

Consejo Mundial de Iglesias
COMISIÓN DE FE Y CONSTITUCIÓN

*Comisión Plenaria de Fe y Constitución
Kuala Lumpur, Malasia
26 de julio - 6 de agosto 2004*

***Por tanto, recibíos los unos a los otros, como también Cristo nos recibió,
para gloria de Dios
(Romanos 15:7)***

(Judith E. McKinlay)

Así escribe Pablo a la iglesia de Roma y hoy volvemos a escuchar esas palabras en nuestra comunidad reunida aquí en el siglo XXI. Sin embargo, al tiempo que asentimos ante lo que parece plenamente acorde con cualquier comunidad cristiana, deberíamos quizás detenernos y preguntarnos qué hay detrás de esa exhortación. Dado que si deseamos comprender totalmente las palabras de Pablo que leemos en el último capítulo de fondo de la carta, antes de los saludos finales del capítulo 16, debemos hacer un alto e imaginar a Pablo cumpliendo con su tarea, escribiendo la carta a la iglesia de Roma, y dirigiendo esa exhortación a una determinada comunidad, en un momento dado y en un lugar específico. Así pues, imaginemos a Pablo, antes fariseo, y ahora, aunque siga siendo judío, es, en tanto cristiano, un judío¹ radical, como lo llama Daniel Boyarin, que escribe a la iglesia de Roma desde algún lugar a mediados de los años 50 de la era cristiana. La pregunta que nos hacemos es: ¿qué fue lo que lo llevó a exhortar a esa comunidad de Roma a que se recibieran unos a otros? Se trata de una pregunta importante puesto que la teología siempre se hace y se pone por obra en contextos particulares, y de ello somos aún más conscientes en nuestro tiempo y en cada lugar.

Al pensar y hablar acerca del movimiento misionero cristiano de los comienzos, fácilmente centramos nuestra atención en la palabra cristiano y olvidamos el hecho, o le restamos importancia, de que ese movimiento comenzó dentro del judaísmo y que los miembros de algunas de las primeras comunidades cristianas eran predominantemente judíos. Parece que así fue en Roma. La política de Roma respecto a los judíos había sido traumática, dado que el Emperador Claudio había expulsado de Roma en el año 49 de la era cristiana a muchos judíos, incluidos judíos cristianos. Sin embargo, al parecer, después de su muerte, y este hecho es importante en el contexto de esta carta, pudieron volver. Esto influyó en la iglesia de Roma, puesto que durante el período entre su expulsión y su retorno cambió el liderazgo y la iglesia pasó a estar integrada predominantemente por gentiles, de modo que los cristianos judíos volvieron a una comunidad muy diferente. Como escribe James Dunn: "Pablo estaba haciendo frente a un importante problema social y teológico"², dado que la cuestión de que se trataba era cómo habrían de expresar su fe, cómo habrían de organizarse y dónde habrían de trazar los límites que les permitieran identificarse como una comunidad específicamente cristiana aunque eran una mezcla de tradiciones. Parece ser una cuestión

¹ Daniel Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the politics of identity* (Berkeley: University of California Press, 1994).

² James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, Michigan/Cambridge, Reino Unido: Eerdmans, 1998), pág. 684. Se refiere a esta cuestión de la siguiente forma: "precisamente cómo interactúan la fe y la práctica, cómo y dónde debe ser firme la fe, y cómo y dónde el contexto eclesiástico tiene que atenuar no sólo la expresión de la fe, sino también la propia fe". La respuesta de Krister Stendahl a su propia pregunta retórica: "¿de qué trata la Epístola a los romanos?" señala que "trata del plan de Dios para el mundo y de la forma en que la misión de Pablo con los gentiles encaja en ese plan", pone de relieve la importancia del aspecto teológico (*Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays* (Filadelfia: Fortress Press, 1976), pág.27).

increíblemente moderna y contemporánea, y es eclesiológica de cualquier lado que se la mire.³ Nos gustaría sentarnos con Pablo y compartir nuestras inquietudes cara a cara.⁴

De esta forma situamos la exhortación “recibíos los unos a los otros” en su contexto, aunque, al igual que sucede con la mayor parte de los aspectos del estudio paulino, no todos los eruditos estarían de acuerdo con cada detalle de este planteamiento. Ahora bien ¿qué es lo que pide Pablo en esta carta? La palabra griega, traducida aquí por “recibir” significa literalmente “acoger a nuestro lado”, o sea “recibir o aceptar al otro en la propia sociedad, el propio hogar y el círculo de amistades”.⁵ Como señaló la Comisión Permanente, tiene más fuerza que la palabra inglesa “welcome” utilizada en la NRSV (*New Revised Standard Version*), dependiendo claro está de cómo entendemos esta palabra en inglés. Se refiere a una “aceptación sin reservas”⁶ a largo plazo, lo que planteaba problemas importantes a esta comunidad romana: ¿qué significaba ser una comunidad de cristianos judíos y gentiles? Este es el meollo de la cuestión; es concreto, apremiante y complejo. Sin embargo, en sustancia, y aquí vuelvo a citar a James Dunn, el problema con el que se enfrentaba esta comunidad de Roma era:

reconocer que Dios *acepta a las personas con opiniones y prácticas que ellos consideraban inaceptables* ... Éste fue el paso decisivo de la estrategia pastoral de Pablo: conseguir que los tradicionalistas aceptaran realmente que alguien, que discrepaba con ellos respecto de lo que consideraban fundamental pudiera, a pesar de todo, creer sinceramente en el Cristo de Dios y ser aceptado por Dios.⁷

¡Éstas no son de ningún modo palabras vagas !

Ahora bien, lo que Pablo destaca asimismo es que existe una continuidad con lo sucedido anteriormente. El pasado no se borra de un plumazo. Pablo empieza esta carta manifestando que el evangelio de Dios ya había sido prometido *antes por los profetas de Dios en las santas Escrituras* (Rm 1:2), y continúa su exhortación de que se reciban unos a otros en el capítulo quince con una declaración sobre Cristo confirmando las promesas hechas a los padres. Inmediatamente después, sigue una serie de citas de las Escrituras Hebraicas, de la ley, los profetas y dos veces de los Salmos, recurriendo a las principales tradiciones bíblicas para aseverar lo que está queriendo decir aquí.⁸ De hecho, como bien se ha observado, Pablo “traza una línea que recorre toda la carta” para “mostrar que, en las Escrituras, Dios ha prometido por adelantado el evangelio para toda la humanidad (1:2).”⁹ De ello se deduce que la unidad requerida en Roma es “sólo un ejemplo local del designio salvífico de Dios en Cristo.”¹⁰ Aquello que es particular y contingente pasa a formar parte integrante de lo mundial y universal.

³ Como escribe Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven & London: Yale University Press, 1989), pág. 86: “Pablo actúa con una hermenéutica *eclesiocéntrica*”, y utiliza las Escrituras “para dar forma a su comprensión de la comunidad de la fe” al tiempo que su “vivencia de la comunidad cristiana, integrada por judíos y gentiles juntos, orienta su lectura de las Escrituras.”

⁴ Existe, sin embargo, otro factor contextual por lo que respecta a la carta en su conjunto. N. T. Wright, por ejemplo, en su ensayo *Romans and the Theology of Paul*, en D. M. Hay, E. E. Johnson (eds.) *Pauline Theology, Volume III: Romans* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), págs. 30-67 (35), entiende la tensión que se manifiesta aquí en relación con la “estrategia misionera” de Pablo, en el sentido de que Pablo teme que un “sentimiento antijudío” en Roma, que era la nueva base que proyectaba para su misión en el Mediterráneo occidental, podría “marginar una misión que incluía a judíos.” La tesis de Wright (pág. 60) es que “la gran esperanza de Pablo, al escribir a los romanos, es (desde un punto de vista negativo) acallar la posible arrogancia cristiano-gentil frente a Israel, y (desde un punto de vista positivo), conseguir el apoyo entusiasta y total de la iglesia de Roma al programa misionero en todo el orbe, tanto en la misma capital como también alrededor del Mediterráneo occidental.”

⁵ Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1996), pág. 835. El verbo recibir se utiliza además en este sentido en Ro 14:1, 3; Hechos 28:2 y Filemón 17.

⁶ Leon Morris, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans/Leicester, Inglaterra: InterVarsity Press, 1988), pág.502. En n.36 añade que “incluye además el concepto de calurosa bienvenida.”

⁷ Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, pág. 686.

⁸ Dt 32:43; Sal 117:1; Is 11:10.

⁹ Leander E. Keck, “*Christology, Soteriology, and the Praise of God (Rm 15:7-13)*”, en Robert T. Fortna y Beverly R. Gaventa (eds.) *The Conversation Continues: Studies in Paul & John in Honor of J. Louis Martyn* (Nashville: Abingdon Press, 1990), págs. 85-97 (93-94).

¹⁰ Keck, “*Christology, Soteriology, and the Praise of God (Rm 15:7-13)*”, pág. 93. Wright, en “*Romans and the Theology of Paul*”, pág. 36, habla de que esto sería un lugar en el “mapa a gran escala de la rectitud de Dios.”

No cabe duda de que esta expresión “el designio salvífico de Dios en Cristo” es fundamental para Pablo y para toda la tradición cristiana. Me gustaría, a continuación, dejar de centrar la atención en Pablo y las complejidades de la iglesia de Roma y enfocarla en Jesús el Cristo. Aunque Pablo destaca la gracia redentora por medio de la muerte y la resurrección de Jesús, sus reflexiones acerca de la comida en el capítulo 14 de la misma carta proporcionan un vínculo con el ministerio de Jesús. Se trata aquí de la aceptación y la hospitalidad en acción; vemos a Jesús que continúa la firme tradición judía de la comunión de la mesa, aunque la amplía y la reformula.

Lo vemos alimentando a la multitud (Mt 15:32-39; Mc 8:1-9; Lc 9:10-17; Jn 6: 1-15); lo oímos contar las parábolas de la gran cena y el banquete de bodas en el que participan los pobres, los mancos, los cojos y los ciegos, y todos los que encontraron en las calles de la ciudad, en lugar de los invitados que rechazaron la invitación (Lc 14:15-24; Mt 22:1-14); lo vemos sentado a la mesa en casa de Levi junto a recaudadores de impuestos y a otros de los que se dice que son “pecadores” (Mc 2:15), y escuchamos a los fariseos y los escribas que *murmuran diciendo: “éste recibe a los pecadores y come con ellos”* (Lc 15:2). Nos damos cuenta de que lo que estamos presenciando es el reino de Dios en acción. En Jesús estamos viendo y escuchando a Dios el anfitrión, que ofrece hospitalidad a todos los que estén dispuestos a recibirla. Y, así como Pablo establece un vínculo con las primeras tradiciones de las escrituras, Jesús profetiza que *vendrán muchos del oriente y del occidente y se sentarán con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos* (Mt 8:11). Ésta es la esperanza escatológica: que vendrán los invitados, aceptarán sus invitaciones y serán recibidos por Dios, el anfitrión del banquete mesiánico.

Ahora bien, si nos dejamos guiar por Jesús, volvemos a centrar nuestra atención en Israel, y escuchamos un Israel que canta que *Dios saca(r) el pan de la tierra, el vino que alegra el corazón humano* (Sal 104: 14-15), un Israel que sabe que es *forastero para Dios* (Sal 39: 12), un Israel para el cual Dios en su sabiduría *adereza mesa* (Sal 23: 5) e invita a acercarse y participar en el banquete que da vida (Pr 9: 1-6; Si 24: 19-22), un Israel que sueña con un futuro en el que *los montes destilarán mosto y todos los collados se derretirán* (Am 9:13). Concuerdo con la observación de Walter Brueggemann acerca de que “Israel está encandilado” por tanta generosidad divina.¹¹ Pero Israel sabe además que es necesario mostrar hospitalidad, incluso hacia aquellos que considera diferentes y Otro a sí mismo.

Si la propia narrativa de Israel empieza con Abraham, al que Pablo considera como el antepasado de todos, tanto de judíos como de gentiles (capítulo 4), ya en el capítulo 18 del Génesis, vemos a este personaje fundacional ofreciendo hospitalidad a tres desconocidos, ángeles disfrazados, en el encinar de Mamre. En una pequeña escenificación de la “reciprocidad numinosa”¹², Abraham les ofrece hospitalidad, y escucha a los ángeles transmitir su divino mensaje sobre un niño que va a nacer (véase Ro 9:9), mensaje que, al mismo tiempo, es la promesa de que *serán benditas en él todas las naciones de la tierra* (Gn 18:18). Si es éste el modelo, así ha de ser también la vocación de Israel; por ello, Isaías canta acerca de la exhortación al siervo a que sea *luz de las naciones* (Is 49:6), y en el libro de Levítico, en el manual sacerdotal de Israel, leemos que *como a uno de vosotros trataréis al extranjero (ger) que habite entre vosotros; y lo amarás como a ti mismo, porque extranjeros (gerim) fuisteis en la tierra de Egipto* (Lv 19: 34), subrayando estas palabras con la fórmula divina: *Yo, Jehová, vuestro Dios*.¹³ El manuscrito de Isaías, con su visión del futuro ordenado por Dios canta que va a llevar al extranjero (*ben nekar*) al santo monte de Dios (Is 56: 6-7), mientras Ezequiel se atreve a soñar que Dios ordena que se dé *su heredad* a los extranjeros que viven entre las tribus de Israel (Ez 47: 21-23).¹⁴

¹¹ Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress Press, 1997), pág. 530.

¹² John Koenig, “Hospitality”, en David Noel Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary* (Vol. 3; Nueva York: Doubleday, 1992) págs. 299-301 (299).

¹³ Véase además Ex 22:20; 23:9; Lev. 23:22; Dt 14:29; 24:14-15, 17-22.

¹⁴ Existe una prescripción de que deben residir y criar a sus hijos en Israel, pero, incluso así, como señala Jon D. Levenson, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48* (HSMS 10. Missoula, Montana: Scholars Press, 1976), pág. 123, “esta prescripción es mucho más radical que cualquier otra en todo el corpus legal de la Biblia Hebrea.” Véase también Is 66: 18-21. Sin embargo, como observa Levenson en “*The Universal Horizon of Biblical Particularism*”, en Mark G. Brett (ed.) *Ethnicity & the Bible* (Leiden: E. J. Brill, 1996), págs. 143-169 (162), “el grado de integración de un extranjero en la antigua Israel sigue siendo poco claro.”

Ahora bien, aunque todo esto resulta muy positivo y alentador, existe otra tradición bíblica que recuerda las dificultades que entraña. Al acto de hospitalidad de Abraham de Génesis 18, le sigue inmediatamente la caída de Sodoma. La cuestión de la aceptación es central en el retorno del exilio. Aunque el libro de Ruth presenta a una moabita que fue aceptada por el pueblo de Belén, a pesar de lo que establece la Torah de que *no entrará el amonita ni el moabita en la congregación de Jehová, ni siquiera en su décima generación*, debido precisamente a que no ofrecieron hospitalidad a Israel a su salida de Egipto (Dt 23: 3), la tradición de Esdras y Nehemías llega hasta a calificar de extranjeros a personas que tienen la misma ascendencia israelita. En lugar de aceptar y compartir la hospitalidad con *los pueblos de la tierra*, a estas personas que regresan se los considera como agentes contaminantes, prácticamente como a cananeos y moabitas, hasta el extremo de que se considerará que todo aquel que se case y tenga hijos con ellos estará poniendo en peligro el *linaje santo* (Esd 9:2).¹⁵ Las listas de pueblos desplazados, como *el amorreo, el cananeo, el heteo, el ferezeo, el heveo, y el jebuseo* que figuran en Ex 34:11 y en otros lugares del Antiguo Testamento, y que Nehemías 9:8 reitera con variaciones, mantienen viva la memoria de la actitud de no aceptación que se manifestó a los habitantes originarios de la tierra de Israel. Aparentemente, como señaló Daniel Smith-Christopher, “en la mayoría de los períodos de la historia de Israel... las actitudes de exclusión coexistieron con leyes idealistas.”¹⁶ Por lo que respecta a la identidad de grupo, es complejo establecer qué es lo que hace posible la aceptación, y a quién se puede recibir; sabemos que esta cuestión fue negociada una y otra vez a lo largo de todas las escrituras.

Esto está en el centro del encuentro de Jesús con la mujer sirofenicia de que dan cuenta Marcos y Mateo (Mt 15:21-28; Mc 7:24-30). La utilización por Mateo de la palabra C, Cananea, destaca la cuestión. Así pues, vemos a Jesús enfrentarse con esa mujer en tanto que el Otro, y observamos cómo la rechaza no sólo una sino tres veces. No habrá dudas en la mente del lector: la misión en relación con los gentiles es un problema aquí también, incluso para Jesús. ¿Acaso debe considerarse a los gentiles sólo como *perritos*? ¿Acaso el evangelio se dirige únicamente a *la oveja perdida del pueblo de Israel*? Escuchamos estas duras palabras que colocan límites precisos; esperamos y observamos cómo la mujer desafía a ese ungido, y descubrimos que a pesar de su aparente aceptación del lugar que ella ocupa entre los perros, Jesús finalmente le expresa su admiración por su fe. Otra persona de este evangelio, que tampoco es judío, un centurión romano, es alabado de igual modo (Mt 8:5-13; y también en Lc 7:1-10). La lectura de Mateo es clara: los gentiles ya no deberán contentarse con las migajas sobrantes, ahora la abundancia mesiánica se repartirá entre todos los que vengan, sin distinción alguna.¹⁷ Ahora es posible legitimar de forma fidedigna la gran comisión de Mt 28: 18-20. Sin embargo, el lector ha comprendido la lucha y observa detrás de las dudas de Jesús uno de los primeros combates de la comunidad cristiana contra su propia demarcación de los límites. ¿Quién ha de ser aceptado en la nueva comunidad evangélica?

Las cartas de Pablo, en particular su carta a los Gálatas que recuerda el enfrentamiento con el grupo dirigente de Jerusalén, indican que esta misma lucha por la identidad y la aceptación de los cristianos estaba presente en las primeras comunidades cristianas. Pablo trata por todos los medios de hacer hincapié en que hay lugar para ambos, judíos y gentiles.

¹⁵ Como Daniel L. Smith-Christopher observa en *The Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10 y Nehemiah 13: A Study of the Sociology or the Post-Exilic Judaeon Community*, en Tamara C. Eskenazi y Kent H. Richards (eds.) *Second Temple Studies 2. Temple and Community in the Persian Period* (JSOTSup, 175; Sheffield: JSOT Press, 1994), págs. 243-265 (247): ‘sigue existiendo la posibilidad de que esos ‘matrimonios mixtos’ se consideraran ‘mixtos’ sólo por Esdras y sus seguidores, y en el primer caso no era así para las mismas personas casadas.’ Los nombres de los pueblos no son tanto etiquetas étnicas de la época sino más bien ‘viejos términos que han llegado a ser casi con toda certeza estereotipos peyorativos’ (257).

¹⁶ Daniel L. Smith-Christopher, *Ezra and Isaiah: Exclusion, Transformation, and Inclusion of the ‘Foreigner’ in Post-Exilic Biblical Theology*, en Brett, *Ethnicity & the Bible*, págs.117-142 (119).

¹⁷ Elisabeth Schüssler Fiorenza, En memoria de ella. Una reconstrucción histórica feminista de los orígenes del cristianismo (Nueva York: Crossroad, 1983), pág.138, ‘La misericordiosa bondad del Dios de Jesús es suficientemente abundante para abarcar no sólo a los ‘niños’ de Israel sino también a la mujer-niña que, en su calidad de mujer y gentil, está doblemente contaminada’. Véase además Sharon H. Ringe, *A Gentile Woman’s Story*, en Letty Russell (ed.) *Interpretación feminista de la Biblia* (Oxford: Basil Blackwell, 1985), págs. 65-72, y Gail R. O’Day, *Sorprendida por la fe: Jesús y la mujer cananea*, en Amy-Jill Levine (ed.) *Una compañera para Mateo* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001), págs.114-125.

Para los cristianos judíos no era cuestión de negar su herencia, ya que Pablo “consideraba que su misión no era volver la espalda (o la de Dios) a Israel, sino el cumplimiento de la propia tarea de Israel.”¹⁸ Esa tarea, como además recordó a sus lectores gálatas, estaba establecida desde hacía mucho tiempo en la promesa a Abraham de que: *en ti serán benditas todas las naciones* (Ga 3:8). Y, como ya hemos visto, Pablo cierra el debate de forma contundente en la carta a los Romanos con textos de las Escrituras: lo que se había previsto en las Escrituras ha llegado a ser realidad; lo que deseaban Moisés¹⁹, el salmista e Isaías²⁰ está sucediendo en ese momento. Si leemos en el capítulo 15 los versículos 7 a 13 y el capítulo 14, el mensaje es que “todos aquellos que creen en el evangelio cristiano están unidos en torno a la misma mesa.”²¹ Sin embargo, eso no significaba que las diferencias se hubieran eliminado o pasado por alto inmediatamente. Se trataba de una cuestión de respeto por la diferencia en la medida en que no se menoscabaran los fundamentos de la fe y se los respetara. Y ahí residía el problema: citando a Dunn nuevamente, cómo “conseguir que los tradicionalistas aceptaran realmente que alguien que discrepara con ellos en algo que ellos considerasen como fundamental pudiera, de todas maneras, creer sinceramente en el Cristo de Dios y ser aceptado por Dios.”²²

¿Qué deducimos de todo esto? En su comentario de “*Romans*”, Paul Achtemeier lo ve muy claro: lo que se necesita es “tolerancia cristiana para con aquellos cuya comprensión de la fe les exige, en su vida cotidiana, una respuesta diferente al señorío de Cristo” y que la tolerancia

participa del plan escatológico de Dios para lograr la armonía y la paz en su creación y forma parte del mismo. Aquí radica la importancia dada a la necesidad de unidad entre los cristianos, pese a la diversidad de sus respuestas al señorío de Cristo.

Su conclusión, que creo que todos compartimos, es que esto “evidencia que el Movimiento Ecuménico no es un lujo sino que constituye una parte necesaria de la fe madura del pueblo de Dios en la tierra.”²³ Una vez convenidos los fundamentos, deben respetarse las diferentes interpretaciones, prácticas y formas de organización, al aceptar a nuestro lado a los otros para realizar juntos nuestra peregrinación cristiana, reconociendo que ésta es nuestra vocación cristiana. La particularidad de la situación romana, incluidas las cuestiones acerca de respetar el *kashrut* y determinados días (14: 3-6), apunta a la contingencia inherente a todo quehacer teológico: el trabajo nunca se termina. Cada nueva situación requiere volver a reflexionar y reactualizar.

Una pregunta que nos inquieta más es si estamos todos de acuerdo en los fundamentos. El tema de esta reunión se remite a Pablo, pero ¿acaso todos leemos Pablo de la misma forma?²⁴ Debemos asimismo escuchar la opinión de un erudito judío, que, al leer Pablo, expresa lo siguiente:

Lo que desde la concepción cristiana parece ser tolerancia ...es desde la concepción rabínica judía simplemente la eliminación de todo el sistema de valores que insiste en que nuestra práctica cultural es nuestra tarea y vocación en el mundo y que no debe abandonarse.²⁵

¹⁸ Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, pág. 719.

¹⁹ Una lectura de Dt 32:43 a partir del LXX, clara y sorprendentemente diferente de MT “Gentiles (*goyim*), alabad a su pueblo.” Como observa Hays en *Echoes of Scripture*, pág. 72: “Para el objetivo de Pablo es maravillosamente útil encontrar un texto en el cual Moisés, en su gran cántico... incluye a los gentiles en compañía del pueblo de Dios.”

²⁰ Como señala Hays en las notas de *Echoes of Scripture*, pág. 73, Is 11:10 adquiere “toda su fuerza” cuando se escucha en el contexto de los versículos 11-12 del capítulo 11, donde no sólo los gentiles son llamados por la raíz de Isaí ... sino que ambos: los desterrados de Israel y los esparcidos de Judá se reunirán desde los cuatro confines de la tierra.

²¹ Wright, “*Romans and the Theology of Paul*”, pág. 66.

²² Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, pág. 687.

²³ Paul Achtemeier, *Romanos* (Comentario sobre la interpretación. Atlanta: John Knox Press, 1985), pág. 225.

²⁴ Wright, “*Romans and the Theology of Paul*”, pág. 30-31, señala cómo “diferentes maneras de leer la Epístola a los Romanos reflejan por lo general distintas interpretaciones de toda la teología de Pablo” de modo que “se considera que disminuye el valor de la carta cuando la teología del intérprete encuentra su *locus classicus*.”

²⁵ Boyarin, *A Radical Jew*, pág. 32.

Según Daniel Boyarin “el llamamiento a la unidad de los seres humanos”, que considera la principal preocupación de Pablo, “al mismo tiempo que es un llamamiento conmovedor a la igualdad, constituye asimismo una amenaza para la diferencia judía (o cualquier otra diferencia).”²⁶ Esta lectura de Pablo es muy distinta de la que hace James Dunn y, aparentemente, resta importancia al carácter híbrido de la comunidad que Pablo parece propugnar en Ro 14: 3-6. Sin embargo, destaca en sí misma los problemas inherentes al programa mismo de hacer teología y declaraciones teológicas, puesto que puede haber diferentes formas de leer e interpretar los propios documentos originales en los que se basa la mayor parte de nuestro trabajo.²⁷ Al mismo tiempo, esa lectura resalta el hecho de que toda ampliación de los límites de la identidad plantea problemas a aquellos cuyo carácter distintivo está ligado a las modificaciones resultantes del proceso de redefinición. Ampliar la comprensión que Israel tiene de sí mismo, a fin de crear una nueva comunidad mixta de judíos y gentiles basada en Cristo, planteaba inevitablemente problemas a quienes habían entendido su particularidad como una distinción caracterizada por el respeto de leyes y prácticas específicas.

La lectura de Boyarin destaca la importancia de escuchar a los que tienen una perspectiva diferente, y a quienes disciernen en el propio proceso de cambio de límites como mínimo una exigencia de asimilación o incluso de abandono de lo que consideraba fundamental un sector o un grupo. Esto nos hace volver a formular la pregunta básica: ¿“unidad” significa necesariamente “aceptación”? y ¿en qué medida?, y cuáles son sus consecuencias? Si teníamos alguna duda, la declaración de Pablo de que la aceptación mutua en esa comunidad recientemente definida como basada en Cristo es *para la gloria de Dios*, hace hincapié en la importancia de esta cuestión.²⁸ Lo que apuntala la idea de Pablo de que esta aceptación es legítima, es su convicción de que forma parte del propio plan de Dios para el mundo, el *tikkun olam* de Dios.

El Movimiento Ecuménico y la Comisión de Fe y Constitución han reconocido desde hace tiempo la importancia de respetar la diferencia en la *koinonía* y las dificultades que ello supone. El Informe de la Quinta Conferencia Mundial de Fe y Constitución, celebrada en Santiago de Compostela, lo expresó de la siguiente manera:

Como individuos y como comunidades nos vemos confrontados a los demás, aceptando su diversidad teológica, étnica y cultural. (...) La *koinonía* requiere respeto por el prójimo y estar dispuesto a escucharlo y a tratar de comprenderlo. (...) El encuentro con el otro en la búsqueda de la *koinonía*, fundada sobre el don de Dios exige la *kénosis*, (...) Esta *kénosis* produce miedo a perder la identidad y nos invita a aceptar nuestra vulnerabilidad; no se trata sino de ser fieles al ministerio de Jesús en su vulnerabilidad y su muerte al intentar llevar a los seres humanos a la comunión con Dios y unos con otros.²⁹

En su *Mensaje a las Iglesias* sus palabras fueron claras: “Nuestra forma de convivir con los que no comparten nuestros puntos de vista es la piedra de toque de nuestra *koinonía*”.³⁰ Creo que Pablo haría un gesto de asentimiento. Considero que el final de esta parte de su carta que contiene una bendición centrada en la esperanza, es apropiado para concluir este documento:

²⁶ Boyarin, *A Radical Jew*, pág. 32. Hays, *Echoes of Scripture*, pág. 229, propone sin embargo que “el Holocausto requiere una nueva lectura intertextual de Pablo que reivindique la continuidad de la proclamación de Pablo en relación con las Escrituras de Israel y así reafirmar el amor fundamental de Dios por Israel”; y sugiere que su libro es un “modesto” intento de conseguirlo.

²⁷ Esto se aplica, sin lugar a dudas, a los pormenores así como a la teología en general. Por ejemplo, en tanto que Wright, en *Romans and the Theology of Paul*, pág. 40, interpreta que el *nosotros* del 4:1 se refiere tanto a judíos como a gentiles, Richard Hays considera que se refiere sólo al grupo judío.

²⁸ Aquí se trata de una cuestión de redacción acerca de si la expresión debe decir “recibí los unos a los otros” o “Cristo nos recibió.” Es probable que Pablo quisiera que el lector comprendiera ambas.

²⁹ Documentación: Quinta Conferencia Mundial de Fe y Constitución, Santiago de Compostela, España, en *Diálogo Ecuménico – Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos “Juan XXIII” – Universidad Pontificia - Salamanca, 1993*, pág. 397.).

³⁰ “Hacia una *koinonía* más plena” – Mensaje de la Conferencia Mundial, Santiago de Compostela, España en *Diálogo Ecuménico – Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos “Juan XXIII” – Universidad Pontificia - Salamanca, 1993*, pág. 391.

*Y el Dios de la esperanza os llene de todo gozo y paz en la fe, para que abundéis en
esperanza por el poder del Espíritu Santo.
(Romanos 15:13)*

NOTAS

- ¹ Daniel Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the politics of identity* (Berkeley: University of California Press, 1994).
- ² James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, Michigan/Cambridge, Reino Unido: Eerdmans, 1998), pág. 684. Se refiere a esta cuestión de la siguiente forma: "precisamente cómo interactúan la fe y la práctica, cómo y dónde debe ser firme la fe, y cómo y dónde el contexto eclesial tiene que atenuar no sólo la expresión de la fe, sino también la propia fe". La respuesta de Krister Stendahl a su propia pregunta retórica: "¿de qué trata la Epístola a los romanos?" señala que "trata del plan de Dios para el mundo y de la forma en que la misión de Pablo con los gentiles encaja en ese plan", pone de relieve la importancia del aspecto teológico (*Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays* (Filadelfia: Fortress Press, 1976), pág.27).
- ³ Como escribe Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven & London: Yale University Press, 1989), pág. 86: "Pablo actúa con una hermenéutica *eclesiocéntrica*", y utiliza las Escrituras "para dar forma a su comprensión de la comunidad de la fe" al tiempo que su "vivencia de la comunidad cristiana, integrada por judíos y gentiles juntos, orienta su lectura de las Escrituras."
- ⁴ Existe, sin embargo, otro factor contextual por lo que respecta a la carta en su conjunto. N. T. Wright, por ejemplo, en su ensayo "*Romans and the Theology of Paul*", en D. M. Hay, E. E. Johnson (eds.) *Pauline Theology, Volume III Romans* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), págs. 30-67 (35), entiende la tensión que se manifiesta aquí en relación con la "estrategia misionera" de Pablo, en el sentido de que Pablo teme que un "sentimiento antijudío" en Roma, que era la nueva base que proyectaba para su misión en el Mediterráneo occidental, podría "marginar una misión que incluía a judíos." La tesis de Wright (pág. 60) es que "la gran esperanza de Pablo, al escribir a los romanos, es (desde un punto de vista negativo) acallar la posible arrogancia cristiano-gentil frente a Israel, y (desde un punto de vista positivo), conseguir el apoyo entusiasta y total de la iglesia de Roma al programa misionero en todo el orbe, tanto en la misma capital como también alrededor del Mediterráneo occidental."
- ⁵ Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1996), pág. 835. El verbo recibir se utiliza además en este sentido en Ro 14:1, 3; Hechos 28:2 y Filemón 17.
- ⁶ Leon Morris, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans/Leicester, Inglaterra: InterVarsity Press, 1988), pág.502. En n.36 añade que "incluye además el concepto de calurosa bienvenida."
- ⁷ Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, pág. 686.
- ⁸ Dt 32:43; Sal 117:1; Is 11:10.
- ⁹ Leander E. Keck, "*Christology, Soteriology, and the Praise of God (Rm 15:7-13)*", en Robert T. Fortna y Beverly R. Gaventa (eds.) *The Conversation Continues: Studies in Paul & John in Honor of J. Louis Martyn* (Nashville: Abingdon Press, 1990), págs. 85-97 (93-94).
- ¹⁰ Keck, "*Christology, Soteriology, and the Praise of God (Rm 15:7-13)*", pág. 93. Wright, en "*Romans and the Theology of Paul*", pág. 36, habla de que esto sería un lugar en el "mapa a gran escala de la rectitud de Dios."
- ¹¹ Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress Press, 1997), pág. 530.
- ¹² John Koenig, "*Hospitality*", en David Noel Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary* (Vol. 3; Nueva York: Doubleday, 1992) págs. 299-301 (299).
- ¹³ Véase además Ex 22:20; 23:9; Lev. 23:22; Dt 14:29; 24:14-15, 17-22.
- ¹⁴ Existe una prescripción de que deben residir y criar a sus hijos en Israel, pero, incluso así, como señala Jon D. Levenson, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48* (HSMS 10. Missoula, Montana: Scholars Press, 1976), pág. 123, "esta prescripción es mucho más radical que cualquier otra en todo el corpus legal de la Biblia Hebrea." Véase también Is 66: 18-21. Sin embargo, como observa Levenson en "*The Universal Horizon of Biblical Particularism*", en Mark G. Brett (ed.) *Ethnicity & the Bible* (Leiden: E. J. Brill, 1996), págs. 143-169 (162), "el grado de integración de un extranjero en la antigua Israel sigue siendo poco claro."
- ¹⁵ Como Daniel L. Smith-Christopher observa en "*The Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10 and Nehemiah 13: A Study of the Sociology of the Post-Exilic Judaeon Community*", en Tamara C. Eskenazi y Kent H. Richards (eds.) *Second Temple Studies 2. Temple and Community in the Persian Period* (JSOTSup, 175; Sheffield: JSOT Press, 1994), págs. 243-265 (247): 'sigue existiendo la posibilidad de que esos 'matrimonios mixtos' se consideraran 'mixtos' sólo por Esdras y sus seguidores, y en el primer caso no era así para las mismas personas casadas.' Los nombres de los pueblos no son tanto etiquetas étnicas de la época sino más bien 'viejos términos que han llegado a ser casi con toda certeza estereotipos peyorativos' (257).
- ¹⁶ Daniel L. Smith-Christopher, '*Ezra and Isaiah: Exclusion, Transformation, and Inclusion of the 'Foreigner' in Post-Exilic Biblical Theology*', en Brett, *Ethnicity & the Bible*, págs.117-142 (119).
- ¹⁷ Elisabeth Schüssler Fiorenza, En memoria de ella. Una reconstrucción histórica feminista de los orígenes del cristianismo (Nueva York: Crossroad, 1983), pág.138, 'La misericordiosa bondad del Dios de Jesús es suficientemente abundante para abarcar no sólo a los 'niños' de Israel sino también a la mujer-niña que, en su calidad de mujer y gentil, está doblemente contaminada'. Véase además Sharon H. Ringe, '*A Gentile Woman's Story*', en Letty Russell (ed.) *Interpretación feminista de la Biblia* (Oxford: Basil Blackwell, 1985), págs. 65-72, y Gail R. O'Day, '*Sorprendida por la fe: Jesús y la mujer cananea*', en Amy-Jill Levine (ed.) *Una compañera para Mateo* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001), págs.114-125.
- ¹⁸ Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, pág. 719.
- ¹⁹ Una lectura de Dt 32:43 a partir del LXX, clara y sorprendentemente diferente de MT "*Gentiles (goyim)*, alabad a su pueblo." Como observa Hays en *Echoes of Scripture*, pág. 72: "Para el objetivo de Pablo es maravillosamente útil encontrar un texto en el cual Moisés, en su gran cántico... incluye a los gentiles en compañía del pueblo de Dios."
- ²⁰ Como señala Hays en las notas de *Echoes of Scripture*, pág. 73, Is 11:10 adquiere "toda su fuerza" cuando se escucha en el contexto de los versículos 11-12 del capítulo 11, donde no sólo los gentiles son llamados por la raíz de Isaí ... sino que ambos: los desterrados de Israel y los esparcidos de Judá se reunirán desde los cuatro confines de la tierra.
- ²¹ Wright, "*Romans and the Theology of Paul*", pág. 66.
- ²² Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, pág. 687.

²³ Paul Achtemeier, *Romanos* (Comentario sobre la interpretación. Atlanta: John Knox Press, 1985), pág. 225.

²⁴ Wright, "*Romans and the Theology of Paul*", pág. 30-31, señala cómo "diferentes maneras de leer la Epístola a los Romanos reflejan por lo general distintas interpretaciones de toda la teología de Pablo" de modo que "se considera que disminuye el valor de la carta cuando la teología del intérprete encuentra su *locus classicus*."

²⁵ Boyarin, *A Radical Jew*, pág. 32.

²⁶ Boyarin, *A Radical Jew*, pág. 32. Hays, *Echoes of Scripture*, pág. 229, propone sin embargo que "el Holocausto requiere una nueva lectura intertextual de Pablo que reivindique la continuidad de la proclamación de Pablo en relación con las Escrituras de Israel y así reafirmar el amor fundamental de Dios por Israel"; y sugiere que su libro es un "modesto" intento de conseguirlo.

²⁷ Esto se aplica, sin lugar a dudas, a los pormenores así como a la teología en general. Por ejemplo, en tanto que Wright, en "*Romans and the Theology of Paul*", pág. 40, interpreta que el *nosotros* del 4:1 se refiere tanto a judíos como a gentiles, Richard Hays considera que se refiere sólo al grupo judío.

²⁸ Aquí se trata de una cuestión de redacción acerca de si la expresión debe decir "recibí los unos a los otros" o "Cristo nos recibió." Es probable que Pablo quisiera que el lector comprendiera ambas.

²⁹ Documentación: Quinta Conferencia Mundial de Fe y Constitución, Santiago de Compostela, España, en *Diálogo Euménico – Centro de Estudios Orientales y Euménicos "Juan XXIII" – Universidad Pontificia - Salamanca, 1993*, pág. 397.).

³⁰ "Hacia una koinonía más plena" – Mensaje de la Conferencia Mundial, Santiago de Compostela, España en *Diálogo Euménico – Centro de Estudios Orientales y Euménicos "Juan XXIII" – Universidad Pontificia - Salamanca, 1993*, pág. 391.