en la edificación de la comunidad, las consecuencias y el eventual castigo que se siguen de su obrar: es decir, su ruina o destrucción. El edificio – la comunidad de Corinto – toma en estos versículos la forma de construcción santa en la que habita el Espíritu de Dios: es, por eso, templo santo de Dios. Es decir, realidad santificada por su Espíritu y que le pertenece. Atentar contra ella, por tanto, es atentar contra el mismo Dios. De ahí, advierte el Apóstol, la gravedad de su responsabilidad y el castigo que se sigue.⁷

Una vez presentada en síntesis esta teología de la Iglesia y su contribución al discurso paulino, veamos cómo ilumina y qué datos aporta a nuestra cuestión. En primer lugar, conviene recordar que el Apóstol intenta aclarar su identidad y la de Apolo, y la relación de ambos respecto a la comunidad de Corinto, actualmente dividida en facciones. De ahí que su discurso pase del “nosotros”

¹ Cfr. COLLINS, *First Corinthians*, 147-148.

² «Según la gracia de Dios que me ha sido dada, yo puse los cimientos como sabio arquitecto, y otro edifica sobre ellos. Cada uno mire cómo edifica, pues nadie puede poner otro cimiento distinto del que está puesto, que es Jesucristo. Si alguien edifica sobre este cimiento con oro, plata piedras preciosas, madera, heno o paja, la obra de cada uno quedará al descubierto. Pues el Día la pondrá de manifiesto, porque se revelará con fuego, y el fuego probará el valor de la obra de cada uno. Si la obra que uno edifica permanece, recibirá el premio; si su obra arde, sufrirá daño; sin embargo, él se salvará, pero como a través del fuego» (1Co 3,10-15).

³ Cfr. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 194-195.

⁴ Cfr. COLLINS, *First Corinthians*, 148; FABRIS, *Prima Lettera ai Corinzi*, 63-64.

⁵ De hecho, Apolo ya no aparece mencionado en el desarrollo de la imagen edilicia. Cfr. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 197.

⁶ «¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? Si alguno destruye el templo de Dios, Dios le destruirá a él; porque el templo de Dios, que sois vosotros, es santo» (1Co 3,16-17).

⁷ Cfr. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 202-203.

al “vosotros”. Lo hace, de modo explícito, en el v. 9: «Porque nosotros somos colaboradores de Dios; vosotros sois campo de Dios, edificación de Dios»; y, a través de una fórmula interrogativa, en el v. 16: «¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?». El verbo ser, que acompaña al vosotros en el v. 9, no indica una connotación accidental de los sujetos sino la misma identidad de la comunidad: «sois campo de Dios, edificación de Dios». Por su parte, la pregunta retórica del v. 16 sirve para recordar algo bien conocido para los destinatarios del discurso paulino: nuevamente su identidad, es decir, que el templo santo de Dios «sois vosotros».¹

Pero, ¿a quién se refiere este “vosotros sois campo, edificio, templo santo”? Como ha mostrado el examen de las tres imágenes, ciertamente alude a la Iglesia de Corinto en su conjunto, pero – según nuestra opinión – con una particularidad: la comunidad aparece vista desde el ministerio de Pablo y de quienes lo han sucedido y lo habrán de suceder a lo largo del tiempo. ¿Qué añade esta óptica? A nuestro modo de ver, es como si el ministerio situara al Apóstol – y a los demás predicadores – frente a la Iglesia de Corinto como comunidad de fieles gestada por su predicación, nutrida y mantenida en vida por la de quienes lo han seguido en el anuncio de Cristo crucificado. Por eso, quienes aparecen designados como campo, edificio y templo santo que Dios cultiva, edifica y santifica, son precisamente los corintios convocados y congregados por Dios – con la colaboración de Pablo, de Apolo y de otros – como «Iglesia de Dios que está en Corinto» (1,2). De ahí que “Iglesia” sean esos fieles, en virtud de la intervención divina, del ministerio singularísimo de Pablo y de otros ministerios de colaboración, de los que Dios ha querido y sigue queriendo servirse, en la medida en que el fundamento – que es Cristo – permanezca intangible.

Este primer elemento resulta confirmado por otro dato presente en la imagen edilicia. En efecto, el pasaje distingue la figura de los constructores y la obra construida. ¿Quiénes son los edificadores? Los estudiosos no dudan en identificarlos con Pablo, Apolo y los demás predicadores pues son ellos quienes han levantado y, sobre el fundamento sólido, siguen construyendo el edificio de Dios en Corinto. En cambio, los cristianos de la comunidad no son los constructores sino la construcción, considerada tanto como proceso de edificación siempre *in fieri* cuanto como obra construida.² En definitiva, el texto considera “Iglesia” principalmente a la comunidad de fieles, no a los ministros aunque éstos sean instrumentos esenciales de su gestación y crecimiento.

Cabe mencionar un último elemento no poco significativo, esta vez en relación con la imagen del templo. En el desarrollo de la imagen edilicia, el edificio (la comunidad de Corinto) aparece connotado por el rasgo de la santidad porque el Espíritu de Dios, que es Santo, habita en él. De ahí que sea designado como templo santo (v. 17). Ahora bien, es llamativa la fuerza y la insistencia con

¹ Cf. FABRIS, *Prima Lettera ai Corinzi*, 65; COLLINS, *First Corinthians*, 302.

² Cf. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 195.

que san Pablo señala que este templo santo se identifica con el “vosotros” de la comunidad. De hecho, “vosotros” viene doblemente reafirmado: «¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros» (v. 16); «porque el templo de Dios, que sois vosotros, es santo» (v. 17). Con otras palabras, el Apóstol está queriendo decir a los destinatarios de la Carta: el templo santo sois propiamente vosotros, cristianos de Corinto.

Este elemento, además, resulta reforzado y evidenciado por el saludo inicial del escrito dirigido «a la Iglesia de Dios que está en Corinto: a los santificados en Cristo Jesús, llamados a ser santos» (1,2).¹ Aquí la comunidad aparece vista justamente como asamblea santificada a través de la fe y el bautismo. Por tanto, el “templo santo que sois vosotros” son los fieles de esa localidad santificados por el Espíritu, convertidos en morada de su presencia, y reunidos en Cristo por la donación de su Espíritu como *ekklēsia tou̅ Theou̅* en Corinto. Así, aunque la condición de “templo santo” se refiere explícitamente a los fieles considerados en conjunto, no es menos cierto que la comunidad santa no es un colectivo anónimo, una masa informe, sino siempre comunidad de personas que han sido convocadas por Dios en Cristo mediante el Espíritu e introducidas en la esfera de la santificación divina.

2. Vosotros sois el templo de Dios vivo (2Co 6,14-18)²

Según los exégetas, la Segunda Carta a los Corintios presenta gran interés en orden a conocer el ministerio de san Pablo y su personalidad: un enamorado de Jesucristo y un pastor celoso de sus fieles.³ A lo largo de la Carta, el Apóstol refleja sus padecimientos aunque no insiste menos en el gozo y en la grandeza de su ministerio. Se dirige a sus amados fieles de forma franca y sincera, confiando plenamente en su inteligencia y abriéndoles de par en par su corazón. Les recuerda que pueden disponer de todo su afecto y que está dispuesto a arriesgar por ellos su vida y cuanto tiene. Pero también les reprocha porque siguen mostrándose mezquinos, lo tratan con recelo y desconfianza, compartiendo así la actitud de sus enemigos. De ahí que les suplique que correspondan con la misma confianza y afecto. Son sus hijos y les ruega como su padre espiritual.⁴

Precisamente sobre la base de este lazo afectivo, como se evidencia en 2Co 6,14-7,1, el Apóstol se siente en el deber de recomendar con firmeza a sus hijos

¹ Cfr. COLLINS, *First Corinthians*, 153; FABRIS, *Prima Lettera ai Corinzi*, 65; BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 204.

² Cfr. V.P. FURNISH, *II Corinthians. A new translation, introduction and commentary*, en W. FOXWELL ALBRIGHT, D. NOEL FREEDMAN (ed.), AB, 32a, Doubleday & Company, New York 1984; J. LAMBRECHT, *Second Corinthians*, en D.J. HARRINGTON (ed.), *Sacra Pagina Series*, 8, The Liturgical Press, Collegeville - Minnesota 1999; F. MANZI, *Seconda Lettera ai Corinzi. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2002; M.E. THRALL, *Seconda Lettera ai Corinzi. Introduzione. Commento ai capp. 1-7*, 1, Paideia, Brescia 2007.

³ Para una visión introductoria de la Carta véase KUSS, *Carta a los Corintios*, 175-183.

⁴ Cfr. *ibidem*.

espirituales que no cedan en compromisos con la conducta de los paganos.¹ En ese contexto, nuestro segundo pasaje (2Co 6,14-18) se presenta como una articulada exhortación dirigida a los corintios para que vivan con coherencia su identidad eclesial y se mantengan alejados de los infieles, debido al peligro que podría comportar la convivencia con ellos, la inmersión en su ambiente y la mimetización con su modo de ser.²

¿Qué perspectivas abre este horizonte parenético a nuestro interés? No pocas, pero es preciso comenzar por situarnos en la estructura y en el contenido general del pasaje. Éste se abre con una admonición introductoria que san Pablo funda en la Sagrada Escritura: «No os unzáis a un mismo yugo con los infieles» (v. 14a). Según se adivina, se trata de una reinterpretación alegórica de la prohibición del Deuteronomio de poner animales de diversa clase bajo el mismo yugo.³ Con fórmula veterotestamentaria el Apóstol les viene a decir que, así como no es lícito arar con una yunta formada por un asno y un buey, tampoco ellos deben emparejarse con los paganos cediendo a compromisos.⁴ Según una interpretación compartida, la admonición ha de entenderse en términos generales como prohibición a los creyentes de toda relación con los infieles que pudiera deslizarlos por el camino de la idolatría y del desorden moral.⁵ Es decir, no pretende evitar todo contacto – lo cual haría prácticamente imposible la conversión de los paganos – pero sí evitar las relaciones que pongan en peligro la fe.

El mandato no acaba en moralismo sino que san Pablo da razón de la necesidad de tomar distancia del paganismo: ésta se encuentra en la radical incompatibilidad entre Cristo y el demonio (Belial). Para reforzar su enseñanza, el Apóstol reafirma y justifica esta incompatibilidad a través de cinco interrogantes retóricos en los que se pregunta si dos realidades opuestas pueden ir de la mano⁶: justicia e iniquidad, luz y tinieblas, Cristo y Belial, creyente e infiel, templo de Dios e ídolos⁷. La antítesis Cristo-Belial aparece en el centro. La respuesta a tales preguntas es evidentemente negativa, de manera que, a través de estos contrastes, el recurso retórico descubre el abismo que se abre entre el modo de ser pagano y el cristiano, y la consiguiente y radical incompatibilidad entre ambos. La última de las cinco antítesis (templo de Dios-ídolos) es avalada con un amplio desarrollo escriturístico (vv. 16e-18), seguido de una llamada final a la purificación en vistas a la santificación en el temor de Dios (7,1), que se corresponde con la llamada a separarse de los paganos (vv. 14-16c).

Es precisamente el último de los contrastes (templo de Dios-ídolos [v. 16a]) el que nos interesa puesto que, a través de este recurso, el Apóstol define a los

¹ Cfr. MANZI, *Seconda Lettera ai Corinzi*, 221.

² Cfr. KUSS, *Carta a los Corintios*, 349.

³ «No ararás con buey y asno juntos» (Dt 22,10).

⁴ Cfr. MANZI, *Seconda Lettera ai Corinzi*, 224.

⁵ Cfr. FURNISH, *II Corinthians*, 372.

⁶ Cfr. MANZI, *Seconda Lettera ai Corinzi*, 224-225.

⁷ «Porque ¿qué tiene que ver la justicia con la iniquidad? ¿O qué tienen de común la luz y las tinieblas? ¿Y qué armonía cabe entre Cristo y Belial? ¿O qué parte tiene el creyente con el infiel? ¿Y cómo es compatible el templo de Dios con los ídolos?» (2Co 6,14b-16a).

cristianos de Corinto como «templo del Dios vivo» (v. 16b). El pasaje se abre así a una perspectiva eclesiológica, introducida por la imagen edilicia avalada y fundamentada mediante un florilegio de citas y alusiones escriturísticas dispuestas de modo concéntrico (vv. 16e-18)¹: entre dos series de promesas divinas² se encuentra una triple exhortación dirigida a los creyentes,³ que se deduce de las mismas promesas.⁴ Desde la óptica de la teología de la Iglesia, como veremos, interesan particularmente las promesas.

En efecto, las dos series de promesas contienen la fórmula veterotestamentaria de la Alianza: «yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo». La primera⁵ – que combina Ez 37,27 y Lv 26,12 –⁶ alude a la promesa divina de ser el Dios de Israel, de hacer de éste su pueblo y de morar en medio de él. Llama la atención que el pasaje paulino añada al «caminaré» del texto del Levítico: «habitaré en medio de ellos». La frase, de hecho, no aparece en ningún otro lugar del Antiguo Testamento y su posición aquí es considerada por los exégetas como un comentario interpretativo del texto veterotestamentario: el paso de Dios entre su pueblo correspondería a su actual inhabitación en medio de él y, por tanto, a su tener morada en él como en un templo.⁷ Además, como sugiere el verbo en presente del v. 16b («Porque nosotros *somos* templo del Dios viviente»), el Apóstol considera que estas promesas se han cumplido en la comunidad corintia que él ha fundado.⁸

La segunda⁹ – que combina Ez 20,34 y 2S 7,14 –¹⁰ remite a la promesa divina hecha a David de ser un padre para Salomón y éste un hijo para Dios; promesa que, en otros lugares, es interpretada mesiánicamente.¹¹ Dato significativo es que el texto original se presenta aquí modificado: de la tercera persona singular (“él”, referido a Salomón) se pasa a la segunda plural (“vosotros”, referido a los destinatarios), de manera que la promesa de la filiación divina aparece atribuida directamente a los cristianos. Esta interpretación calza con la consideración paulina del cristiano como hijo de Dios y se armoniza también con otros elementos de su teología: por ejemplo, con el legamen entre filiación y pertenencia

¹ Cfr. MANZI, *Seconda Lettera ai Corinzi*, 225.

² «Yo habitaré y caminaré en medio de ellos, y seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (vv. 16e-g); «y Yo os acogeré, y Yo seré para vosotros Padre, y vosotros seréis para mí hijos e hijas» (vv. 17e-18b).

³ «Salid de en medio de ellos y separaos, dice el Señor. No toquéis nada impuro» (v. 17b-d).

⁴ «por eso» (v. 17a).

⁵ «Yo habitaré y caminaré en medio de ellos, y seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (vv. 16e-g).

⁶ «Habitaré entre ellos para siempre. Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Ez 37,27); «Caminaré en medio de vosotros: yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo» (Lv 26,12).

⁷ Cfr. FURNISH, *II Corinthians*, 374.

⁸ Cfr. THRALL, *Seconda Lettera ai Corinzi*, 493; FURNISH, *II Corinthians*, 374.

⁹ «y Yo os acogeré, y Yo seré para vosotros Padre, y vosotros seréis para mí hijos e hijas» (vv. 17e-18b).

¹⁰ «Con mano fuerte y brazo extendido, derramando mi cólera, os sacaré de entre las naciones y os reuniré de los pueblos donde estáis dispersos» (Ez 20,34); «Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo; si algo hace mal le castigaré con vara de hombres y con golpes humanos» (2S 7,14).

¹¹ Cfr. Hb 1,5; (cfr. FURNISH, *II Corinthians*, 374; THRALL, *Seconda Lettera ai Corinzi*, 492).

cia al pueblo de Dios,¹ y con la atribución de la promesa davídica a Cristo² y a los cristianos en general.³ Además, el tiempo futuro de los verbos alusivos a las promesas («Yo os acogeré, y Yo seré para vosotros Padre, y vosotros seréis para mí como hijos e hijas» [vv. 17d-18]), no hay que entenderlo como si el cumplimiento de éstas perteneciera sólo al futuro y dependiera únicamente del mandato expresado poco antes.⁴ Porque los creyentes ya son hijos de Dios en virtud de su bautismo (Gal 3,26ss) y, por tanto, los verbos en futuro indican paradójicamente que la promesa se ha cumplido en el presente. El contraste no ha de extrañar pues estamos frente a la típica tensión paulina en que la realidad final está ya presente de modo anticipado pero *todavía no* en forma plena ni definitiva.⁵

Si pensamos en las luces que aporta la lectura eclesiológica del pasaje a la comprensión neotestamentaria de la dimensión eclesial del cristiano, se descubren aquí varios elementos de interés. El primero se desvela en la constatación de que la teología de la Iglesia esbozada por san Pablo en estos versículos se ordena a mostrar la identidad eclesial de los destinatarios; condición que está en la base y que, en definitiva, constituye la motivación de fondo – fundada en la misma Escritura – de la enseñanza moral que dirige a los fieles de la comunidad de Corinto.⁶ Con gran fuerza, firmeza y claridad, el Apóstol invita a los cristianos a no caer en compromisos con los paganos, concesión que podría llevarlos a la idolatría y a una conducta desordenada, precisamente porque son templo de Dios vivo (v. 16b): es decir, porque son la misma Iglesia, como explicará y fundamentará en la Escritura a continuación (vv. 16e-18b); esto es, el nuevo ámbito familiar de su presencia, la morada íntima de su habitación. Ahora bien, puesto que se trata de una exhortación moral, es evidente que la parénesis no mira sólo al componente comunitario en su conjunto sino también al individual. Además, la llamada a la purificación y a la santificación, que se recoge a continuación,⁷ refuerzan todavía más la dimensión claramente personal del imperativo y, por tanto, de la dimensión eclesial personal del indicativo que está en la base.

Una segunda luz, relacionada con la anterior y no menos significativa, se encuentra en los elementos que componen la fundamentación escriturística de la identidad eclesial de los corintios, es decir, de su condición de santuario de Dios (v. 16b). El Apóstol considera a los cristianos de la comunidad local de Corinto la realización presente – real pero todavía no consumada – de la escatológica comunidad de la nueva Alianza, cuya promesa futura fue otorgada a Israel y renovada a David. Así, san Pablo ve en estos cristianos la actuación anticipada

¹ Cfr. Rm 9,25ss.

² Cfr. Rm 1,3.

³ Este dato, por lo demás, encontraría un paralelismo conceptual en Gal 4,4ss, donde san Pablo afirma que Dios mandó a su Hijo para redimir a los que estaban bajo la Ley, a fin de que recibieran la adopción filial (cfr. THRALL, *Seconda Lettera ai Corinzi*, 493).

⁴ «Por eso, salid de en medio de ellos y separaos, dice el Señor. No toquéis nada impuro» (v. 17a-c).

⁵ Cfr. THRALL, *Seconda Lettera ai Corinzi*, 493.

⁶ Cfr. LAMBRECHT, *Second Corinthians*, 127.

⁷ «Por tanto, queridísimos, teniendo estas promesas, purifiquémonos de toda mancha de carne y de espíritu, llevando a término la santificación en el temor de Dios» (1Co 7,1).

del nuevo pueblo de Dios, propiedad suya, con la que establecería una relación familiar – paterno-filial – y en la que se haría presente, no ya en la tienda del encuentro o en el santuario de piedra, sino según un nuevo modo de presencia: el de inhabitación. De ahí que este nuevo pueblo-familia de Dios, que es la Iglesia, sea también – de modo análogo – templo, santuario: esto es, el lugar en el que habita el Dios que da la Vida. Ahora bien, esa Iglesia-templo son precisamente los fieles de Corinto. Por eso, todo acuerdo entre los de Cristo y los de Belial es radicalmente incompatible.

3. *El estatuto eclesial de los ex-gentiles y la responsabilidad inherente a su nueva condición (Ef 2,14-16.19-22; 4,7-16)*¹

Resulta elocuente recordar que es posible que la Carta a los Efesios fuese una misiva circular dirigida a las Iglesias de la zona de Frigia.² Sus destinatarios son fieles procedentes de la gentilidad, convertidos a la fe cristiana quizá desde hace no mucho tiempo y que se encuentran probablemente en una particular condición de riesgo, aunque no provocada desde fuera ni descrita en términos explícitos. Penna se inclina a pensar que se trataría de una falta de profundización y olvido de la novedad eclesiológica y moral, de una frágil radicación de la palabra anunciada en la vida personal y comunitaria, de la tentación de volver al paganismo de sus orígenes, y no tanto de una positiva doctrina herética.³ De ahí la insistencia en recordar a los lectores la necesidad de tomar conciencia de la novedad inherente al bautismo, tanto a nivel individual como colectivo: es decir, del sentido de su pertenencia a la comunidad eclesial. En definitiva, el autor de la epístola, remite constantemente a la identidad eclesial de sus lectores. Estamos, pues, frente a una motivación no poco significativa.

Focalizamos la atención en la tercera parte de la Carta (2,11-22), de tema y estructura bien conocidos, donde se sitúan los vv. 14-16 y 19-22, particularmente significativos para nuestro estudio. Éstos tienen como contexto el entero capítulo segundo de la Carta, que inicia con una descripción de la maravillosa obra cumplida por Dios, rico en misericordia, en favor de los gentiles: los cristianos provenientes del paganismo han pasado de una situación de condena a una situación de salvación gratuita, consistente en la participación en la vida nueva y en el destino glorioso de Cristo (2,1-10). Después de la consideración general

¹ Cfr. M. BARTH, *Ephesians 1-3, a new translation with introduction and commentary*, en AB, 34, Doubleday & Company, New York 1984; P. BENOIT, *Corpo, Capo e Pleroma nelle lettere della prigionia*, en IDEM, *Esegesi e Teologia*, Paoline, Roma 1964, 397-460; E. BEST, *Lettera agli Efesini*, Paideia, Brescia 2001; J.E. ERNST, *Le Lettere ai Filippesi, a Filemone, ai Colossesi, agli Efesini*, Morcelliana, Brescia 1985; F. MONTAGNINI, *Lettera agli Efesini. Introduzione, traduzione e commento*, Queriniana, Brescia 1994; R. PENNA, *Lettera agli Efesini. Introduzione, versione, commento*, Edb, Bologna 1988; G. ROSSÉ, *Voi siete Corpo di Cristo. Evoluzione storica da san Paolo ai nostri tempi*, Città Nuova, Roma 1986; H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini. Testo greco e traduzione*, Paideia, Brescia 1973; M. ZERWICK, *Lettera agli Efesini*, Città Nuova, Roma 1965.

² Una visión introductoria de la Carta puede verse en K. STAAB, *Cartas de la cautividad*, Herder, Barcelona 1974, 169-176.

³ Cfr. PENNA, *Lettera agli Efesini*, 56-57.

de la salvación, presentada como itinerario de la muerte a la vida, los siguientes versículos (2,11-22), pasan a un examen más concreto, describiendo la realización histórica del acontecimiento: los ex-paganos han sido salvados, junto con Israel, en una Iglesia formada precisamente por ex-judíos y ex-gentiles. He aquí perfilado nuestro cuadro contextual.

a) Sois una cosa sola, un hombre nuevo, un solo cuerpo (Ef 2,14-16)

A la vieja situación en la que se encontraban los ex-gentiles – sin Cristo, ajenos a la ciudadanía de Israel, extraños a las alianzas de la promesa, sin esperanza y sin Dios en el mundo (v. 12) – se contraponen su situación actual: «vosotros, que en otro tiempo estabais lejos, habéis sido acercados por la sangre de Cristo» (v. 13). Con otras palabras, el autor anuncia a los destinatarios lo que ha ocurrido (el paso de la lejanía a la cercanía) y cómo ha ocurrido (mediante la muerte sacrificial de Cristo en la cruz). Y esta sentencia es precisamente la que explicará y desarrollará a continuación (vv. 14-18),¹ mediante cuatro afirmaciones que comprenden cuatro aspectos,² y que se repiten en cada aseveración, pero con formulación diversa. Esos aspectos son la condición previa,³ el factor cristológico,⁴ la acción salvífica⁵ y el resultado eclesial de la misma.⁶

En efecto, la acción salvífica de Cristo mira a los dos troncos religiosos del antiguo mundo mediterráneo, que representan la división de la humanidad producida por el pecado, con el fin de hacer de ambos pueblos una nueva unidad: la creación de un «hombre nuevo» en Cristo (v. 15b). Como hacen notar algunos comentaristas, la frase resulta sorprendente porque – a partir del contexto y de otros lugares –⁷ el lector esperaba que se dijese: “un pueblo nuevo”, en vez de “un hombre nuevo” ¿A qué se refiere, por tanto, esta afirmación tan densa e inesperada con la que se indica el efecto de la obra creadora-unificadora de Cristo? Es claro que la fórmula no indica al hombre reconciliado y renovado por su acción redentora, sino otra cosa. Para entenderlo, resulta clave no pasar por alto el «en sí mismo» que acompaña la afirmación: «creó en sí mismo de los dos un hombre nuevo» (v. 15b). Efectivamente, el “hombre nuevo” indica pri-

¹ «En efecto, él es nuestra paz: el que hizo de los dos pueblos uno solo y derribó el muro de la separación, la enemistad, anulando en su carne la ley decretada en los mandamientos. De ese modo creó en sí mismo de los dos un hombre nuevo, estableciendo la paz y reconciliando a ambos con Dios en un solo cuerpo, por medio de la cruz, dando muerte en sí mismo a la enemistad. Y en su venida os anunció la paz a vosotros, que estabais lejos, y también la paz a los de cerca, pues por él unos y otros tenemos acceso al Padre en un mismo Espíritu» (2,14-18).

² Cfr. PENNA, *Lettera agli Efesini*, 145-147.

³ «Los dos» (vv. 14-15a), «los dos» (v. 15b), «ambos» (v. 16), «ambos» (v. 18).

⁴ «Él» (vv. 14-15a), «en sí mismo» (v. 15b), «mediante la cruz» (v. 16), «por él» (v. 18).

⁵ «Hizo, derribó, anuló» (vv. 14-15a), «creó» (v. 15b), «reconcilió» (v. 16), «tenemos acceso al Padre» (v. 18).

⁶ «Una sola cosa» (vv. 14-15a), «un hombre nuevo» (v. 15b), «en un solo cuerpo» (v. 16), «en un mismo Espíritu» (v. 18).

⁷ Por ejemplo, de Hch 20,28, donde la realidad adquirida por la sangre de Cristo es precisamente el nuevo pueblo de Dios.

meramente a Cristo porque la nueva creación se ha dado en él – “en sí mismo” –, en la persona de Cristo muerto y resucitado. Pero también, aunque de modo menos evidente, se refiere a la Iglesia, a los cristianos, porque en Cristo judíos y paganos han sido incluidos y han quedado reunidos formando así el hombre nuevo y único.¹

Precisamente la alusión a la instrumentalidad de la cruz en la obra de esta nueva creación, a la que se hace mención en el v. 16,² ayuda a comprenderlo mejor y a dar un nuevo paso. En efecto, el autor explica que la reconciliación operada por medio de la cruz entre judíos y gentiles se realiza “en un solo cuerpo”. ¿De qué cuerpo se trata? Primeramente del cuerpo de Cristo en la cruz; pero, a la vez, de la comunidad cristiana: es decir, de aquellos que han sido redimidos por su muerte sacrificial. Con otras palabras, todos los redimidos – judíos y gentiles – forman, por inclusión en el cuerpo muerto, resucitado y glorioso de Cristo, “un solo cuerpo”, “un hombre nuevo”.³ La locución, por tanto, presenta aquí una connotación no sólo cristológica sino también eclesiológica, reconocible sobre todo a partir del contexto inmediato aunque la afirmación no resulte inmediatamente evidente.

Esta comprensión de la Iglesia como nueva unidad en Cristo, “hombre nuevo” y “un solo cuerpo”, que encontramos en este primer pasaje, es particularmente interesante para nuestro estudio. A este “cuerpo”, que es el cuerpo de Cristo muerto y resucitado, en quien se cumple la redención y la paz, han sido llamados todos los cristianos⁴ provenientes tanto del judaísmo como de la gentilidad, para formar en Él un único cuerpo. Así, la Iglesia aparece “en Cristo” no ya como un cuerpo colectivo creado por Cristo y animado por su Espíritu, como realidad autónoma y autosuficiente, sino como el cuerpo “de Cristo” – muerto, resucitado y glorioso – en el que cada uno de los cristianos individualmente, y en unión con los demás creyentes, ha quedado incorporado.⁵ La visión del pasaje paulino remite, pues, a una Iglesia a la que son llamados tanto judíos como gentiles para constituir en comunión con Cristo y entre sí una nueva creación que puede decirse “hombre nuevo” y “cuerpo único”.

Por tanto, la Iglesia, que no existe sino “en Cristo”, tampoco existe en la historia como sujeto abstracto sino que está formada por los cristianos, por los hombres salvados mediante la cruz, procedentes del mundo pagano y del mundo gentil. De hecho, como señala Penna, el autor de la Carta, después de haber dado una definición de la Iglesia en el primer capítulo,⁶ no sigue en la línea de un discurso eclesiológico abstracto, sino que insiste en el aspecto individual de la identidad cristiana con el fin de subrayar que la Iglesia en su conjunto está

¹ Cfr. PENNA, *Lettera agli Efesini*, 144.

² «y reconciliando a ambos con Dios en un solo cuerpo, por medio de la cruz, dando muerte en sí mismo a la enemistad».

³ Cfr. PENNA, *Lettera agli Efesini*, 144-145.

⁴ «Y que la paz de Cristo se adueñe de vuestros corazones: a ella habéis sido llamados en un solo cuerpo» (Col 3,15).

⁵ Cfr. BENOIT, *Corpo, Capo e Pleroma*, 423.

⁶ «[la Iglesia] que es su cuerpo, la plenitud de quien llena todo en todas las cosas» (Ef 1,23).

constituida por hombres salvados, agraciados por la bondad de Dios, reunidos “en uno” por la cruz de Cristo.¹

Esta visión, por así decir “personal” del misterio, resulta ulteriormente iluminada por el conjunto de las epístolas de la cautividad, donde la identificación de este cuerpo con la Iglesia se realiza de modo explícito,² como se aprecia también en otros pasajes de la misma Carta a los Efesios.³ Como se sabe, en estos escritos la idea del cuerpo parece personificarse más y distinguirse de Cristo, sin separarse de él, lo cual se realiza a través de la combinación del tema del cuerpo con otros dos: *ekklēsia* y *kephalē*.⁴ Además, la comprensión de la Iglesia como cuerpo se abre a un horizonte más cósmico de la salvación, ampliación que resulta de su asociación con el tema del *pléroma*. Con todo, el cuerpo de Cristo es su Iglesia y el cosmos sólo indirectamente.⁵

b) Sois conciudadanos de los santos, miembros de la familia de Dios, templo santo en el Señor (Ef 2,19-22)

Por su parte, los vv. 19-22⁶ del mismo segundo capítulo, constituyen el culmen del discurso iniciado en el v. 11. En ellos se exponen las consecuencias de lo que se ha descrito en los vv. 13-18 y se explicita el resultado eclesial de la obra de Cristo, presentada poco antes como “hombre nuevo” (v. 15b) y “un solo cuerpo” (v. 16). El «por tanto» (v. 19), con que inicia esta nueva sección, da a entender claramente que – puesta la intervención de Cristo recién descrita – el resultado comunitario es del todo novedoso: corresponde al nuevo estatuto eclesial de los cristianos procedentes de la gentilidad que, a continuación, el autor de la Carta pasará a describir con una rica serie de imágenes.⁷

El fruto eclesial de la obra de Cristo afirmada en los versículos anteriores viene presentada y desglosada a través de una doble serie de imágenes: una, tomada del ámbito social familiar (conciudadanos/casa-familia [v. 19]) y otra, inspirada en el ámbito de la arquitectura (edificio/templo [vv. 20-22]). A su vez, los versículos en los que el autor echa al vuelo las imágenes, están en correspondencia antitética con los vv. 11-12⁸ y quieren describir en términos de contraste la adquisición de aquello que en la vieja condición de los gentiles no se poseía.

¹ Cfr. PENNA, *Lettera agli Efesini*, 124.

² Cfr. Col 1,18.24.

³ Cfr. Ef 1,23; 5,23.30.

⁴ Cfr. BENOIT, *Corpo, Capo e Pleroma*, 424; ROSSÉ, *Voi siete Corpo di Cristo*, 35-46. La imagen de la cabeza, referida a Cristo, sirve a indicarlo como principio de soberanía, de autoridad y animación vital respecto a la Iglesia, su cuerpo.

⁵ Cfr. BENOIT, *Corpo, Capo e Pleroma*, 441.

⁶ «Por lo tanto, ya no sois extraños y advenedizos sino conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios, edificados sobre el cimiento de los apóstoles y los profetas, siendo piedra angular el mismo Cristo Jesús, sobre quien toda la edificación se alza bien compacta para ser templo santo en el Señor, en quien también nosotros entráis a formar parte del edificio para ser morada de Dios por el Espíritu» (Ef 2,19-22).

⁷ Cfr. PENNA, *Lettera agli Efesini*, 147.

⁸ «Recordad, por tanto, que en otro tiempo vosotros, los gentiles según la carne, los llamados “sin circuncisión” por los que se dicen “la circuncisión” – practicada por mano de hombre en la carne –, vivíais entonces sin Cristo, erais ajenos a la ciudadanía de Israel, extraños a las alianzas de la promesa, sin esperanza y sin Dios en el mundo» (Ef 2,11-12).

El uso de la imagen de la casa-familia permitirá, además, el posterior paso a la metáfora del edificio y ésta, a su vez, conducirá a la analogía del templo santo, morada de Dios.

Aunque la motivación y la misma estructura del pasaje en su conjunto no son poco esclarecedoras, a nuestro modo de ver, tanto las imágenes “hombre nuevo-un solo cuerpo”, como las que se dan cita en esta nueva sección, son quizá el elemento más significativo para nuestra temática. De hecho, aunque la comprensión eclesial del cristiano no se traduce aquí en un concepto o en una afirmación de principio explícita y directa, no se puede negar que ésta se adivina en el trasfondo de este entramado de imágenes no siempre fáciles de interpretar y, por tanto, de modo más sugerente que razonado.

En efecto, el v. 19 afirma que los cristianos venidos del paganismo, antes extraños y advenedizos, son ahora conciudadanos de los santos y miembros de la casa-familia de Dios a pleno título. Sobre el primer elemento del binomio (“conciudadanos de los santos”), los exégetas ofrecen diversas interpretaciones. La más satisfactoria, representada por Schlier y otros autores, combina dos explicaciones: los santos, de los que son conciudadanos los cristianos, serían los miembros de la Iglesia en la tierra, distintos de los ángeles, pero que en la esperanza viven ya en comunidad con ellos.¹ En el trasfondo se dibuja evidentemente la «Jerusalén de arriba» (Gal 4,26), esto es, la Iglesia como ciudad del cielo.² El segundo elemento del binomio (“miembros de la familia de Dios”) es cercano al primero, pero con un matiz más cálido: la Iglesia no es sólo ciudad celestial sino también la casa celestial y los cristianos – los “de casa” –, sus miembros o componentes. Aunque el pasaje no desarrolla la imagen, es interesante la alusión marcadamente personal de la Iglesia que aquí se dibuja. Ésta es ciudad y casa-familia, y aparece formada por creyentes que comparten ya en la tierra la vida nueva con los seres celestiales; es más, que pertenecen a la casa-familia de Dios. No es una Iglesia abstracta sino hecha de personas, los cristianos, cuyos lazos de parentesco abrazan el cielo y la tierra.

Pero como decíamos más arriba, la imagen de la casa-familia, que cierra el v. 19, prepara el paso a la edificación que despuntará en los vv. 20-22. En su andadura, la construcción y el proceso de edificación asumirán los rasgos de un templo santo y, a su vez, contribuirán positivamente a entender con más profundidad la imagen de la casa-familia, reconduciendo el discurso al punto de arranque.

Efectivamente, los vv. 20-22 desarrollan el tema de la *oikodomē* en su doble e inseparable acepción de edificio (obra construida) y de edificación (proceso de construcción). Los conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios, o sea los cristianos – la Iglesia – se presentan ahora como el “material edilicio”³ de la construcción que Dios va levantando sobre Cristo – la piedra que

¹ Cfr. BEST, *Lettera agli Efesini*, 331-332. El autor recoge una síntesis de las diversas hipótesis, incluida la de Schlier (cfr. SCHLIER, *La lettera agli Efesini*, 216).

² Cfr. SCHLIER, *La lettera agli Efesini*, 216-217.

³ Cfr. BARTH, *Ephesians 1-3*, 270; ZERWICK, *Lettera agli Efesini*, 77.

da estabilidad y solidez al edificio – y sobre los apóstoles y profetas, que son su fundamento en cuanto constituyen el primer eslabón de la cadena de la *traditio* que se remonta a Cristo.¹ En esa edificación siempre *in fieri*, que se va alzando compacta porque tiene a Cristo como piedra clave, son integrados y edificados los cristianos. La meta del dinamismo de perenne crecimiento mira a que éstos formen, no una construcción cualquiera, sino un «templo santo en el Señor» (v. 21): es decir, una edificación espiritual hecha de piedras vivas – como dirá san Pedro en su primera Carta –² en el que habita Dios en Espíritu. En definitiva, no es un edificio material sino una entera comunidad viviente la que es definida templo, habitación de Dios.³ La metáfora, por tanto, se convierte en analogía.

Como señala Schlier, el dinamismo de edificación no alude simplemente a un proceso exterior de crecimiento sino a un proceso interior, ontológico, porque es “en el Señor”, o sea en Cristo. Con otras palabras, el dinamismo se refiere al crecimiento de los fieles y de la Iglesia en su conjunto hacia la santidad en Cristo. Y en esa nueva realidad santa, en Cristo, que es a la vez construcción ya terminada y en permanente edificación interior, también los cristianos de la gentilidad están llamados a entrar y formar parte para ser morada de Dios en el Espíritu. De ahí que llegar a ser cristianos por el bautismo significa siempre – también para los ex-paganos – quedar insertados en una construcción que crece y, por tanto, en el proceso de santificación de la Iglesia.⁴

La analogía del templo santo, morada en el que Dios habita en el Espíritu, retoma pues el matiz familiar del v. 19 pero gana en profundidad porque integra la idea de la inhabitación divina en la casa espiritual, que es la comunidad formada por los cristianos.⁵ Así, Dios no sólo llama a los ex-gentiles a su familia y los introduce en su casa, sino que, a través de una presencia interior, hace de ellos su propia morada familiar.

Como es evidente, el significado de estas imágenes ilumina principalmente la dimensión colectiva de la nueva unidad establecida en Cristo, que es la Iglesia, tanto en su aspecto estructural como comunitario. Sin embargo, no deja de sugerir algunas alusiones a los cristianos insertos en esa unidad y a la relación de éstos con la Iglesia; realidad que los precede y los trasciende, pero que no existe independientemente de ellos. De ahí que el texto paulino nos trasmita una visión de la Iglesia en la que el bautizado no sólo vive en ella como elemento *a se*, sino que es Iglesia, en cuanto parte constitutiva de ella: son los miembros de la casa-familia y el material edilicio que se integra en la edificación que crece hasta constituir un templo santo, la morada en la que habita Dios, el lugar de su pre-

¹ Cfr. MONTAGNINI, *Lettera agli Efesini*, 192-193.

² Cfr. 1P 2,5.

³ «Siamo qui di fronte ad una delle maggiori innovazioni del cristianesimo, che supera e praticamente rifiuta ogni concezione cosistica della presenza di Dio nel mondo, trasformandola in concezione personalistica e anzi comunitaria; una operazione del genere, tutt'altro che rimpicciolire la maestà di Dio, tende a nobilitare enormemente il concetto e ancor più la vita stessa della comunità cristiana, responsabilizzandola in maniera insospettata (cfr. Mt 18,20)» (cfr. PENNA, *Lettera agli Efesini*, 151).

⁴ Cfr. SCHLIER, *La lettera agli Efesini*, 222-223.

⁵ Cfr. MONTAGNINI, *Lettera agli Efesini*, 195-196.

sencia. Es más, a nuestro modo de ver, esto permite decir que los cristianos no sólo “componen” la Iglesia sino que, sin ser toda ella, lo son en cierto sentido pero de modo real.

Resulta obligado recordar, por último, que los estudiosos asignan gran relieve al momento eclesiológico descrito en la entera sección. En definitiva, el autor de la Carta está recordando con gran júbilo a sus destinatarios no sólo su lamentable situación originaria sino sobre todo su nueva condición: su ser la realidad nueva en Cristo, que es la Iglesia.

c) La edificación del cuerpo de Cristo en el amor (Ef 4,7-16)

El pasaje que ahora nos ocupa se sitúa en la quinta sección del cuerpo de la epístola (4,1-16), con la que comienza propiamente el desarrollo parenético del discurso teológico expuesto en las secciones anteriores. Los versículos precedentes (vv. 1-6) exhortan a los destinatarios a salvaguardar la unidad, mientras que los que interesan más directamente (vv. 7-16)¹ les recuerdan que la Iglesia es una realidad internamente articulada porque Cristo ha otorgado a cada uno de los fieles un don, según una medida diversa (v. 7), de manera que la comunidad cristiana no se presenta como un bloque uniforme y monolítico sino como un cuerpo vivo, estructurado y dinámico, como un organismo siempre en crecimiento y en tensión hacia su cabeza, que es Cristo. Según lo indicado en el v. 7, por tanto, toda la Iglesia es “ministerial”, ordenada al servicio, aunque todos los fieles participan en él de modo diverso. Como en un cuerpo, en definitiva, cada miembro tiene su parte.

En una Iglesia en su totalidad ordenada al servicio, sin embargo, Cristo ha suscitado algunos ministerios específicos que se pasan a individuar (v. 11) y después a precisar, según su fin y relación respecto a la entera comunidad (v. 12). En relación con el primer aspecto («el Señor constituyó a algunos» [v. 11]),² llaman la atención dos elementos: el carácter donal de esta dispensación de gracia derivada de Cristo glorificado («Él constituyó»),³ y el hecho de que ésta se presenta

¹ «A cada uno de nosotros, sin embargo, ha sido dada la gracia en la medida en que Cristo quiere otorgar sus dones. [...] Él constituyó a algunos como apóstoles, a otros profetas, a otros evangelizadores, a otros pastores y doctores, a fin de que trabajen en perfeccionar a los santos cumpliendo con su ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, al hombre perfecto, a la medida de la plenitud de Cristo, para que ya no seamos niños que van de un lado a otro y están zarandeados por cualquier corriente doctrinal, por el engaño de los hombres, por la astucia que lleva al error. Por el contrario, viviendo la verdad con caridad, crezcamos en todo hacia aquel que es la cabeza, Cristo, de quien todo el cuerpo – compacto y unido por todas las articulaciones que lo sostienen según la energía correspondiente a la función de cada miembro – va consiguiendo su crecimiento para edificación en la caridad» (Ef 2,7-16). Los vv. 8-10 evidencian precisamente la condición de Cristo glorificado. Los omitimos porque presentan menos interés para el estudio.

² En el texto griego original no se dice que Cristo ha constituido sino que “ha dado” (*edoken*), y esto retoma expresamente el discurso del don de Cristo de los vv. 7-8 (cfr. MONTAGNINI, *Lettera agli Efesini*, 265).

³ Cfr. A. MIRALLES, *Le dimensioni cristologica e pneumatologica del ministero ordinato, quali emergono dal NT*, en IDEM, “*Pascete il gregge di Dio*”. *Studi sul ministero ordinato*, Edusc, Roma 2002, 25-29.

como un conjunto pluriforme de dones ministeriales al servicio de la comunidad, elencados aquí en una lista no completa sino simplemente ilustrativa. Los ministerios enumerados no forman un grupo aparte, aislado y autónomo respecto a la comunidad sino que son otorgados a la comunidad en su conjunto y expresan sólo parcialmente la gracia que fue dada a cada uno (v. 7), esto es, la condición “ministerial” de toda la Iglesia.¹ Aunque resulta difícil precisar la identidad de cada uno de estos ministerios, y si coinciden o no en un mismo sujeto, el dato más claro es que todos se presentan en relación y en continuidad con los apóstoles, que encabezan el elenco. En efecto, los apóstoles – ya sea en sentido estricto, incluyendo a san Pablo;² ya sea en sentido amplio, indicando a otros colaboradores enviados a las diversas comunidades³ – se caracterizan por detentar el oficio específico de los Doce – el ministerio apostólico – frente a la comunidad; los demás ministerios mencionados aparecen en continuidad con el oficio propiamente apostólico. Por eso, concluyen algunos estudiosos, lo que aquí se dice en común sobre estos ministerios eclesiales, puede ser atribuido a aquellos que, según la Tradición, han sucedido a los apóstoles como pastores de la Iglesia: o sea, a los obispos y a sus colaboradores, presbíteros y diáconos.⁴

En relación con el segundo aspecto («a fin de que trabajen en perfeccionar a los santos cumpliendo con su ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo» [v. 12]),⁵ también salen a la luz elementos muy significativos. Según el parecer de la mayoría de los exégetas, en este versículo el autor de la epístola explicita la finalidad de esta pluriforme dispensación de gracia (el ministerio apostólico): esto es, el servicio a los santos.⁶ Como señala Penna, su sentido es ayudar, estimular, hacer idóneos a los fieles cristianos en general (los santos) para realizar la tarea de servicio que corresponde a toda la comunidad, en orden a edificar el cuerpo de Cristo.⁷ Por tanto, hay una responsabilidad primaria, inherente a los ministerios elencados en el v. 11, que consiste en favorecer que todos los bautizados alcancen la condición de adultos; pero también hay una responsabilidad común, no sólo de unos pocos, que toca a todos los fieles. Así, estos ministerios lejos de constituir una élite tienen una tarea esencialmente promocional, que mira a educar la identidad bautismal de cada cristiano con el fin de que cada uno asuma responsablemente el propio don-llamada y lo realice generosamente «para utilidad común» (1Co 12,7).⁸

¹ Cfr. PENNA, *Lettera agli Efesini*, 191.

² Es el sentido más conforme al contexto de la Carta (cfr. 1,1; 2,20; 3,5).

³ Cfr. Rm 16,7; 1Co 15,7; 2Co 8,23; Flp 2,25.

⁴ Cfr. MIRALLES, *Le dimensioni cristologica e pneumatologica*, 27-28.

⁵ Literalmente la traducción sonaría así: «para la dotación de los santos en vistas a una obra de servicio en vistas de la edificación del cuerpo de Cristo» (cfr. PENNA, *Lettera agli Efesini*, 192). Otros comentaristas entienden la expresión «en vistas a una obra de servicio» como dependiente del precedente verbo «ha dado» del v. 11 y, por tanto, referida a la actividad de los ministros, no de todos los fieles (cfr. SCHLIER, *La lettera agli Efesini*, 212-213).

⁶ Cfr. PENNA, *Lettera agli Efesini*, 186.192; MONTAGNINI, *Lettera agli Efesini*, 267.

⁷ Cfr. PENNA, *Lettera agli Efesini*, 193.

⁸ Cfr. *ibidem*, 193-194.

Pero, de modo paradójico, la multiplicidad de ministerios no lleva a la disgregación del cuerpo eclesial precisamente porque su finalidad y su ley suprema son «la edificación del cuerpo de Cristo».¹ El autor de la Carta explicita y desglosa este sentido y orden sirviéndose nuevamente de dos de las imágenes ya aparecidas en la epístola: la edilia y la del cuerpo, aparentemente inconexas entre sí. Como ya hemos visto, la Iglesia es el cuerpo de Cristo, que es la Cabeza. Este cuerpo, que expresa de modo analógico la nueva unidad en Cristo que abraza a judíos y a gentiles – una sola cosa, un hombre nuevo, un solo cuerpo, en un solo Espíritu (2,13-18) –, se forma a través de la inserción de los redimidos en el cuerpo de Cristo muerto, resucitado y glorioso por medio de la cruz (2,16). Pero también la Iglesia es edificada sobre Cristo, que es la piedra angular – último criterio de cohesión y de apoyo – como templo santo. En esta construcción tienen parte los fieles que son edificados para ser morada de Dios en el Espíritu (2,20-22). Así, los ministerios elencados en el v. 11 tiene como razón de ser última el servicio a los santos y, en unión con ellos, la edificación (*oikodomē*)² del cuerpo de Cristo: es decir, del único organismo vital de la Iglesia y de cada uno de los fieles.

Precisamente los vv. 13-16, que cierran este tercer pasaje, se refieren al dinamismo de crecimiento, entendido como un proceso de creciente madurez y plenitud en Cristo, de carácter escatológico, y que comprende a la Iglesia en su conjunto y en cada uno de sus componentes. En efecto, este crecimiento – que comporta dejar el estadio infantil y se expresa como desarrollo en la vida de fe (unidad en la fe y en el conocimiento del Hijo de Dios) y de caridad (decir la verdad en el amor) – no es otra cosa que tender a Cristo. Él es la meta y el punto de llegada (v. 15). Por eso, la Iglesia y cada uno de los fieles no sólo deben realizarse como templo santo sino que están llamados a identificarse cada vez más con su Cabeza. A la vez, Él es también el punto de partida de este crecimiento, en cuanto principio vital del cuerpo (v. 16). De este modo, Cristo es garante no sólo de la unidad y de la articulación del cuerpo, sino también de su crecimiento. De ahí que la Iglesia cuanto más tiende a Cristo, más crece y se realiza como Iglesia.

A nuestro modo de ver, esta concepción estructural y dinámica del cuerpo eclesial – de carácter unitario pero claramente orgánico – que saca a la luz el conjunto del pasaje, contribuye de modo decisivo a entender una cuestión clave: “Iglesia” y “sujeto eclesial activo y responsable” son todos los fieles y no sólo los detentores del ministerio eclesiástico, aunque indudablemente éstos cumplan una función insustituible en la capacitación de los bautizados para el servicio propio – y también insustituible – que han de prestar en la edificación del cuerpo de Cristo. De hecho, no es poco significativo que el texto venga a decir que el don ministerial procedente de Cristo resucitado es único aunque diversas son sus manifestaciones, y que única es también su traducción en acto –

¹ Cfr. *ibidem*, 194.

² Esta idea excluye toda improvisación y sugiere, en cambio, los conceptos correlativos de gradualidad y de crecimiento (cfr. PENNA, *Lettera agli Efesini*, 194).

la *diakonía* – confiada a todos los fieles, aunque a cada uno según su propio don (v. 7).¹ Así, el ministerio eclesiástico tiene ciertamente su lugar en el seno de ese único ministerio que tiene como protagonistas a todos los bautizados, pero con la específica función de promocionar a toda la Iglesia para que ésta haga efectiva la *diakonía* que le ha sido confiada, en vistas a la edificación del cuerpo de Cristo. Edificación entendida como creciente configuración de la Iglesia en su conjunto y de cada uno de los fieles con la Cabeza, y que se traduce y verifica en los signos de la vida de fe y de caridad.

Resulta difícil ver en esta dispensación del don ministerial de Cristo a toda la Iglesia una comprensión abstracta, monolítica y uniforme del cuerpo eclesial. Por el contrario, a nuestro modo de ver este elemento conduce de modo directo y certero a una visión unitaria y orgánica, articulada y dinámica de la Iglesia, donde el conjunto ciertamente es más que los miembros pero no existe al margen de ellos ni actúa sin el dinamismo diversificado y multiforme de dones que tiende a la edificación del cuerpo. Desde la óptica del don de Cristo a su Iglesia, por tanto, parece rebuscado no pensar en sus miembros – fieles cristianos en general y ministros – en su unidad y real diversificación originada en Cristo, como “Iglesia”, aunque ni unos ni otros puedan reivindicar para sí la exclusiva de serlo.

4. Casa-santuario que somos nosotros (Hb 3,1-6)²

La estructura literaria de la Carta a los Hebreos, escrita probablemente por un cristiano culto de origen judío cercano a san Pablo en pensamiento y actividad, no es fácil de determinar. A lo largo de la epístola se van alternando partes explicativas de carácter doctrinal y partes exhortativas. Así, el contenido moral o parenético se entremezcla deliberadamente con el dogmático, de forma que las verdades de fe son expuestas por el autor como el fundamento de la conducta que se recomienda y se pide a los destinatarios.³ De hecho, el autor ofrece una sólida base doctrinal – la superioridad del cristianismo respecto a la Antigua Alianza, la perfección de la Nueva Ley, la grandeza de Cristo – como respaldo a su exhortación a la perseverancia en la fe de los destinatarios y que, en último término, constituye el motivo primordial de la Carta.

El pasaje que nos interesa (3,1-6) abre la sección en la que el autor describe la superioridad de Cristo sobre Moisés, legislador de la Antigua Alianza, y es seguido de una exhortación a la fidelidad a Jesús (3,7-13). En efecto, partiendo de la fidelidad a su misión demostrada por Moisés y de la fidelidad eminente que manifestó Cristo a la suya, el autor fundamenta la excelencia de este último y lo

¹ Cfr. MONTAGNINI, *Lettera agli Efesini*, 267-268.

² Cfr. W.A. ATTRIDGE, *La lettera agli Ebrei. Commento storico esegetico*, Lev, Città del Vaticano 1999; C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux. II Commentaire*, Gabalda, Paris 1953; G. WESLEY BUCHANAN, *To the Hebrews. Translation, Comment and Conclusions*, en AB, 36, Doubleday & Company, New York 1985.

³ Para una visión introductoria de la Carta véase O. KUSS, *Carta a los Hebreos*, Herder, Barcelona 1977, 17-35.

hace precisamente sirviéndose de una imagen: la casa, considerada unas veces como edificio y otras como familia. El texto ofrece datos no poco interesantes para nuestro estudio pues viene a decir que Cristo, como Hijo – a diferencia de Moisés, que es sólo un servidor en la casa de Dios –, está al frente de su casa; es decir, de la Iglesia.

El discurso se estructura en dos momentos. Después de haber invitado a los lectores a reparar en Jesús, en virtud de la vocación celestial recibida (v. 1),¹ la exposición pasa por una primera fase (vv. 2-3)² que es un parangón de carácter general e ilustrativo entre dos ejemplos de fidelidad: la de Cristo y la de Moisés. La comparación se realiza siguiendo la analogía de la construcción, que constituye un lugar común en ambiente helenista: Jesús es a Moisés como el constructor de una casa es a la casa misma. De hecho, en el v. 4,³ la analogía se proyecta en un nivel cósmico con una tercera pareja de términos: Dios-universo.⁴ Spicq y otros autores, en cambio, identifican materialmente los términos de la analogía con Cristo (constructor) y Moisés (la casa).⁵

La segunda fase del discurso (vv. 5-6),⁶ que es la que nos interesa particularmente, ofrece el fundamento exegético al parangón: Moisés fue fiel como un siervo en la casa de Dios (Nm 12,7), mientras que Jesús es Hijo y, en cuanto tal, ha sido puesto al frente de la casa de Dios (Hb 1,2). En efecto, el relato del libro de los Números evoca que YHWH amonesta a Aarón y a María por haber murmurado contra Moisés y declara que éste no es un simple profeta con el que se comunica mediante visiones y sueños, sino que es su siervo con el que habla cara a cara.⁷ El título de siervo tiene aquí, como en otros lugares del Antiguo Testamento, un carácter honorífico y manifiesta la condición singular de Moisés como representante de Dios. Moisés fue fiel como siervo en este sentido y su servicio consistió en dar testimonio de lo que sería anunciado más tarde. El carácter futuro del mensaje indica la palabra final que, tanto Moisés como todos los profetas, testimonian.⁸

Cristo, en cambio, es fiel no como siervo sino como Hijo de Dios. Su condición filial divina no requiere aquí demostración puesto que ya fue documentada

¹ «Por tanto, hermanos santos que sois partícipes de una vocación celestial, fijad vuestra atención en Jesús, Apóstol y Sumo Sacerdote de la fe que confesamos» (Hb 3,1).

² «[Jesús] que es fiel al que lo constituyó, como lo fue también Moisés en toda su casa; aunque Él ha sido juzgado digno de mayor gloria que Moisés, ya que el constructor tiene mayor dignidad que la casa» (Hb 3,2-3).

³ «Porque toda casa es construida por alguien, pero Dios construyó el universo» (Hb 3,4).

⁴ Cfr. ATTRIDGE, *La lettera agli Ebrei*, 202.

⁵ Cfr. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, 63.

⁶ «Moisés fue ciertamente fiel en toda su casa como sirviente, para dar testimonio de las cosas que debían anunciarse, pero Cristo lo fue como Hijo al frente de su casa: casa que somos nosotros, si mantenemos la confianza y el orgullo gozoso de la esperanza» (Hb 3,5-6).

⁷ «Escuchad, pues, mis palabras: cuando hay entre vosotros un profeta del Señor, mediante visiones yo me doy a conocer, en el sueño yo le hablo. Esto no lo hago con mi siervo Moisés. Ningún otro es tan fiel en toda mi casa. Conversamos cara a cara. Mediante visión, no por enigmas, contempla la figura del Señor. ¿Cómo no teméis murmurar contra mi siervo Moisés?» (Nm 12,6-8).

⁸ Cfr. ATTRIDGE, *La lettera agli Ebrei*, 203-204.

mediante la Escritura en el primer capítulo de la Carta (1,2). Ahora bien, el hecho de que Cristo revista la condición de Hijo comporta que su lugar propio – a diferencia del puesto de Moisés – no está *en* la casa de Dios, sino *sobre* (*epí*) ésta. La afirmación relativa a Moisés quiere decir que éste fue fiel *en* la casa-comunidad familiar que Dios se formó mediante la conclusión de la antigua Alianza – la “casa” de Israel – porque ésta comprende a todos los que profesan la fe antigua (4,2), constituyeron ejemplos de fe (c. 11) y son hechos perfectos con los miembros de la nueva Alianza (11,40). De hecho, el Targum de Nm 12,7 lee “mi pueblo” (*ammî*) en lugar de “casa”.¹ En cambio, Cristo preside la casa; una casa que aparece con los rasgos de santuario o templo porque el Hijo de Dios que está *sobre* ella es Sumo Sacerdote, según indica el contexto relativo al sacerdocio de Cristo y la afirmación explícita que se recoge más adelante: «teniendo un Sumo Sacerdote al frente de la casa de Dios» (10,21).² Pero ¿cuál es la identidad de esta casa-comunidad-santuario o templo? Como pone claramente de manifiesto la proposición relativa que especifica la casa como “nosotros” (*hemeis*), el edificio sagrado son los cristianos: es decir, el nuevo pueblo de Dios, la Iglesia hecha de creyentes.³ Precisamente porque los cristianos son este santuario, son exhortados a ser fieles a quien lo preside: Cristo, Sumo Sacerdote, el Fiel por antonomasia.

El pasaje, por tanto, ofrece datos iluminantes en dos sentidos. De una parte, en la línea de identificar claramente la casa-familia-templo sobre la que Cristo está al frente con “nosotros”; es decir, con los cristianos, con los fieles del nuevo pueblo-casa-templo de Dios, que es la Iglesia. De otra, en la línea de añadir matices interesantes a la comprensión paulina de los cristianos-Iglesia como edificio espiritual o santuario de Dios. Porque, en efecto, los bautizados no sólo son el templo que Dios edifica sobre la piedra angular – que es Cristo – y sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, en el que Dios inhabita en su Espíritu (Ef 2,20-22), sino que, además, son el templo presidido por Cristo en el que como Sumo Sacerdote ejercita su excelso sacerdocio.

5. Piedras vivas de un edificio espiritual y pueblo sacerdotal (1P 2,4-10)⁴

Probablemente, la Primera Carta de san Pedro estaba dirigida a comunidades cristianas establecidas en diversas regiones del Asia Menor, donde el ambiente

¹ Cfr. WESLEY BUCHANAN, *To the Hebrews*, 58.

² Cfr. ATTRIDGE, *La lettera agli Ebrei*, 204.

³ Cfr. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, 69; ATTRIDGE, *La lettera agli Ebrei*, 204. Como explica este último estudioso, los exégetas patristicos interpretan a menudo el “nosotros” como referido al cristiano llamado a transformarse en parte de la casa espiritual de Dios.

⁴ Cfr. O. KNOCH, *Le due lettere di Pietro. La lettera di Giuda*, Morcelliana, Brescia 1996; M. MAZZEO, *Lettere di Pietro. Lettera di Giuda. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2002; K.H. SCHEKLE, *Le lettere di Pietro. La lettera di Giuda. Testo greco e traduzione*, Paideia, Brescia 1981; B. SCHWANCK, *Prima lettera di Pietro*, Città Nuova, Roma 1966; D.P. SENIOR, *1 Peter*, en D.J. HARRINGTON (ed.), *Sacra Pagina Series*, 15, The Liturgical Press, Collegeville - Minnesota 2003; C. SPICQ, *La prima lettera di Pietro*, Città Nuova, Roma 1971.

era adverso a la fe y, por consiguiente, podía suponer un evidente peligro para la perseverancia de los fieles. Quizá se trataba de la primera generación de cristianos en aquella región, que habían abrazado la fe hacía poco y provenían en su mayoría de la gentilidad. Se entiende así que el autor despierte constantemente la conciencia de su bautismo, las consecuencias derivadas de su nueva condición y lo que había de ser su presencia en el mundo. De hecho, el objetivo fundamental del Apóstol parece haber sido consolar y exhortar a los fieles de esas comunidades a mantenerse firmes en la fe en medio de dificultades y persecuciones, recordándoles – como decíamos – el sentido bautismal de su existencia en el mundo.¹

Al hilo de la exhortación, la epístola desarrolla con frecuencia temas doctrinales que constituyen justamente el fundamento de la enseñanza parenética. La primera sección (1,13-2,10) contiene elementos característicos de una catequesis bautismal y podría decirse que es una vibrante invitación a buscar la santidad, consecuencia de la vocación recibida en el bautismo, por el que el cristiano se hace miembro de un pueblo sacerdotal que es la Iglesia. Precisamente aquí se sitúa el último pasaje elegido (1P 2,4-10) que, según Spicq, constituye la sección más difícil de la Carta.² Como quiera que sea, presenta particular interés para nuestro estudio.

En efecto, después de evocar a los destinatarios su condición bautismal y, por tanto, de haber sido regenerados como niños recién nacidos a una vida nueva (vv. 1-3), el autor prosigue el discurso introduciendo inesperadamente una nueva imagen: la del edificio espiritual (vv. 4-8). A su vez, ésta da paso a una tercera: la del pueblo de Dios (vv. 9-10), con la que concluye esta breve pero densa sección. Con la imagen de la edificación, por lo demás, el discurso sobre la condición de los bautizados tomará un sesgo marcadamente eclesiológico que se mantendrá hasta el v. 10.

El desarrollo de la imagen edilicia³ comienza con una referencia a Cristo, antes alimento, ahora «piedra viva» (v. 4).⁴ Se trata indudablemente de Cristo resucitado, que de la muerte ha vuelto a la Vida; tema, por otra parte, muy presente en el conjunto de la Carta. Pero Cristo resucitado, la piedra viva, ha sido «desechada por los hombres» (v. 4), como explicita el mismo Cristo haciendo suya la expresión del Salmo y Pedro declara ante el Sanedrín.⁵ Así, y como queriendo recordar a los cristianos el misterio de la cruz,⁶ el texto viene a decir que

¹ Para una visión introductoria de la Carta véase J. MICHL, *Cartas Católicas*, Herder, Barcelona 1977, 437-452.

² Cfr. SPICQ, *La prima lettera di Pietro*, 106.

³ «Al acercaros a él, piedra viva desechada por los hombres pero escogida y preciosa delante de Dios, también vosotros – como piedras vivas – sois edificados como edificio espiritual para un sacerdocio santo, con el fin de ofrecer sacrificios espirituales, agradables a Dios por medio de Jesucristo» (1P 2,4-5).

⁴ Cfr. MAZZEO, *Lettere di Pietro*, 86; KNOCH, *Le due lettere di Pietro*, 81; SENIOR, *1 Peter*, 52; SCHEKLE, *Le lettere di Pietro*, 115.

⁵ Cfr. Sal 118,22, donde la expresión se refiere a Israel; Mt 21,42; Lc 20,17; Hch 4,11.

⁶ Cfr. MAZZEO, *Lettere di Pietro*, 86.

el Cristo vivo es contemporáneamente el Cristo rechazado, puesto que – como se indica no con aoristo sino con el perfecto del presente – tal rechazo no es un simple acontecimiento pasado (su pasión y muerte) sino que continúa y perdura en el presente.¹ No obstante, la piedra rechazada es elegida por Dios y valiosa ante Él (v. 4): es decir, a los ojos de Dios es perfectamente válida para la construcción e, incluso, preciosa respecto a las demás. De ahí que los cristianos se han de acercar a ella (v. 4); o sea, se han de presentar ante Cristo – como indica el verbo de acercamiento que no tiene un sentido espacial sino más bien cultural y, por tanto, con referencia al bautismo – para unirse a Él y, en unión con Él – la piedra que da la Vida – llegar a ser también «piedras vivas» (v. 5).²

En efecto, al acercarse a la «piedra viva» que es Cristo y entrar en comunión con Él a través del bautismo, los cristianos adquieren la condición de «piedras vivas» en la construcción espiritual (v. 5). Como señala Spicq, la repetición «piedra viva-piedras vivas» sugiere que los bautizados, lejos de añadirse a Cristo como elementos heterogéneos del edificio, son más bien de la misma naturaleza y poseen la misma calidad edilicia que Cristo.³ La acción del verbo edificar (*oikodomeo*), referida aquí a los cristianos, tiene un sentido eclesiológico y describe la edificación de éstos como construcción espiritual (v. 5). De hecho, aunque el verbo puede traducirse en indicativo o en imperativo, la dinámica argumentativa del texto aconseja hacerlo en indicativo, expresando así que los bautizados son edificados como piedras vivas por Dios, que es quien levanta el edificio y consolida las piedras vivas en una unidad fundada en Cristo.⁴ En definitiva, sólo en virtud de Él – la piedra viva – y en unión con Él, los cristianos son piedras vivas y forman una casa o edificio espiritual (*oikos pneumatikós*). Como en otros pasajes del Nuevo Testamento, la imagen edilicia alude aquí al doble significado de casa-edificio y casa-familia.⁵ El adjetivo espiritual (*pneumatikós*), por su parte, quiere indicar – también como en otros lugares neotestamentarios – que no se trata de una casa construida con material de piedra o de madera, sino de la comunidad de los cristianos (la Iglesia) animada por el *Pneuma* y, por tanto, del nuevo lugar de la presencia de Dios entre los hombres.⁶

Así, en virtud de su connotación pneumática, la imagen edilicia referida a la nueva comunidad cristiana pareciera adquirir más bien los rasgos de un templo o de un santuario. La Iglesia sería, en consecuencia, el nuevo templo o edificio espiritual edificado sobre la piedra viva, que es Cristo, y formado por piedras vivas, que son los cristianos unidos a Él por la fe y el bautismo.⁷ De hecho, la ima-

¹ Cfr. SCHELKLE, *Le lettere di Pietro*, 115.

² Cfr. SPICQ, *La prima lettera di Pietro*, 112.

³ El autor remite a dos textos veterotestamentarios en los que se relaciona la metáfora de la roca con Israel: «En cambio, desprecias a la Roca que te engendró, te olvidas de Dios, que te dio a luz» (Dt 32,18); «Mirad a la roca de la que fuisteis tallados, la hondura de la cantera de donde fuisteis extraídos» (Is 51,1) (cfr. SPICQ, *La prima lettera di Pietro*, 114).

⁴ Cfr. MAZZEO, *Lettere di Pietro*, 86-87.

⁵ Cfr. 1CO 3,16-17; Ef 2,21 (cfr. SENIOR, *1 Peter*, 53).

⁶ Cfr. *ibidem*.

⁷ Los diversos comentarios coinciden unánimemente en este punto.

gen se perfila claramente en esta línea puesto que el discurso pasa a decir que los regenerados, una vez unidos a Cristo e incorporados a la Iglesia como piedras del templo y miembros de la casa-familia de Dios, constituyen un «sacerdocio santo» (v. 5)¹: es decir, un cuerpo de sacerdotes o una familia sacerdotal. Su ley de vida, por tanto, es la de un santuario consagrado al culto de Dios. Esto quiere decir entonces que la razón misma de la inserción de los creyentes en la Iglesia es formar un conjunto de adoradores de Dios en espíritu y verdad: un sacerdocio (*eis hierateuma*). De hecho, este sustantivo ignorado fuera de la Biblia, parece tener un significado colectivo: indica un colegio sacerdotal². Ahora bien, mientras los hijos de Arón, responsables del culto de Israel, constituían una casta aparte, en la Iglesia todos los fieles son idóneos para acceder a Dios, adorarle y servirlo: todos, por tanto, poseen dignidad sacerdotal. El adjetivo santo (*haghion*), que cualifica a este nuevo cuerpo de sacerdotes evidentemente hace referencia a Ex 19,6 donde se indica a Israel como nación consagrada a YHWH en virtud de la Alianza. ¿Cuál es su función? Puesto que el oficio propio del sacerdocio es ofrecer sacrificios,³ el de la nueva congregación sacerdotal también consiste en elevar sacrificios, pero espirituales y agradables a Dios (v. 5).⁴

El pasaje se sitúa, por tanto, en continuidad con la espiritualización del culto iniciada en el Antiguo Testamento y mantenida en el Nuevo, corriente que entiende el sacrificio fundamentalmente como ofrecimiento interior de la propia vida a Dios.⁵ Ahora bien, este verdadero sacrificio es posible y aceptable a Dios no por mérito de los hombres, sino sólo en cuanto es ofrecido por medio de Jesucristo (v. 5): Él es el verdadero y Sumo Sacerdote, santo e inocente, mediador de la nueva Alianza, que realiza una redención eterna sacrificándose por nosotros y ofreciéndose como sacrificio suave y agradable a Dios. Por tanto, toda la comunidad sacerdotal – dotada de dignidad sacerdotal y constituida como sacerdocio del nuevo santuario – tiene por fin dar culto verdadero y agradable a Dios «por medio de Jesucristo»: esto es, la entrega de sus vidas conforme al Espíritu en oblación a Dios.⁶

El pasaje presenta a continuación un repertorio de textos, probablemente ya existente, a modo de fuente y autoridad escriturística (vv. 6-8).⁷ De ahí la fórmula que introduce esta nueva serie de versículos, en los que el autor de la Carta pondrá de manifiesto que la salvación se decide en función del juicio que cada

¹ Varios autores hacen notar que la referencia a la dignidad sacerdotal de la comunidad cristiana viene precisamente a evidenciar su condición de templo pneumático: cfr. SPICQ, *La prima lettera di Pietro*, 116; KNOCH, *Le due lettere di Pietro*, 82-83; MAZZEO, *Lettere di Pietro*, 87; SENIOR, *1 Peter*, 54; SCHEKLE, *Le lettere di Pietro*, 116.

² A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1984, 257-271.

³ Cfr. Hb 5,1.

⁴ Cfr. SPICQ, *La prima lettera di Pietro*, 117-118.

⁵ Cfr. SCHEKLE, *Le lettere di Pietro*, 116-117.

⁶ Cfr. MAZZEO, *Lettere di Pietro*, 87.

⁷ «Por lo que dice la Escritura: Mira, pongo en Sión una piedra angular, escogida, preciosa; quien crea en ella, no será confundido. Por eso, para vosotros, los creyentes, el honor; pero para los incrédulos: La piedra que rechazaron los constructores, ésta ha llegado a ser la piedra angular, y piedra de tropiezo y roca de escándalo. Ellos tropiezan, porque no creen en la palabra: para esto habían sido destinados» (1P 2,6-8).

uno enuncia respecto a Cristo. La imagen de la piedra enlaza ahora con la fe: quien cree en (*epi*) esta piedra de gran valor, valiosa porque ha sido escogida por Dios y ocupa un lugar clave en el edificio – es decir, quien cree en Cristo –, no perecerá (v. 6). La preposición griega *epi* indica precisamente un apoyarse sobre la piedra, sugiere un contacto y una relación con ésta. En definitiva, aquí se encuentra expresada la idea bíblica de la fe, que vincula a las piedras vivas con Cristo, les da solidez, las pone al seguro, las salva. Por tanto, la cohesión del edificio espiritual en el que son edificados los cristianos, viene precisamente de su relación con Él, la piedra sobre la que se apoya la construcción.¹ Así, insertados como piedras vivas en el edificio espiritual que se levanta sobre Cristo, los cristianos son reconocidos en su valor y reciben ya el honor que se revelará plenamente en el día del juicio (v. 7). Para los incrédulos que rechazan la predicación sobre Cristo, en cambio, ocurre todo lo contrario: la piedra angular se constituye en obstáculo y escándalo, en motivo de perdición (v. 8).

Por contraste frente a los incrédulos, el discurso prosigue y se cierra presentando la identidad, dignidad y misión de los creyentes («vosotros»: v. 9), mediante una nueva imagen: la histórico-salvífica del pueblo de Dios (vv. 9-10).² El autor cumple este paso sirviéndose de una cadena de textos veterotestamentarios vinculados con la elección de Israel y la Alianza, que le permiten transferir a los bautizados los títulos y promesas que allí se contienen.³ Los cristianos, la Iglesia, son pues el verdadero y nuevo pueblo de Dios. En primer lugar, siguiendo Is 43,20,⁴ el pasaje los define «linaje escogido» (*genos eklekton*: v. 9). Este título, que san Pedro privilegia de modo particular en la Carta (1,1) porque funda todas las demás dimensiones de la vida cristiana, reivindica para los creyentes la prerrogativa fundamental de Israel: la elección divina. En efecto, la elección hizo de los israelitas un linaje creado por el obrar gratuito y electivo de Dios y – cumplida en Cristo – hace ahora de los cristianos una nueva estirpe en continuidad con el linaje de Abraham.⁵

En segundo lugar, retomando Ex 19,6,⁶ el discurso describe a los creyentes como «sacerdocio real» (*basileion hierateuma*: v. 9). La expresión está en línea con la versión de los Setenta que pone el acento en el sacerdocio más que en la regalidad, indicando así a Israel en su conjunto como nación dotada de un estatuto sacerdotal en cuanto que, separada de los demás pueblos, tiene el privilegio de

¹ Cfr. MAZZEO, *Lettere di Pietro*, 88.

² «Pero vosotros sois linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido en propiedad, para que pregonéis las maravillas de Aquel que os llamó de las tinieblas a su admirable luz: los que un tiempo no erais pueblo, ahora sois pueblo de Dios; los que antes no habíais alcanzado misericordia, ahora habéis alcanzado misericordia» (1P 2,9-10).

³ Cfr. MAZZEO, *Lettere di Pietro*, 89-90; KNOCH, *Le due lettere di Pietro*, 86; SENIOR, *1 Peter*, 55; SCHWANCK, *Prima lettera di Pietro*, 53; SCHELKLE, *Le lettere di Pietro*, 124; SPICQ, *La prima lettera di Pietro*, 123.

⁴ «Me glorificarán las bestias del campo, los chacales y los avestruces, porque he puesto agua en el desierto y ríos en la estepa para dar de beber a mi pueblo elegido» (Is 43,20).

⁵ Cfr. MAZZEO, *Lettere di Pietro*, 90; SPICQ, *La prima lettera di Pietro*, 123.

⁶ «vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa» (Ex 19,6).

acceder directamente a YHWH. La fórmula indica, pues, la condición sacerdotal de toda la comunidad cristiana; condición calificada “real” en el sentido de dignidad suprema.¹

A continuación, también siguiendo Ex 19,6, el autor considera a los cristianos «nación santa» (*ethnos hagios*: v. 9) en el sentido de consagrada a YHWH.² La santidad cualifica a los creyentes precisamente en virtud de la elección divina (1,15) que los sustrae de la esfera de lo mundano y los introduce en la comunión con Dios. Por tanto, este adjetivo define aquí la singular pertenencia de los bautizados al Santo y su participación en la santidad y perfección divinas, como ya se dijo en 1,15-21, donde la santidad deriva de Dios, es puesta en relación con la obra redentora de Cristo y llama a vivir un estilo de vida cristiano.³ Además de la referencia a ese pasaje, el adjetivo también está ligado a la idea del sacerdocio santo expresada poco antes (2,5). Porque, en efecto, en continuidad con Dt 26,19⁴ hay que entender esta santidad en relación con el ministerio cultural y la glorificación a Dios que se sigue de este servicio.⁵

Por último, inspirándose en Ml 3,17,⁶ el pasaje define a los cristianos “pueblo adquirido en propiedad” (*laos eis peripoiēsin*: v. 9), en línea con la adquisición divina de Israel que deriva de la Alianza y que lo constituye en propiedad personal de Dios, objeto de su predilección y de su protección. En definitiva, los bautizados también lo son porque – como el autor enuncia en 1,19 – han sido adquiridos por la sangre preciosa de Cristo.⁷

Pero estos títulos expresivos de la condición y dignidad de Israel, que san Pedro transfiere a los cristianos – nuevo pueblo de Dios –, no son atributos estáticos sino dinámicos porque se ordenan a una misión.⁸ Es más, podría decirse que si el autor de la Carta subraya con tanta insistencia la grandeza de la identidad cristiana es fundamentalmente en vistas a evidenciar su fin y su tarea en el mundo: «para que pregonéis las maravillas de Aquel que os llamó de las tinieblas a su admirable luz» (v. 9).⁹ O sea, para magnificar¹⁰ a Dios por sus grandes intervenciones salvíficas (*aretai*) en favor de los hombres.¹¹ Se trata, pues, de dar gloria a

¹ SPICQ, *La prima lettera di Pietro*, 123-124; KNOCH, *Le due lettere di Pietro*, 88.

² Cfr. Dt 7,6; 14,2.21.

³ Cfr. MAZZEO, *Lettere di Pietro*, 90; SCHELKLE, *Le lettere di Pietro*, 125.

⁴ «Él, por su parte, te constituirá como el más excelso en honor, renombre y gloria entre todos los pueblos que Él hizo, para que seas pueblo consagrado al Señor, tu Dios, según te prometió» (Dt 26,19).

⁵ Cfr. SPICQ, *La prima lettera di Pietro*, 126.

⁶ «Serán mi propiedad – dice el Señor de los ejércitos – el día que Yo actúe. Me apiadaré de ellos como se apiada un hombre de su hijo que le sirve» (Ml 3,17).

⁷ Cfr. SPICQ, *La prima lettera di Pietro*, 126; MAZZEO, *Lettere di Pietro*, 90-91.

⁸ Cfr. MAZZEO, *Lettere di Pietro*, 91.

⁹ Cfr. SENIOR, *1 Peter*, 62.

¹⁰ *Exaggēllo* es un verbo litúrgico usado casi exclusivamente en el Salterio, sinónimo de magnificar, ensalzar. Expresa la acción de difundir un mensaje que sale del corazón y, puesto que se trata de la salvación y de un sentimiento de gratitud por ésta, se da acompañada con cantos de gozo (cfr. SPICQ, *La prima lettera di Pietro*, 126-127).

¹¹ *Aretai*, en el lenguaje profano, son las proezas, las acciones valerosas, y también la intervención de los dioses a favor de los hombres. En la Biblia son las obras que pueden depender sólo de Dios, no únicamente los milagros (*dynameis-virtutes*: Mt 13,58), sino las manifestaciones prodigiosas de la

quien, mediante su omnipotencia y misericordia, opera el paso de la conversión a una vida nueva que conduce a la presencia gloriosa de Dios. Las tinieblas y la luz expresan precisamente las esferas de acción de Dios y de Satanás.¹ Para los cristianos, por tanto, el anuncio del Evangelio constituye el testimonio vivo de un pueblo cuya vida ha sido profundamente transformada por Dios.²

San Pedro cierra su discurso justificando la aplicación de estos privilegios y de la misión cultural del antiguo Israel a los cristianos, nuevo pueblo de Dios (v. 10). Concluye así su retrato de la Iglesia y lo hace sirviéndose de un pasaje del profeta Oseas³, citado en el mismo sentido con que aparece en Rom 9,25, donde se opone radicalmente el pasado de los cristianos al presente y se atribuye este cambio a la misericordia divina.⁴ En efecto, los destinatarios de la Carta que eran paganos – no-pueblo – y estaban privados de la gracia, en virtud de la elección divina y de la salvación en Cristo, ahora han llegado a ser pueblo.⁵ Así, las promesas escatológicas anunciadas por el profeta Joel⁶ se han realizado en los cristianos, que son el verdadero y amado pueblo de Dios del tiempo final.⁷

No es difícil advertir la gran profundidad y riqueza para nuestro estudio del pasaje petrino: en pocos pero densos versículos el Apóstol explica a los destinatarios su identidad; es decir, su condición de cristianos *in Ecclesia*, su dignidad y la misión que Dios les ha confiado en el mundo. Y lo hace precisamente perfilando esta identidad y misión a través de las dos imágenes examinadas. En primer lugar, mediante la del templo espiritual edificado por Dios sobre Cristo y formado por los cristianos, que son las piedras que han recibido de Él la Vida, y están en comunión con la piedra viva por la fe y el bautismo, constituyendo así un edificio sólido y compacto que se alza como santuario en que se ofrece a Dios el culto verdadero. El templo, que es la Iglesia, está formado por los cristianos que, al acercarse a Cristo, son introducidos en la misma construcción no como elementos heterogéneos sino como piedras que comparten con Cristo la misma calidad edilicia. En virtud de Cristo, por tanto, el templo vivo es más que sus piedras pero no existe sino en ellas. Éste es el nuevo lugar de la presencia de Dios y es también el espacio vital del sacrificio de sus vidas que los cristianos, como sacerdocio santo, ofrecen en Cristo. De hecho, la condición y la vida cristiana en la Iglesia aparecen asimiladas a una liturgia que se desarrolla no en un santuario material sino en un Templo vivo.

En segundo lugar, san Pedro se sirve de la imagen del pueblo de Dios. Ser cristianos y ser el nuevo pueblo sacerdotal de Dios, en el que se cumplen las

misericordia y de la omnipotencia divina en favor de los elegidos, llamadas por Si 17,8 y Hch 2,11: maravillas (*megaleia*), y por los Setenta: gloria de Yahvé porque el Dios vivo se revela en ella con esplendor (cfr. SPICQ, *La prima lettera di Pietro*, 127).

¹ Cfr. SCHELKLE, *Le lettere di Pietro*, 126. No sin razón el bautismo es llamado “Iluminación”.

² Cfr. SENIOR, *1 Peter*, 62.

³ «Yo la sembraré para Mí en la tierra; tendré compasión de “No-Compadecida”, y diré a “No-mi-Pueblo”: Tú eres “Mi-Pueblo”; y él exclamará: “¡Dios mío!”» (Os 2,25).

⁴ Cfr. 1P 1,14; Ef 2,13; Hb 1,1-2.

⁵ Cfr. MAZZEO, *Lettere di Pietro*, 91.

⁶ Cfr. Jl 1.

⁷ Cfr. KNOCH, *Le due lettere di Pietro*, 90.

promesas y prerrogativas relativas al antiguo Israel, se presentan íntimamente vinculados. Así, el nuevo y verdadero Israel aparece preparado por Dios mediante la elección y la Alianza con Israel, convocado y congregado por Dios mediante la sangre redentora de Cristo, y formado por miembros santos, dotados de dignidad sacerdotal y llamados a ofrecer la oblación espiritual de sus propias vidas por medio de Jesucristo y a pregonar las intervenciones salvíficas de Dios en favor de los hombres. Ésta es la razón de ser de su bautismo y de su incorporación a la Iglesia: dar a Dios, por medio de Cristo, culto verdadero. Ambas imágenes, por tanto, convergen hacia la unidad y tienen su punto de encuentro en la condición sacerdotal de los cristianos.

Como se ve, tanto en la imagen del templo santo como en la del pueblo sacerdotal los cristianos en conjunto no sólo se identifican claramente con la Iglesia sino que, además, ésta aparece constituida por “pedras vivas” y por “creyentes”. La comunidad cristiana que aquí se refleja es marcadamente personal porque está constituida, en Cristo, por elementos singulares: elegidos uno a uno (1,1), llamados individualmente a acercarse a Cristo en el bautismo, a ser rescatados por su sangre, a ofrecer el sacrificio de sus propias vidas para gloria de Dios en unión con Él. La identidad de la Iglesia como nuevo pueblo y templo santo, ámbito desde el que se alzan a Dios sacrificios espirituales y agradables por medio de Jesucristo, se realiza de alguna manera en cada fiel en virtud del bautismo que resella la elección divina, lo rocía en la sangre de Cristo, le da su Vida y lo une a Él, lo incorpora al pueblo sacerdotal-santuario, y lo hace partícipe de la dignidad sacerdotal en vistas a la misión de Cristo y de la Iglesia, que es también su propio fin: magnificar a Dios.

Es patente que el discurso que el autor de la Carta dirige a los bautizados los pone claramente en relación con Cristo y con la comunidad cristiana, y que esta relación se ordena a fundamentar e iluminar la enseñanza parenética. Por tanto, también aquí como en los demás pasajes examinados, la condición eclesial de los cristianos se expone en toda su grandeza y en vistas a que los fieles vivan según la elección divina cumplida en Cristo y en la Iglesia. Y ¿hay mayor grandeza que estar llamados a formar un pueblo-santuario espiritual que, por medio de Jesucristo, alabe a Dios con el sacrificio de su propia existencia vivida en el Espíritu y con el canto de las *magnalia Dei*?

IV. REFLEXIONES CONCLUSIVAS

Como hemos podido advertir conforme avanzábamos en la exposición, la ruta indicada por las imágenes eclesiológicas efectivamente abre camino de respuesta a nuestra pregunta inicial y se muestra en muchos sentidos fecunda. El estudio de los textos seleccionados ha puesto de manifiesto que los escritos del Nuevo Testamento también son cauce expresivo – y de algún modo matriz – de la conciencia de ser Iglesia de las primeras generaciones de cristianos y ha sacado a la luz elementos no poco expresivos de esta autocomprensión originaria. En líneas generales podría afirmarse que éstos no sólo ilustran sino que contri-

buyen positivamente a redescubrir y recuperar algunos rasgos de la dimensión y del sentido eclesial de la condición cristiana. Entre los datos más significativos, procedentes tanto del contexto como del contenido de los textos estudiados, podemos señalar los siguientes.

De una parte, el marco general y próximo de los pasajes epistolares ha puesto de relieve dos elementos a primera vista quizá descontados pero, a nuestro modo de ver, sugerentes y expresivos de una comprensión eclesial del cristiano que trasciende con mucho la visión de los textos analizados. El primer elemento está en relación con los destinatarios de las Cartas. Como hemos tenido ocasión de ver, los pasajes examinados forman parte del cuerpo de cinco escritos dirigidos a diversas Iglesias locales con ocasiones también muy variadas. Consideradas desde la mirada de su autor, estas Iglesias aparecen al lector de hoy como una comunidad cristiana constituida primaria y fundamentalmente por aquellos que, mediante la fe predicada y sellada en el bautismo, se han convertido en discípulos de Cristo en la Iglesia; esto es, por fieles cristianos de igual condición y dignidad, llamados a vivir con radicalidad en el mundo su nueva condición. Toda diversidad jerárquica y carismática viene después. Las comunidades locales, por tanto, aunque han sido gestadas mediante el servicio del ministerio de Pedro, de Pablo y de sus colaboradores, se presentan en su aparecer originario como comunidades de cristianos en cuyo seno se inserta – como *diakonía* y no como elemento aislado o autónomo – el ministerio apostólico. A esos fieles convocados singularmente por Dios en Cristo como *Ekklēsia tou Theou* en tal o cual lugar, precisamente, se dirigen los escritos epistolares. En ellos, como Iglesia y en cuanto Iglesia, están pensando los diversos autores de las Cartas.

El segundo elemento está en relación con el carácter, a la vez doctrinal y parrenético, de estos escritos epistolares. Las exhortaciones que se transmiten en estos pasajes no se presentan como un elenco de deberes o imposiciones ni se reducen a una simple arenga moral carente de fundamento, sino que constituyen una auténtica llamada dirigida a todos los cristianos – no sólo a los jefes de las comunidades – a vivir según la vocación recibida en Cristo y en la Iglesia. Esto significa que los elementos que sostienen toda exigencia relativa al estilo de vida y a la conducta moral de los fieles, considerados tanto individual como colectivamente, son la elección divina, actualizada en la llamada “en Cristo” a incorporarse a su cuerpo – que es la Iglesia – mediante la fe y el bautismo, y la nueva identidad y la misión que de aquí se derivan. En definitiva, en todos los pasajes analizados, y podría decirse también que en todos los escritos que les sirven de marco, el indicativo funda con exigencia y radicalismo el imperativo, y a ese indicativo se remite constantemente y con diversas tonalidades. Es más, la fuerza positiva de la interpelación dirigida a los lectores está precisamente en recordarles su identidad puesto que, en no pocos casos, ésta es todavía frágil, ha perdido vigor, o se encuentra atenazada por dificultades ambientales o por la tentación de volver a la vieja condición del paganismo.

La identidad de los bautizados es inseparablemente cristiana y eclesial. De hecho, las enseñanzas transmitidas en los diversos textos encuentran punto de apoyo precisamente en la reafirmación del nuevo estatuto eclesial, expresado y fundamentado escriturísticamente a través de las diversas imágenes eclesiológicas que hemos podido examinar: “vosotros sois campo de Dios, edificación de Dios”, “¿no sabéis que sois templo de Dios?”, “porque nosotros somos templo del Dios vivo”, “vosotros que antes no erais [...] ahora sois un solo cuerpo en Cristo, conciudadanos de los santos, miembros de la familia de Dios y templo santo en el Señor”, “somos la casa-santuario de Dios que tiene al frente a Cristo, Sumo Sacerdote”, “sois piedras vivas de un edificio espiritual y miembros del nuevo pueblo sacerdotal de Dios”. En definitiva y de modo más preciso, podríamos decir que el “indicativo eclesial” funda el “imperativo moral”, y que el indicativo se expresa tanto en plural como en un implícito singular. Con otras palabras, se refiere tanto a la comunidad (“nosotros/vosotros eclesial”) como a cada uno de los bautizados (“yo/tú eclesial”): al fiel como parte constitutiva de la comunidad, como elemento que comparte su sustancia más íntima, que participa de su misma dignidad y misión: dar culto verdadero a Dios mediante Cristo y pregonar las *magnalia Dei*. Llama profundamente la atención, además, que este “indicativo eclesial”, tanto en su conjugación comunitaria como personal, no alude a un elemento postizo o externo sino a un auténtico “modo de ser”: los cristianos “son en Cristo y en la Iglesia”. De ahí que la incompatibilidad con el estilo de vida y el comportamiento pagano no sea meramente externa o formal sino relativa al mismo ser, realizado ya sea en la comunión con Cristo o con los ídolos o, en última instancia, con Belial. Por eso, ser cristiano o ser pagano son dos modos de ser radicalmente opuestos y excluyentes entre los que no cabe ningún género de compromisos.

De otra parte, el contenido de los textos ha descubierto elementos sugerentes y no siempre suficientemente atendidos por la teología de la Iglesia. Nos concentramos en los dos que parecen más expresivos: la doble e inseparable dimensión comunitaria y personal de la realización del misterio de la Iglesia y el significado de la índole eclesial del ser cristiano. Respecto al primer elemento, las imágenes eclesiológicas examinadas se han mostrado particularmente adecuadas para expresar el misterio de un “nosotros eclesial” – la comunidad cristiana – que no absorbe ni cancela la condición personal de los bautizados; es más, que la presupone y la lleva a cumplimiento. En efecto, la ruta de las imágenes ha conducido a comprender con gran claridad y fuerza que la Iglesia no es una colectividad anónima ni un bloque monolítico, sino una nueva unidad en Cristo (“hombre nuevo”, “un solo cuerpo”) a la que son llamados todos los hombres para entrar en comunión de vida divina con Él por el Espíritu Santo – teniendo así acceso al Padre –, y con los demás creyentes. En esa comunión que los incluye y los trasciende, pero no los fusiona ni los anula, los cristianos no sólo no pierden su identidad sino que la realizan en plenitud en la relación con Cristo y con los demás hermanos en la fe: esto es, en el misterio de comunión

interpersonal humano-divina, que es la Iglesia. De esta forma, en ella se conjugan y articulan la dimensión comunitaria y la personal, el “nosotros” y el “yo”, precisamente porque la Iglesia es “en Cristo” un misterio de comunión.

Esta comprensión comunitaria de la Iglesia, en la que se entrelazan las dimensiones comunitaria y personal, se adivina en todos los pasajes estudiados pero sale a la luz de modo más claro en aquellos protagonizados por las imágenes de la casa-familia de Dios, del nuevo pueblo de Dios y, de modo particular, por la versión petrina del edificio espiritual o templo santo. En efecto, aunque la casa considerada como comunidad familiar no tiene un verdadero y propio desarrollo en Ef 2,19-22, no es menos cierto que ésta, en su sobriedad, transmite la concepción de una Iglesia no abstracta sino formada por personas, por los miembros de la casa de Dios: es decir, por los cristianos, cuyos lazos comunales de parentesco familiar con Dios y con los hermanos en la fe abrazan no sólo la esfera terrestre sino también la celeste.

La misma connotación bidimensional del misterio de la Iglesia se aprecia también, aunque de modo diverso, en la imagen del nuevo pueblo sacerdotal de Dios (1P 2,9-10), que san Pedro identifica sin ambages con los cristianos, en cuanto ve en ellos el cumplimiento de los títulos y promesas relativas al antiguo Israel. Según la imagen histórico-salvífica utilizada por el Apóstol, la Iglesia-nuevo pueblo de Dios está constituida por aquellos que han sido elegidos por Dios, consagrados y santificados en vistas al culto y a la glorificación de Dios, adquiridos en propiedad por la sangre de Cristo y agraciados con una dignidad sacerdotal en vistas a una misión: ofrecer a Dios, mediante Jesucristo, el sacrificio espiritual de su propia existencia vivida en conformidad al Espíritu y, de este modo, magnificar a Dios. Así, este pueblo de cristianos-sacerdotes se convierte en el nuevo templo espiritual desde donde se eleva al cielo el verdadero culto; un culto que debe surgir desde el corazón sacerdotal de cada bautizado y, en unión con Jesucristo, convertirse en una única oblación grata al Padre. El desarrollo final de la imagen del pueblo, por tanto, sin perder su dimensión comunitaria característica, reafirma y acentúa la personal. Porque ¿qué sentido tiene un pueblo-santuario espiritual sin adoradores que alaben a Dios en primera persona y en sinergia con los demás?

Pero, a nuestro modo de ver, es el templo de Dios edificado sobre la “piedra viva” la analogía que expresa mejor la índole comunitaria y, a la vez, personal del misterio de la Iglesia. En efecto, la imagen desarrollada por el texto petriano, habla de una construcción espiritual ya formada pero en continuo crecimiento, constituida no por un material edilicio cualquiera sino por “piedras vivas”. Es decir, por elementos que participan de la misma calidad de la “piedra viva”, que es Cristo, y, por tanto, que se incorporan al edificio que Dios levanta sobre Él no como elementos heterogéneos o yuxtapuestos, sino homogéneos y constitutivos porque están entrañados en la comunión con la “piedra viva” y con las demás “piedras vivas”, en virtud de la fe y del bautismo. Por consiguiente, tanto el conjunto como cada una de las piedras singularmente consideradas – de al-

guna manera –, se identifican con el edificio espiritual y pueden decirse “templo santo-Iglesia”, al tiempo que éste es más que el material del que está hecho.

Una concepción análoga, pero en clave dinámica, se transmite a través de la imagen del cuerpo orgánico e internamente diversificado en orden a su crecimiento y tensión hacia su Cabeza, como fruto del don de Cristo (Ef 4,7-16). La Iglesia en su totalidad está ordenada al servicio, pero sus fieles han recibido dones diversos y cada uno ha de colaborar en la edificación del cuerpo según su propio carisma. En este cuadro, como hemos explicado antes, el ministerio eclesiástico no agota la “ministerialidad” de toda la Iglesia sino que es expresión parcial y relativa al servicio propio de los fieles, de manera que en articulación orgánica con éste se va edificando el cuerpo de Cristo. Por tanto, la entera comunidad de fieles, cada uno según su propio don, son “Iglesia” y están llamados a construirla en la caridad.

Pero si el contenido de los textos neotestamentarios ha descubierto esta doble e inseparable dimensión comunitaria y personal del misterio de la Iglesia, también ha arrojado luz al significado de la dimensión personal: esto es, de la índole eclesial del ser cristiano. Con otras palabras, las imágenes eclesiológicas examinadas han iluminado no poco qué significa considerar al cristiano “Iglesia” y por qué podemos hacerlo.

Comencemos por esto último. Podemos hacerlo precisamente en cuanto el cristiano está entrañado en el cuerpo de Cristo muerto y resucitado (Ef 2,14-16) y, por tanto, inserto en el misterio de comunión de Cristo y de su Iglesia, mediante la fe y el bautismo. El camino sacramental incorpora al creyente a la Iglesia que es cuerpo de Cristo (Ef 2,14-16)¹ y también la casa-familia de Dios (Ef 2,19), el edificio espiritual que Dios construye sobre el fundamento de los apóstoles y sobre la piedra angular viva, que es Cristo, y que se levanta como templo santo en el Señor (Ef 2,19-22; 1P 2,4-8); el nuevo pueblo sacerdotal y el nuevo santuario en el que, a través de Jesucristo – Sumo Sacerdote que preside esta casa-santuario (Hb 3,5-6) –, se ofrece el culto verdadero y agradable en adoración al Padre (1P 2,4-10). En definitiva, podemos considerar al cristiano “Iglesia” en virtud de la fe resellada en el bautismo, que realmente lo introduce y lo hace partícipe – y no mero espectador – del misterio salvífico cumplido en Cristo y en la Iglesia.

Por otra parte, la comprensión eclesial analógica del cristiano, que ilumina las diversas imágenes, descubre que su significado está en íntima relación con la profundidad y riqueza del misterio y, por tanto, que no resulta fácil de sistematizar ni de conceptualizar. De hecho, como hemos podido ver, todas las imágenes remiten a la totalidad del *mysterium Ecclesiae* pero cada una lo desvela con su propia virtualidad y acentos. Así, la analogía del cuerpo permite vislumbrar al cristiano – por decirlo de alguna manera – como “partícula” del misterio de la

¹ En sentido análogo pero real, no metafórico, por relación al cuerpo de Cristo muerto, resucitado y glorioso.

Iglesia porque, en cuanto incorporado al cuerpo de Cristo muerto y resucitado por la donación del Espíritu, lo descubre en relación con Cristo y con los demás hermanos en la fe y, por tanto, inserto en el mismo misterio de comunión interpersonal humano-divina, que es la Iglesia en su esencia más profunda.¹ La imagen edilicia en su versión doméstica, por su parte, sugiere la relación de parentesco de los cristianos con el Padre, y su desarrollo como templo santo en el Señor lo desvela como morada santa y familiar de la inhabitación divina. En este sentido, el cristiano es “Iglesia” en cuanto lugar de la presencia de Dios en Espíritu. Por último, la analogía del templo espiritual se completa con las referencias a Cristo, Sumo Sacerdote que preside el pueblo-santuario espiritual, y a la dignidad sacerdotal de los bautizados. Desde esta óptica, el cristiano aparece como “Iglesia” en cuanto espacio en el que Cristo ejerce su sacerdocio para gloria del Padre. El cristiano, como la Iglesia y en cuanto “Iglesia”, se muestra así como *opus Trinitatis*: fruto de la elección amorosa del Padre, y de la acción del Hijo y del Espíritu Santo. Pero esta gestación, siendo esencialmente divina, no prescinde de la colaboración humana porque el cristiano es llamado a la Iglesia y congregado como tal desde lo alto, a través de la predicación de la Palabra y la celebración de los sacramentos por manos de Pedro, de Pablo, de sus colaboradores y sucesores. Desde esta perspectiva, el fiel es “Iglesia” en cuanto convocado por Dios a través del ministerio apostólico y, por tanto, como obra y propiedad de Dios y no de los hombres.

No es difícil advertir que las imágenes eclesiológicas examinadas aquí se refieren primaria y principalmente a la comunidad cristiana. Por consiguiente, tanto el nombre *ekklesia*-*ecclesia* como los títulos neotestamentarios que explicitan el misterio contenido en él (campo, edificio, templo, cuerpo, casa-familia, pueblo de Dios) son, de suyo, colectivos y sólo indirectamente personales. Con todo y, puesto que el bautizado es también expresión verdadera aunque parcial del “nosotros eclesial”, cabe otorgarle legítimamente este título en sentido real pero análogo. Así, parafraseando otras fórmulas que salvan la atribución analógica del término a realidades que no son Iglesia en sentido pleno pero poseen sustancia eclesial – como la familia cristiana –,² podría hablarse con mayor rigor y propiedad del cristiano como “pequeña Iglesia”, “Iglesia en miniatura” o *ecclesiola*.

En síntesis y en línea con los objetivos propuestos, los textos neotestamentarios estudiados han iluminado diversas manifestaciones de la autocomprensión eclesial de las primeras generaciones cristianas. La recuperación del sentido y de la responsabilidad de ser Iglesia en los fieles de hoy, por tanto, pasa por el redescubrimiento de éstos y de otros elementos configuradores de la conciencia cristiana de los orígenes. En concreto, pasa por sabernos y sentirnos Iglesia en cuanto convocados por Dios mediante el bautismo en la Iglesia y como Iglesia y, por tanto, como obra suya y no de los hombres, aunque a través de la cola-

¹ Tomamos la expresión “partícula del misterio” (“*particella del mistero*”) de Juan Pablo II que, en su Catequesis sobre el amor humano, la aplica al matrimonio sacramental de los cristianos (cfr. JUAN PABLO II, *Alocución*, 18 agosto 1982, 3).

² Cfr. LG 11; AA 11; FC 21, 49.

boración del ministerio eclesiástico; introducidos en el misterio, cumplido en el cuerpo de Cristo resucitado y glorioso, de la comunión de los hombres con Dios y entre sí; edificados sobre Cristo y transformados por la donación de su Espíritu en lugar de la nueva presencia divina en el mundo; elevados a la dignidad de sacerdotes del culto espiritual ofrecido a Dios para gloria suya, por medio de Jesucristo, y en testigos de sus maravillas; honrados como espacio en el que el Sumo Sacerdote ejerce su Sacerdocio santo para salvación de los hombres; y llamados a ser sujetos activos y responsables de la edificación del cuerpo de Cristo en la tierra. En definitiva, pasa por sabernos y sentirnos partícipes y no meros espectadores de un misterio que se realiza sacramentalmente en cada uno por medio de la fe y el bautismo, y cuya actuación “personal” no agota todas las dimensiones del *mysterium Ecclesiae* pero sí logra expresar algunas facetas esenciales y constitutivas. De ahí que el cristiano se presente como epifanía – ciertamente no plena – de un misterio inefable pero, en la fe, auténticamente reconocible en sus rasgos originarios: trinitarios, comunionales, comunitarios y orgánicos, sacerdotales y culturales, ministeriales y misioneros.

ABSTRACT

En el lenguaje de los *mass media*, o incluso en el del cristiano común, resulta tan frecuente reducir el obrar de la Iglesia al de los eclesiásticos, ignorando o desconociendo el protagonismo del simple fiel, como reducir el ser y la presencia de la Iglesia al de su dimensión jerárquica. Aunque este proceso de reducción semántica y comprensiva tiene a sus espaldas una larga y compleja historia, la Tradición viva de la Iglesia y la doctrina magisterial nunca han dudado en atribuir el vocablo “Iglesia” a realidades diversas pero dotadas de sustancia eclesial, entre ellas al cristiano. Esta visión no es ajena a la conciencia eclesial de los orígenes. En estas páginas se quiere contribuir a redescubrirla, siguiendo la ruta de algunas imágenes neotestamentarias sobre la Iglesia.

In the language of mass media, or even in that of ordinary Christians, it is frequent to reduce the work of the Church to that of clerics, ignoring or not knowing of the protagonism of the simple faithful, like reducing the being and the presence of the Church to its hierarchical dimension. Although this semantic and comprehensive reduction process has a long and complex story behind it, the living Tradition and magisterial doctrine have never doubted in attributing the name “Church” to diverse realities but bearers of ecclesial substance, among them, Christians. The ecclesial comprehension of Christians is not foreign to the original Church’s self consciousness. These pages would like to contribute to rediscover it, following the route of some neotestamentary ecclesiological images.