

# La eclesiología de las llamadas deuteropaulinas. Preguntas y propuestas

---

Jean-Noël Aletti

PONTIFICIO INSTITUTO BIBLICO

ROMA

**RESUMEN** Este artículo intenta ofrecer un *status quaestionis* sobre la eclesiología de las cartas deuteropaulinas. Si bien en las primeras décadas del s.XX Colosenses y Efesios se consideraban una desviación de la eclesiología de las cartas protopaulinas, hoy en día su interpretación es mucho más positiva.

**PALABRAS CLAVE** Pablo, eclesiología; Colosenses, Efesios; cabeza; cuerpo; misterio.

**SUMMARY** *The article is an attempt to provide a status quaestionis of the studies on the ecclesiology of the deuteropauline letters. If in the first decades of the 20th century Colossians and Ephesians were considered as a distortion of the ecclesiology of the protopauline letters, their interpretation is nowadays much more positive.*

**KEY WORDS** *Paul; ecclesiology; Colossians; Ephesians; head; body; mystery.*

Se me ha pedido que desarrolle el *status quaestionis* de la eclesiología de Colosenses (Col) y Efesios (Ef), señalando sus características (comparadas con las deuteropaulinas), pero también las dificultades que plantean. Para esta presentación breve y global me apoyaré en la bibliografía que ofrezco al final de la misma, especialmente en dos artículos míos, aparecidos respectivamente en 2002 y 2004. Por otra parte, puesto que en Col resalta la cristología, mientras que en Ef la temática es claramente eclesiológica, me detendré más en esta carta que en aquella.

## 1. LA IGLESIA Y LAS IMÁGENES QUE LA DESCRIBEN

La Iglesia de la que hablan Col y Ef, ¿es la Iglesia universal o la Iglesia local? En estas dos cartas el término ἐκκλησία, precedido de artículo y no de-

terminado por un complemento<sup>1</sup>, designa la Iglesia universal<sup>2</sup>. No es preciso probarlo, pues ya lo han hecho numerosos comentarios y artículos<sup>3</sup>.

Pero si bien es cierto que en Col/Ef el término ἐκκλησία designa mayoritariamente la Iglesia universal, en esos escritos no se ofrecen los rasgos de la misma y no se dice nada sobre su estructura. Para expresar lo que es la Iglesia, Col/Ef usan varias metáforas<sup>4</sup>, prevalentemente la metáfora del cuerpo<sup>5</sup>.

Estas metáforas no son todas creación de Col/Ef, pues muchas se encuentran ya en las protopaulinas, si bien su formulación es siempre la misma:

	protopaulinas	deuteropaulinas
θεοῦ οἰκοδομή - οἰκοδομή κατοικητήριον τοῦ θεοῦ	1 Co 3,9	Ef 2,21 Ef 2,22
ναὸς θεοῦ ἅγιος - ναὸς ἅγιος	1 Co 3,16-17	Ef 2,21
σῶμα Χριστοῦ ἐν σῶμα ἐν Χριστῷ - ἐν σῶμα σύσσωμος	1 Co 12,27 Rm 12,4-5	Ef 1,23; 4,12,16(2x); 5,23.30; Col 1,18.24; 2,19 Ef 4,4; Col 3,15 Ef 3,6

Hay que decir inmediatamente que la imagen del cuerpo no se usa en Col/Ef del mismo modo que en las protopaulinas. Es verdad que, como admiten los comentaristas de Col/Ef, la imagen procede de las protopaulinas (principalmente de 1 Co 12), pero en Col/Ef la “cabeza” no es un miembro o una parte del cuerpo entre los demás o las demás, sino que designa únicamente al Resucitado, del cual el cuerpo eclesial recibe vida y crecimiento: Cristo no forma parte del cuerpo. Esta modificación no carece de conse-

1 Como en Col 4,15 y 16, donde se trata de iglesias locales: “la iglesia que se reúne en la casa de Ninfa” y “la iglesia de los de la Laodicea”.

2 Cf. Ef 1,22; 3,10.21; 5,23.24.25.27.29.32; Col 1,18.24.

3 Se afirma frecuentemente que la Iglesia de Col/Ef es el cuerpo de Cristo, y que una sola cabeza (Cristo) sólo puede tener un solo cuerpo (la Iglesia).

4 Cf. Ef 2,19-22.

5 Cf. Ef 1,23; 4,4.12,16(2x); 5,23, 30; Col 1,18.24; 2,19; 3,15. El sintagma evn e`ni. sw,mati de Ef 2,16 puede designar el cuerpo de Cristo crucificado o el cuerpo eclesial. Dada la ambigüedad, volveré más adelante sobre esta *crux*.

cuencias y de hecho la imagen debe entenderse correctamente, porque en los cuerpos físicos, la cabeza, que es esencial para su existencia, no puede vivir sin los otros miembros, que también son esenciales para que el conjunto pueda sobrevivir. Al llamar “cabeza” a Cristo, Col y Ef no pretenden ciertamente afirmar que él forma parte del cuerpo que es la Iglesia, sino resaltar la imposibilidad de que la Iglesia se separe de Cristo: ¿cómo puede vivir el cuerpo sin su cabeza? Y *a fortiori*, ¿cómo puede crecer y orientarse sin ella?

Las razones por las que en Ef se llama cuerpo y cabeza a la Iglesia y a Cristo respectivamente son las siguientes:

- lo mismo que un cuerpo es inseparable de su cabeza, así también la Iglesia es inseparable de Cristo, porque Dios lo ha querido así<sup>6</sup>,

- lo mismo que el cuerpo vive, crece y forma una unidad, porque sus partes están al servicio de la unidad, así también la Iglesia vive y crece, además de que en ella la diversidad está al servicio de la unidad<sup>7</sup>,

- lo mismo que la cabeza unifica y sostiene a los otros órganos, así también la Iglesia recibe su unidad y cohesión de Cristo, que es su cabeza<sup>8</sup>,

- lo mismo que un cuerpo recibe de la cabeza órdenes de actuación y está completamente sometido a ella, así también la Iglesia recibe de Cristo la indicación de lo que debe hacer y está completamente sometida a él<sup>9</sup>.

Si el cuerpo no puede vivir sin su cabeza, la cabeza es, por su parte, superior al cuerpo, no recibe su vida de él ni depende de él; Cristo no forma parte de la Iglesia<sup>10</sup>, sino que le da vida y cohesión; su relación con ella es

6 Ef 1,22-23. Este elemento no se enuncia tal cual en Col/Ef, pero subyace a toda la argumentación de estas dos cartas (en especial, a la de Ef).

7 Cf. Ef 4,13-16.

8 Cf. Col 2,19; Ef 4,7-14.

9 Cf. Ef 5,22-24.

10 En Ef el vocabulario de la unicidad se aplica al cuerpo eclesial (Ef 2,14.15.16; 4,4), pero no a la unión entre Cristo y la Iglesia (Ef 5,31 vale para la pareja humana, pero no para la unión Cristo/Iglesia, como he mostrado en mi comentario sobre Efesios *ad locum*). Se debe corregir por ello la opinión de R. E. BROWN, *The Churches the Apostles Left Behind* (New York 1984) 50, 55: “From Paul’s reference to the Christians as members of a real body that suffered, died, and rose, the thrust of the body imagery (in Colossians/Ephesians) has moved to a corporate understanding with Christ as Lord over that body (Eph. 4:4-5)... The ecclesiology of Colossians/Ephesians... tends to make the church and Christ *one*”. La cursiva es mía.

estructurante, porque la Iglesia no puede describirse o definirse sin Cristo: si él es su cabeza, entonces ella no puede existir o subsistir sin él. En Col/Ef la eclesiología no puede expresarse o desarrollarse sin cristología.

Las imágenes cabeza/cuerpo son eclesiológicamente esenciales o necesarias; pero ¿se puede afirmar además que son suficientes? La existencia de otras imágenes parece exigir una respuesta negativa a esta pregunta: la Iglesia es también templo santo, morada de Dios, imágenes que, según se ha afirmado más arriba, remiten a las protopaulinas, y tienen además un trasfondo veterotestamentario<sup>11</sup>. Si se tiene en cuenta la argumentación desarrollada en Ef 2,11-22, se puede objetar que las imágenes “morada de Dios” y “templo santo” se hallan subordinadas a la de cuerpo (eclesial). De hecho, esta microunidad comienza insistiendo en las carencias de las Naciones en el pasado (a) y acaba describiendo la superación de tales carencias en el hoy de la Iglesia (a’). El paso de (a) a (a’) se realiza mediante la actuación salvífica y credora de Cristo (b):

a v.11-12(13a)	el entonces de las SEPARACIONES entre las naciones e Israel y sus oposiciones: circuncisión/incircuncisión; naciones /Israel. Énfasis sobre las CARENCIAS.
b v.(13b)14-18	El cambio, su porqué, el cuándo y el cómo: = la actuación salvífica de Cristo destrucción de la enemistad - para la creación de un solo hombre nuevo - y la reconciliación de los judíos y no judíos en un solo cuerpo
a’ v.19-22	El resultado: la UNIDAD de una sola (un ser-con) construcción en el Espíritu. Énfasis en lo OBTENIDO.

11 Los comentaristas han mostrado por qué en 1 Co 3 Pablo utiliza las dos metáforas del campo y de la construcción para describir la comunidad de Corinto. Cf. C. G. MÜLLER, *Gottes Pflanzung – Gottes Bau – Gottes Tempel. Die metaphorische Dimension paulinischer Gemeindeftheologie in I Kor 3,5-17* (Frankfurt am Main 1995). Al parecer, el primero en combinar las dos imágenes fue Amós (5,11; 9,14-15); Jeremías las utilizó sistemáticamente (1,9-10; 2,15; 6,12; 18,7-9; 24,6; 29/36,5,28; 31/38,4-5; 31/38,27-28; 31/38,33-36; 42/49,10). Ver además So 1,13; Is 5,2; 65,21-22. Ez 28,29; 36,36. El motivo fue retomado por el Dtr (cf. Dt 6,10-11; 20,5-7; 28,30; Jos 24,13; 2 S 7,10-12). Se vuelve a encontrar en los deuterocanónicos (Si 49,7; 1 M 3,56), en los apócrifos (*1 Hen* 10,16-22; 62,8; 93,2; *Jub* 1,16-17; 7,34-37; 16,26; 21,24; *SalSI* 14,4; *2 Hen* 70,29; *4 Esd* 9,22; *AntBibl* 18,10) y en Qumrán (1QS 8,5-6 [4,22; 5,5-6]; 11,8-9; CD 1,7; 1QH 6,15; 8,5-10; 14,6). En cuanto a la imagen del “templo de Dios,” resulta difícil hablar de tras-

Ahora bien, las metáforas del hombre nuevo y del único cuerpo se encuentran en (b) y parecen describir el resultado de la obra salvífica de Cristo logrado en la cruz misma, mientras que las siguientes (en a') ilustran un resultado, aparentemente sucesivo, en el hoy de la Iglesia. Con todo, para apoyar esta hipótesis es preciso mostrar antes que el signtagma ἐν ἑνὶ σώματι del v.16 designa el cuerpo eclesial y no el cuerpo de Cristo colgado en la cruz<sup>12</sup>. Sea cual sea la preponderancia de una imagen (la del cuerpo eclesial) sobre las otras (morada de Dios y templo santo), un versículo como Ef 2,20<sup>13</sup> muestra claramente que la imagen de la morada es necesaria para determinar estructuralmente la situación y el papel de los apóstoles en la Iglesia. En efecto, al llamarlos fundamento (θεμέλιος) de la Iglesia, se muestra que los apósto-

---

fondo bíblico, porque el único texto en que se dice que Judá se convirtió en santuario de Dios Dio (Sal 113/114,1) no usa los mismos términos (sino ἀγίασμα, y ναός en 1 Co 3 y Ef 2,21). Con todo, el influjo puede ser judío, porque en los escritos de Qumrán se habla de la comunidad como בית קדושה. Sobre esta hipótesis ver ALETTI, "Le statut de l'Église dans les lettres pauliniennes", 160 y 164 (cf. las notas 26 y 38, donde se ofrece una breve bibliografía al respecto).

12 No resulta fácil escoger entre cuerpo del Crucificado (i) y cuerpo eclesial (ii). A favor de (i) está el hecho de que ἐν ἑνὶ σώματι parece paralelo al ἐν αὐτῷ de la final precedente; por otra parte, la preposición ἐν no indica una transformación (de dos entidades en una sola, es decir, en un solo cuerpo) sino que designa el lugar donde se ha efectuado la reconciliación; finalmente, en coherencia con los vv. 20-23, parece mejor decir que el hacerse un solo cuerpo (eclesial) se realizó tras la resurrección de Cristo, que fue cuando él se convirtió en cabeza de ese cuerpo. Pero a favor de (ii) hay igualmente varios indicios: ante todo el hecho de que el sustantivo σῶμα no va acompañado de pronombre personal alguno (como, por ejemplo, ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ) en una micro-unidad que los multiplica (v.14: αὐτός ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, v.15: ἐν αὐτῷ, v.16: ἐν αὐτῷ); por otra parte, el paralelo con el sintagma εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον del versículo anterior, donde ya se había puesto el acento en la unicidad del resultado de la obra de Cristo, paralelo confirmado por la serie de adjetivos numerales, los primeros de los cuales designan ya la realidad eclesial:

él que hizo de los dos *una sola cosa* (τὰ ἀμφοτέρω ἐν, v.14b)

para crear en él *un solo* hombre nuevo (εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον, v.15b)

para reconciliar los dos en *un solo* cuerpo (ἐν ἑνὶ σώματι, v.16)

Parece prevalecer el principio de acumulación. En el v.16 la preposición ἐν indicaría entonces que la reconciliación entre los dos grupos se ha realizado *en el* cuerpo eclesial. Así, pues, la triple repetición y la serie sucesiva del adjetivo numeral invitan a otorgar al signtagma ἐν ἑνὶ σώματι un referente eclesial.

13 He aquí el texto griego: ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ.

les y profetas constituyen un elemento esencial de la morada eclesial, porque esta última no podría sostenerse ni crecer sin fundamento. Dicho brevemente, la imagen de la morada determina el componente apostólico y profético<sup>14</sup> de la iglesia, componente que tiene el papel de Cristo, clave de arco<sup>15</sup>. A diferencia del binomio cabeza/cuerpo, la imagen de la οἰκοδομή permite resaltar la polaridad apostólica y crística que es la Iglesia y, por ello, demuestra que si bien prevalece sobre las otras imágenes, la metáfora del cuerpo (asociada a la de la cabeza) no puede expresar exhaustivamente en Ef el ser de la Iglesia. Dicho lo cual, aceptamos que los dos campos semánticos son totalmente compatibles, porque si Cristo-cabeza no forma parte del cuerpo, es decir, de la Iglesia, Cristo clave de arco sí pertenece, por su parte, al edificio. He aquí por qué es preciso interpretar con atención las diversas metáforas, sin perder de vista el objetivo de cada una de ellas.

Finalmente, ¿por qué privilegian Col/Ef las metáforas cabeza y cuerpo para describir la relación Cristo/Iglesia? De hecho, estas metáforas no son bíblicas, y su combinación plantea inmediatamente la cuestión de su validez. Pese a no tener un origen bíblico<sup>16</sup>, el parangón de la iglesia con un cuerpo, cuyos miembros son diversos y, sin embargo, ordenados a la unidad y al crecimiento del conjunto, no creaba dificultades en 1 Co y Rom, pues se trataba de un topos conocido, aplicado a los grupos humanos estructurados y organizados; frente a ello la descripción de la relación Cristo/Iglesia como cabeza/cuerpo presenta sus dificultades, porque la imagen supera el perímetro fijado por el topos y además tampoco tiene un modelo bíblico. Creando así un binomio completamente inaudito, Col/Ef se ven obligados a asegurar la validez de la imagen; o, dicho en otros términos: deben justificar su uso. Y es esto precisamente lo que han hecho Col/Ef recurriendo a la categoría de misterio.

---

14 Como en griego el término προφήται no va precedido por el artículo, resulta difícil decir si el binomio “los apóstoles y profetas” designa un solo grupo o dos grupos. La ambigüedad se resuelve únicamente en Ef 4, 11. Cf. ALETTI, *Éphésiens*, 161.

15 Para la traducción de ἀκρογωνιαίος por “de arco”, ver ALETTI, *Éphésiens*, 162-163.

16 Ver DIONISIO DE HALICARNASO (I a.C.), *Antiquitates romanae* 6.86.2-3; DIO CRISÓSTOMO (I d. C.), *Orationes* 1,32; 3,104-107/17,19; 34,23; 39,5.1-7; 50,3, PLUTARCO (50-125 d.C.), *Moralia (De fraterno amore* 478.d3 —e5); igualmente de EPITETO, *Dissertationes*, 2.10.4.1 — 2.10.5.1; para los latinos, TITO LIVIO, *Ab urbe condita*, 2.32.7-12. Sobre este tema, cf. M. WALTER, *Gemeinde als Leib Christi. Untersuchungen zum Corpus Paulinum und zu den “Apostolischen Vätern”* (NTOA 49; Freiburg – Göttingen 2001).

## 2. LAS METÁFORAS CABEZA/CUERPO Y EL μυστήριον

Para mostrar que en Col/Ef las referidas metáforas se justifican por el recurso al término μυστήριον hay que proceder por etapas; dicho de otro modo, hay que probar (1) que Ef 3 tiene como objeto interpretar Ef 2; (2) que el hecho de que Ef 2 se retome en Ef 3 como μυστήριον pretende efectivamente superar las dificultades de las afirmaciones eclesiológicas de Ef 2, y (3) que el uso de la categoría de μυστήριον es adecuada para justificar el lenguaje eclesiológico de Ef 2.

### 2.1 La relación entre Ef 3 y Ef 2.

Que el contenido de Ef 3,1-13 retome el de Ef 2,11-22 lo han demostrado ya los últimos comentarios<sup>17</sup>. Por ello, nos conformamos con resaltar en un cuadro sinóptico las semejanzas de vocabulario y de temática:

	<b>Ef 2,11-22</b>	<b>Ef 3,1-13</b>
la cuestión = el estatuto de los no circuncidados (antes/después)	v.11-13, 19-22	v.1.6
estatuto expresado como participación (palabras compuestas de συν)	v.19 συμπολιται	v.6 συγκληρονόμα σύσσωμα συμμέτοχα
papel de los apóstoles y de los profetas en la Iglesia	v.20	v.5
acceso a Dios por medio de Jesucristo	v.18	v.12

La reiteración de la temática no es el único criterio que permite afirmar que Ef 3,1-13 se presenta como una reformulación de Ef 2,11-22 para ofrecer una clave de lectura de este último texto. Ef 3,3 declara, en efecto, de manera explícita que lo que se acaba de enunciar y presentar esquemáticamente constituye el μυστήριον<sup>18</sup>. Pero, ¿por qué el Pablo de Ef reformula con el vocabulario del misterio lo que había enunciado en la unidad retórica precedente?

<sup>17</sup> Ver entre otros, ALETTI, *Éphésiens*, 169-170, y los autores allí mencionados.

<sup>18</sup> La circunstancial καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ remite a Ef 2,11-22 y no a otras cartas, como demuestra el versículo siguiente (Ef 3,4): Pablo no alude a escritos anteriores, sino a lo que acababa de escribir, cuyo contenido debía de ser por ello bien conocido por sus lectores.

## 2.2 El *μυστήριον* como respuesta

Si Ef 3 retoma Ef 2 para llamarlo *μυστήριον*, es para responder a la dificultad creada por sus enunciados sobre la Iglesia (en particular sobre los étnico-cristianos) y su relación con Cristo. De hecho, la dificultad es doble: (1) la descripción de la Iglesia como cuerpo único compuesto de creyentes de origen judío y no judío no es bíblica – las afirmaciones de Ef sobre la Iglesia y su relación con Cristo no eran imaginables –, y (2) la aplicación de Is 57,19 a los étnico-cristianos (aquellos a los que Ef llama “las naciones”) parece forzada, pues originalmente el versículo del profeta anunciaba la paz a los judíos que estaban en el exilio (o en la diáspora)<sup>19</sup>. La falta de fundamento bíblico (para la metáfora del cuerpo) y el uso aparentemente erróneo del oráculo profético (para el binomio cerca/lejos) deben ser pues fundamentados y justificados.

Pero, ¿por qué el *μυστήριον* permite responder a estas dificultades? Habiendo sido el anuncio y la difusión del plan divino ocultado desde la fundación del mundo y revelado sólo ahora a los apóstoles y profetas, el *μυστήριον* se presenta como novedad –en la comprensión que tiene de los caminos divinos y en la formulación que ofrece de ellos. Ef 3,6, donde se anuncia el contenido del *μυστήριον*, utiliza una serie de adjetivos que expresan con una formulación nueva y no bíblica<sup>20</sup> la situación y el estatuto de los creyentes no judíos – las *ε;qnh*, que pertenecen así a las Naciones, pero que ya no son paganos<sup>21</sup>. Y el autor de Ef se dice autorizado para utilizar formulaciones nuevas (*i*) en nombre de la novedad eclesial y (*ii*) de la autoridad apostólica con que la anuncia.

Pero esto no explica aún el uso del término *μυστήριον*.

19 Es verdad que el versículo se utilizó también para describir el itinerario de los prosélitos que, desde el paganismo, se habían acercado al judaísmo. Pero su estatuto seguía siendo inferior. Ahora bien, Ef 2,13 y 17 no pretenden dar a los creyentes de origen no judío un estatuto inferior al de los judeo-cristianos. El adverbio *ἐγγύς* no alude, pues, a una situación análoga a la de los prosélitos y aplica el texto de Isaías a la situación completamente nueva del cuerpo eclesial.

20 Ninguno de los tres adjetivos, *συγκληρονόμος*, *συμμέτοχος* y *σύσσωμος*, aparece en los LXX.

21 La connotación del sustantivo *ἔθνη* cambia según el contexto: es neutra o negativa. Si su connotación es negativa, debe traducirse por “paganos” (cf. Ef 4,17); si es neutra, por “naciones” (cf. Ef 3,1.6.8).



### 2.3 El *μυστήριον*, ¿respuesta adecuada?<sup>22</sup>

Queda pues por mostrar que es adecuado recurrir al *μυστήριον* para justificar las nuevas categorías usadas para describir la novedad eclesial. Recordemos las dificultades: si la eclesiología de Ef no se apoya en la Escrituras, ¿es válida o no es válida? El uso del término *μυστήριον* recibe entonces toda su adecuación, pues procede de la Escritura – Dn 2 ya formaba parte de los libros santos –, y como palabra bíblica el término notificaba que la Escritura no había anunciado todo, que al final de los tiempos Dios anunciaría cosas nuevas: ¡paradoja de un término escriturístico para justificar el uso de términos no escriturísticos, reconociendo las Escrituras que no habían dicho todo sobre el esjaton!

Así, pues, las nuevas categorías no bíblicas (cabeza/cuerpo) se justifican y conforman recurriendo al *μυστήριον*. Y si bien, como anuncio de lo inaudito el *μυστήριον* no se vuelve de suyo hacia el pasado, permite, no obstante, releer ese pasado. Al permitir entrar en la inteligencia de la sabiduría eterna de Dios y en la coherencia paradójica de sus designios, el *μυστήριον* autoriza a los creyentes a interpretar las Escrituras a partir de la novedad vivida y anunciada, y a descubrir en ellas correspondencias, puntos de apoyo. Eso es precisamente lo que hacen Ef 2,13-17 y 5,32.

A decir verdad, ya en las protopaulinas se encuentran algunos términos no bíblicos. Baste señalar, por ejemplo, el vocabulario de la reconciliación<sup>23</sup>, la metáfora del cuerpo en 1 Co 12 y los ejemplos tomados del mundo natural y físico en 1 Co 15,36-41. Pablo utiliza parangones (no bíblicos) siempre que permitan hacer comprender las relaciones de tipo escatológico, lo mismo que Jesús cuenta parábolas, cuyos campos semánticos no son bíblicos, para describir la *βασιλεία θεοῦ*. Pero cuando se opone a la circuncisión de los étnico-cristianos y parece ir contra los dichos apodípticos de las Escrituras (cf. Gn 17), el Pablo de las protopaulinas debe releerlas para mostrar que confirman su postura. De este modo ofrece una nueva forma de pensar el estatuto de los redimidos y su ascendencia abrahámica. Con todo, aunque ofrecen una interpretación nueva, sus argumentaciones deben apoyarse necesariamente sobre lo que ya han dicho las Escrituras para poder mostrar la con-

22 Sobre este tema me permito remitir a ALETTI, "Les deutéropauliniennes: entre principe théologique et principe dogmatique", 337-348.

23 Rm 5,10-11; 11,15; 1 Co 7,11; 2 Co 5,18-19.

tinuidad del plan divino de salvación. Por su parte, las deuteropaulinas van mucho más allá de las protopaulinas: una de sus mejores categorías, la de cabeza/cuerpo aplicada a la relación Cristo/Iglesia, no procede de la semántica bíblica y el dicho de las Escrituras sobre el que se apoyan Col/Ef, (es decir, Dn 2) no confirma cosas ya dichas, sino que justifica más bien su ausencia. ¡Paradójica adecuación del *μυστήριον*!

La eclesiología de Ef se anuncia, pues, como *μυστήριον*. Y, puesto que *μυστήριον* es de manera idéntica el Evangelio en su dimensión de novedad<sup>24</sup>, la eclesiología se ha convertido en parte del Evangelio. Ef 3 reflexiona sobre el nuevo papel de Cristo que la Iglesia reconoce como suyo, es decir, no sólo anunciar el misterio a todos – incluidas las potencias celestes –, sino también estar encerrada en el mensaje. Anunciando el misterio la Iglesia notifica aquello que la constituye fundamentalmente: tomando conciencia de lo que ella es, el mundo podrá reconocer el papel de Cristo y los caminos de Dios. El Pablo de Ef ha percibido, sin duda alguna, que lo que la Iglesia vivía como unidad diversificada y como unión de judíos y no judíos, era un testimonio esencial del Evangelio, y que en ella se podía reconocer el proyecto de Dios sobre nuestra humanidad.

### 3. LA IGLESIA, ¿REALIDAD HISTÓRICA O ESCATOLÓGICA?

El uso de las metáforas de la cabeza y del cuerpo en Ef tiene como consecuencia inmediata hacer de la Iglesia una entidad escatológica. En efecto, si, como afirma Ef 1,22-23, Dios Padre ha dado Cristo resucitado como cabeza a la Iglesia, que es su cuerpo, ¿cómo podría ser gloriosa la cabeza sin que lo fuera el cuerpo? más todavía, ¿cómo podría haber resucitado la cabeza sin que hubiera resucitado el cuerpo? Por otra parte, Ef 2,8 afirma justamente que los creyentes han resucitado y están sentados en el cielo, donde está Cristo, y que están ya fuera del alcance de las potencias maléficas celestes (espíritus malos) y mundanas (políticas y de otro tipo). Y si ésta es la situación (gloriosa)

---

24 En Ef 3,8-9 la evangelización consiste en anunciar el misterio. Los dos términos aparecen también unidos en Ef 6,9 (“el misterio del evangelio”).

de sus miembros, ¿por qué no tendría que ser lo mismo para la Iglesia? Así, pues, en Ef la Iglesia es una realidad escatológica y sus miembros, resucitados con su Señor, forman también ellos el hombre nuevo celeste<sup>25</sup> y escatológico.

Por ser inseparable de su cabeza, Cristo resucitado, la iglesia es una realidad escatológica. No tiene nada que ver con este mundo, porque no procede de él, ya que es objeto de creación (Ef 2,15b); no procede, pues, de Israel, pueblo histórico, y si bien una parte de sus miembros son de origen judío, su entrada en la Iglesia se ha realizado mediante la separación de este mundo pecador y carnal<sup>26</sup>. Ef 2-3 no permite afirmar que los miembros de la Iglesia, sean de origen judío o no, se hallan en continuidad histórica con su origen, pues el cuerpo eclesial es el resultado de una creación – la nueva realidad no es la simple fusión de dos grupos anteriores y no tiene nada en común con ellos. El verbo “crear” implica la llegada de algo completamente nuevo. Al no utilizar el término “pueblo” (λαός) en Ef 2,15-16 para describir el resultado del acto creador, Pablo da a entender que la Iglesia no es una realidad de este tipo. Resaltemos, finalmente, que Pablo no habla ni de una integración de las Naciones en el pueblo de Israel ni de lo contrario. ¡Y mucho menos de sustitución! La nueva relación entre los dos grupos se ha llevado a cabo en el plano escatológico y, como consecuencia, de un modo inaudito; y este cambio debía expresarse necesariamente en términos nuevos (hombre nuevo, un solo cuerpo; Ef 2,15-16).

Sin embargo, los miembros de la Iglesia de origen judío o pagano siguen siendo culturalmente lo que eran. El Pablo de Ef se dirige a creyentes no judíos diciéndoles: “vosotros, las Naciones”. El estatuto de los miembros de la Iglesia es, por tanto, paradójico, porque si bien participan ya del esjaton y de la resurrección de Cristo, siguen estando no obstante en esta tierra, y comparten la vida política, cultural y social de los países en los que viven. Ef no dice nada sobre la existencia paradójica de los miembros de la Iglesia que comparten ya las bendiciones escatológicas pero también comparten, plenamente, la condición humana. ¿Cómo pueden vivir aún en este mundo y com-

---

25 Cf. Ef 2,6 (“[Dios] nos ha hecho sentar en los cielos”).

26 La afirmación de Ef 2,15a sobre la abolición de la Ley debe ser entendida en este contexto: no conviene que la humanidad nueva (incluidos por tanto los miembros de origen judío) tenga como carta constitucional una legislación obsoleta.

partir su historia los miembros de una Iglesia que tiene un estatuto escatológico? La exégesis de Efesios no puede evitar esta difícil cuestión.

#### 4. LA IGLESIA E ISRAEL EN EFESIOS: ¿DISCONTINUIDAD Y OLVIDO?

Lo que se ha dicho sobre el estatuto de la Iglesia nos lleva a abordar otro problema muy espinoso: en cuanto realidad separada del mundo, ¿tiene o no tiene la Iglesia necesidad de memoria histórica? Por otro lado, ¿cómo una realidad escatológica tendría necesidad de un lazo histórico y, por ello mismo, mundano? Estar separado de las realidades mundanas e históricas, ¿significa olvidar la historia de la salvación y del Israel bíblico? Ésta es la crítica que se ha hecho recientemente a la eclesiología de Ef<sup>27</sup>. En otro ensayo he enumerado los indicios que parecen estar a favor de la misma: en el contexto de esta conferencia me conformo con remitir a lo que he dicho entonces<sup>28</sup>.

Ef habla de relaciones entre circuncidados y no circuncidados –o entre Israel y las Naciones– sólo para oponer una situación pasada de exclusión (para los gentiles) a una situación actual de reconciliación, de paz y de unidad. Así, pues, la relación con el mundo judío no es ignorada en Ef, pero queda limitada al interior del grupo eclesial, en cuanto relación entre cristianos de origen judío y pagano<sup>29</sup>. Afirmando que las Naciones han llegado a ser *συγκληρονόμα, σύσσωμα* y *συμμέτοχα τῆς επαγγελίας*, Ef 3,6 pretende señalar el estatuto que los creyentes de origen pagano comparten con los de

27 Entre otros por parte de HECKEL, "Kirche und Gottesvolk im Epheserbrief".

28 ALETTI, "Les difficultés ecclésiologiques de la lettre aux Éphésiens", 460-465. Ni siquiera un sintagma como *συμπολιται τῶν ἁγίων* (Ef 2,19) describe el cambio de identidad de los cristianos de procedencia pagana como un entrar en la *πολιτεία* de Israel, sino como la posesión de una identidad común a ellos y a los santos, adjetivo este último que designa a los miembros de la Iglesia de procedencia judía; pero ello no implica que su *πολίτευμα* sea la ley mosaica. Para una demostración, ver el artículo citado, p.462-463. Del hecho de que la politeia de los cristianos (en particular de los étnico-cristianos) no es la de Israel se puede concluir con PENNA, *Efesini*, 148, que la Iglesia no es un sustituto de Israel o, con MERKLEIN, *Christus und die Kirche*, 26, que la Iglesia no equivale a un Israel ampliado, sino también y sobre todo que las faltas de los paganos no se resolvieron en relación con este pueblo.

29 Como lo ha resaltado HECKEL, "Kirche und Gottesvolk im Epheserbrief", 192.

origen judío. ¿Qué denota el *συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας*? El sintagma supone, ante todo, que la promesa de la que se habla es aquella que tenía como destinatarios a los israelitas, a los judíos, y consiguientemente a los cristianos de origen judío; el sintagma supone que los cristianos de origen judío han dado a conocer esta promesa a los de origen pagano y los han asociado a ella; supone, por consiguiente, que los judeo-cristianos son los portadores y los heraldos de la misma y son por ello la memoria viva de sus hermanos de origen pagano; la expresión indica, finalmente, que el *μυστήριον* consiste en esta *partnership*: ni los cristianos de origen judío ni los que proceden de las Naciones son los únicos destinatarios de la promesa; los primeros la han recibido para anunciarla a los segundos, los cuales, a su vez, no pueden creer que han sustituido a los primeros y que son ahora los únicos. El *μυστήριον* exige, pues, que haya siempre en la Iglesia creyentes de origen judío, a fin de que la promesa pueda cumplirse y ser compartida por todos. No puede afirmar, pues, que para Ef la Iglesia puede olvidar o ignorar aquello que constituye su memoria; de hecho, por medio de los cristianos de origen judío, debe manifestar al mundo la *partnership* que la constituye y sin la cual no sería ya ella misma. La dificultad no procede de las afirmaciones de Ef, sino más bien del riesgo en el que caería una Iglesia en la que faltara o desapareciera su componente de origen judío. Así, pues, el hecho de que la relación judíos/gentiles se describa en Ef como algo relativo al interior de la Iglesia no significa que sea menos fuerte o real: por ser esencial a la constitución de la Iglesia, debe permanecer, pues de otro modo el grupo cristiano no sería ya lo que debe ser, el lugar de reconciliación por excelencia. ¿Corresponde a los historiadores verificar si la Iglesia sigue todavía el modelo fijado por Ef!

Se podría formular una objeción. La constitución judeo- y étnico-cristiana no es objeto de prueba, sino que simplemente se anuncia como *μυστήριον*, es decir, como revelación hecha por Dios mismo al Pablo de Ef. Pero exegéticamente hay que preguntar en qué medida esta composición (bipartita) de la Iglesia proporcionada por Ef se halla en continuidad con la de las protopaulinas? ¿Se distancia o no del Evangelio predicado por el Pablo de las protopaulinas? Más adelante veremos cómo la orientación de Ef ha sido acusada de protocaticismo.

En resumen, se ve cómo Ef evita la separación con la rama judía, es decir, con las opciones anteriores de Dios: el grupo de los judeo-cristianos es esencial para la identidad eclesial; igualmente esencial es el modo en que

se vive la unidad, es decir, la reconciliación. Con todo, no se dice aún de forma detallada cómo vivir en concreto esa relación (entre judeo- y étnico-cristianos). Dicho lo cual es preciso añadir que la permanencia del pueblo de Israel a través de los siglos no ha resuelto la dificultad concreta: aun siendo una entidad escatológica, ¿la Iglesia y sus miembros no pueden tener contactos con los judíos?

## 5. ¿LA ECLESIOLOGÍA AL SERVICIO DEL ORDEN SOCIAL?

Más arriba nos hemos preguntado cómo Ef podía mantener unidos el estatuto escatológico de la Iglesia y la vida concreta, histórica y socialmente determinada de los cristianos. Ef 5,22-33 permite ofrecer una respuesta (no exhaustiva) a dicha pregunta: en dicho pasaje la relación Cristo/Iglesia como cabeza y cuerpo se propone como modelo a los matrimonios cristianos. Sin duda, los llamados códigos domésticos que encontramos en Col, en Ef, en las Pastorales y en 1 P los considera frecuentemente cierto número de exégetas como un primer compromiso del cristianismo con los valores mundanos. Pero también se puede ver en estos códigos, especialmente en los de Ef 5,22-33, un intento de cristianizar las realidades sociales.

Es verdad que las dos relaciones Cristo/Iglesia y hombre/mujer no son totalmente homólogas, pues los esposos cristianos son uno y otro miembros (del cuerpo) de Cristo (Ef 5,30); de hecho, aun debiendo amar a su mujer como Cristo amó a su Iglesia, el marido pertenece al polo eclesial y es, también él, amado por Cristo como miembro de la única Iglesia. Por otra parte, la sumisión entre cristianos es recíproca (cf. 5,21) y no en un sentido único como la de la Iglesia hacia Cristo. Finalmente, la cita de Gn 2,24 resulta adecuada sólo en parte para describir la situación de Cristo y de la Iglesia, pues la unión entre ellos no tiene nada de sexual y/o carnal, cosa que no ocurre con la pareja humana. El modelo cabeza/cuerpo debe aplicarse, pues, con cautela. De hecho, toda la argumentación de Ef 5,22-33 pretende establecer que la mujer es cuerpo de su marido, y la finalidad del pasaje es mostrar que amando a su mujer como a su propio cuerpo, el marido hace que se convierta realmente en su cuerpo –haciéndose una sola carne –, lo mismo que Cristo ha hecho de la Iglesia su cuerpo. Es, pues, el amor del marido, derivado del amor

del mismo Cristo, el que hace posible que se realice la relación inaudita y, sin embargo, querida por Dios desde el principio. La relación Cristo/Iglesia se convierte así en un modelo para el comportamiento cristiano y permite a Pablo mostrar que la mujer es 'cuerpo' de su marido, y releer Gn 2,24 viendo en este versículo una profecía de lo que los esposos cristianos deben vivir. Dicho de otro modo, en su dinámica y en su orientación, la argumentación invita a interpretar el misterio de Ef 5,32 como relación Cristo/Iglesia. Así, pues, el misterio Cristo/Iglesia ilumina y estructura la relación entre los esposos cristianos, si bien algunos aspectos no resultan transferibles. De hecho, entre Cristo y la Iglesia no hay relaciones sexuales y, si bien es cierto que los dos cónyuges se santifican recíprocamente, no se puede decir que la Iglesia santifica a Cristo: la Iglesia participa de la riqueza de Cristo, pero la relación no es recíproca; por último, la desigualdad entre Cristo y la Iglesia no tiene paralelo en los cónyuges cristianos: si bien es cierto que éstos son uno y otro humanos, la Iglesia no es divina, sino que constituye la humanidad nueva (cf. Ef 2,15) continuamente regenerada por Cristo resucitado. Dicho brevemente: no obstante las diferencias, es el misterio de la relación Cristo/Iglesia el que ha permitido leer Gn 2,23-24 de una forma nueva y, más que haber sido anunciada por las Escrituras, la relación Cristo/Iglesia, en cuanto relación cabeza/cuerpo, otorga una nueva dimensión a los enunciados bíblicos.

Aunque para algunos exegetas los códigos domésticos toman como modelo el de la sociedad patriarcal de entonces, jerarquizado, etc., se debe admitir, no obstante, que el lenguaje de la sumisión no se utiliza para las relaciones eclesiales: Col y Ef – la observación vale también para las Pastorales – no piden a los creyentes que estén sometidos a los apóstoles, a los diáconos (Col 1,7; 4,7), a los presbíteros y a los episcopoi<sup>30</sup>. Más que hablar de utilización de la eclesiología con un objetivo mundano, resulta más significativo seguir a quienes hablan de cristianización de las relaciones sociales. De hecho, el modelo Cristo/Iglesia en Ef 5,22-33 se usa principalmente para describir la actitud del marido en relación con su mujer, actitud que no debe basarse en su estatuto social de cabeza, es decir, κεφαλή, sino en el amor, la generosidad, el don de sí mismo, etc., actitudes que no se basan en estatutos o privilegios. Pero, aunque la idea de proponer a Cristo como modelo a los maridos es hermosa en cuanto tal, hay que verificar si, puesto que, según se ha

---

30 Por otro lado, estos dos últimos términos no aparecen ni en Col ni en Ef.

dicho más arriba, las relaciones respectivas no son homólogas, resulta (totalmente o sólo parcialmente) pertinente el recurso al modelo Cristo/Iglesia.

## 6. UNA IGLESIA “UNA” PERO NO “UNIFORME”

Un pasaje como Ef 2,11-22, que insiste tanto en la unidad/unicidad (con la triple repetición del adjetivo numeral ἓς, según se ha indicado más arriba) resulta interesante pues, aunque el cuerpo eclesial parece en él monolítico a primera vista, a diferencia del que se presenta en 1 Co 12,12-30 y Rm 12,3-8, donde la unidad y la diversidad se hallan bien articuladas, un examen más atento muestra que en Ef el cuerpo eclesial sigue estando compuesto de judeo- y de –étnico-cristianos: al final de la eulogía inaugural (Ef 1,11-14) Pablo usa el “vosotros” para hablar de los étnico-cristianos, distinguiéndolos de los judeo-cristianos, a los que pertenece él mismo y de quienes habla usando el “nosotros”. Este cuerpo no se halla dividido, como si sus dos componentes, el judío y el no judío, estuvieran separados, lo cual los convertiría prácticamente en dos cuerpos; lo que se quiere señalar es que la no separación no equivale a que no se pueda distinguir entre ellos: si bien se hallan unidos y están en posesión de las mismas bendiciones (la adopción filial, el Espíritu, la paz, la pertenencia a la misma familia, a un mismo cuerpo, etc.), judeo- y étnico-cristianos siguen siendo diferentes: unos son circuncisos y otros no lo son. Volviendo a dirigirse a ellos como “vosotros, Naciones (ἔθνη)”, el Pablo de Ef pretende decir que los étnico-cristianos pueden vivir el Evangelio donde lo han recibido y en su cultura: la unidad escatológica no impide la diversidad socio-cultural y, consiguientemente, histórica. Si bien es cierto que no desarrollan las consecuencias de esta situación paradójica, Col e Ef la consideran, no obstante, esencial para la Iglesia. Corresponde a los exegetas evidenciar en la medida de lo posible los componentes de esta diversidad y su grado de compatibilidad con la unidad corporal de naturaleza escatológica.

---

31 Véase la monografía sobre el tema de S. SCHULZ, *Die Mitte der Schrift. Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus* (Berlin 1976).



## 7. LA ECLESIOLOGÍA DE COL/EF: BREVE CONCLUSIÓN

No puedo concluir sin mencionar la problemática de hace algunas décadas, cuando se acusaba a las deuteropaulinas de *Frühkatholizismus*, es decir, de haberse alejado del Evangelio de las protopaulinas<sup>31</sup>. Sin enumerar todas las razones invocadas entonces para apoyar un juicio tan severo, resaltemos que se denunciaba sobre todo su escatología completamente realizada<sup>32</sup>. Tal “hermeneutic of suspicion” sigue existiendo aún frente a estas dos cartas. Es difícil decir si en Ef la modificación de la eclesiología procede de la modificación de la escatología o al contrario, pero es cierto que las dos se hallan relacionadas y son inseparables. Ahora bien, no debemos limitarnos a constatar el deslizamiento desde una escatología aún no realizada a otra, completamente realidad (o casi), sino formular hipótesis en relación con las motivaciones de tal cambio: a menos que fuera completamente ciego, el Pablo de Ef no podía dejar de ver que los creyentes no habían salido de la historia y de sus vicisitudes (violencia, mal, muerte); pero, ¿por qué firmó, pese a todo, que ya estamos resucitados y salvados? Actualmente se han abandonado (con razón) las respuestas ofrecidas en el pasado a estas preguntas; pero no se han ofrecido otras más adecuadas y fundadas. ¡La exégesis de las deuteropaulinas sigue teniendo frente a sí una cantera enorme!

Sin repetir ni las dificultades ni las sugerencias enumeradas en este breve *status quaestionis*, querría concluir con una pregunta explicitada de cuando en cuando por los exegetas: ¿hay o no hay en Col/Ef una descripción o definición de la Iglesia que no sea solo *ad intra* y distinga claramente el grupo cristiano de las otras religiones de entonces? El término ἐκκλησία, ¿se había convertido ya en un término técnico para designar a los cristianos sin equívoco posible? La respuesta a esta pregunta es difícil, porque en este o en aquel escrito cristiano de la época, como muestra St 2,2, aparece otro término (“vuestra συναγωγή”) para designar las asambleas cristianas. A diferencia del estar ἐν χριστῷ paulino<sup>33</sup> o de su equivalente *cristianoi*, en el libro de los He-

---

32 Ésta consistía en decir que los creyentes ya están resucitados y salvados (cf. Ef 2,5-8), mientras que en las protopaulinas la distinción entre justificación (o reconciliación, etc.) y salvación (o resurrección, glorificación) es bien clara.

33 2 Co 5,17 y sintagmas afines.

chos<sup>34</sup>, que pueden designar al grupo cristiano frente aquellos que no lo son, Col/Ef no ofrecen un vocablo eclesial susceptible de presentar a los no cristianos los aspectos principales de la Iglesia primitiva. Ello no significa que no pretendan distinguir a los cristianos de los grupos religiosos, judaísmo y paganismo, que los habían precedido (en Ef 2,11-22); pero no se esboza ninguna descripción *ad extra*. ¿Por qué razón? ¿Porque el Pablo de Col/Ef no ha creído necesario ofrecer un término? ¿Porque no ha podido encontrar uno? ¿Porque, frente a las religiones de entonces, los cristianos no se designaron eclesiológicamente sino cristológicamente? ¿O, más probablemente, porque su discurso se dirigía sólo a los creyentes? El estudio de los comienzos de la era cristiana nos ofrecerá, tal vez, en el futuro elementos nuevos en este sentido. Mientras tanto, la eclesiología de Ef requiere un examen cada vez más agudo si se quiere superar interpretaciones contrarias.

#### BIBLIOGRAFIA SOBRE LAS DEUTEROPAULINAS

- ALETTI J. N., *Saint Paul. Épître aux Éphésiens* (Études bibliques 42; Paris 2001).
- ALETTI J. N., “Le statut de l’Église dans les lettres pauliniennes. Réflexions sur quelques paradoxes”: *Bib* 83 (2002) 153-174.
- ALETTI J. N., “Les difficultés ecclésiologiques de la lettre aux Éphésiens”: *Bib* 85 (2004) 457-474.
- ALETTI J. N., “Les deutéropauliniennes: entre principe théologique et principe dogmatique”, en : N. CIOLA – G. PULCINELLI (eds.), *FS R. Penna* (Bologna 2008) 337-348.
- BENOIT P., “Corps, tête, plérôme dans les épîtres de la captivité”, en: *Id.*, *Exégèse et théologie* II (Paris 1961) 53-96.
- BENOIT P., “L’Église corps du Christ”, en *Id.*, *Exégèse et théologie* IV (Paris 1982) 205-262.
- BRANDENBURGER, E., “Der Leib-Christi-Gedanke bei Paulus”, en: *Id.*, *Studien zur Geschichte und Theologie des Urchristentums* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände NT 15; Stuttgart 1993).

---

34 Hech 11,26 y 26,28. Algunos exegetas lo consideran, erróneamente, como denominación de desprecio.

- DAHL, N. A., "Das Geheimnis der Kirche nach Epheser 3,8-10", en: Ed. SCHLINK – A. PETERS (eds.), *Zur Aufbauung des Leibes Christi. FS P. Brunner* (Kassel 1965) 63-75 (repris in *Studies in Ephesians* [WUNT 131; Tübingen 2000] 349-363).
- HECKEL, T. K., "Kirche und Gottesvolk im Epheserbrief", en: M. KARRER – W. KRAUS – O. MERK (eds.), *Kirche und Volk Gottes. FS Jürgen Roloff* (Neukirchener 2000) 176-194.
- KEARNS, C., *The Church, the Body of Christ According to Saint Paul* (Dublin 1960).
- LINDEMANN, A., "Die Kirche als Leib: Beobachtungen zu ‚demokratischen‘ Ekklesiologie bei Paulus": *ZTK* 92 (1995) 140-165.
- MERKLEIN, H., "Entstehung und Gehalt des paulinischen Leib-Christi-Gedankens", en *Id.*, *Studien zu Jesus und Paulus II* (WUNT 105; Tübingen 1998) 319-344.
- MEUZELAAR, J. J., *Der Leib des Messias: Eine exegetische Studie über den Gedanken vom Leib Christi in den Paulusbriefen* (Kampen 1979).
- OEPKE, A., "Leib Christi oder Volk Gottes bei Paulus?": *ThLZ* 79 (1954) 363-368.
- PENNA, R., "La chiesa come corpo di Cristo secondo s. Paolo. Metafora sociale-comunitaria o individuale-cristologica?": *Lateranum* 68 (2002) 243-257.
- WIKENHAUSER, A., *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus* (Münster 193).
- YORKE, G., *The Church as the Body of Christ in the Pauline Corpus: A Re-examination* (Lanham 1991).