



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO**

Facultad de Filosofía y Letras

EL PROBLEMA DEL TRABAJO EN EL  
CRISTIANISMO PRIMITIVO

**TESIS DOCTORAL**

**DE**

**KARL H. H. LENKERSDORF S.**

MEXICO, D. F.

1966



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Facultad de Filosofía y Letras

U. N. A. M.

EL PROBLEMA DEL TRABAJO EN EL  
CRISTIANISMO PRIMITIVO

T E S I S

Que para obtener el grado de:

DOCTOR EN FILOSOFIA

p r e s e n t a:

KARL H. H. LENKERSDORF S.

México, D. F.

1966

En memoria  
de mi padre,  
panadero

"Mayor es aquel que se alimenta de su  
trabajo que aquel que teme a Dios."  
- un rabino del siglo III.

"Mi corazón gozaba de toda mi labor,  
siendo éste el premio de mis afanes."  
- Eclesiastés.

"El que no quiere trabajar no coma."  
- San Pablo.

### Prefacio

"El que no quiere trabajar no coma." Con estas palabras el apóstol Pablo amonestó a los cristianos en Tesalónica. Casi dos mil años nos separan de aquel entonces. Pero el entendimiento de la máxima paulina no nos presenta problema alguno. Porque tenemos un concepto, más o menos exacto, de lo que significa el trabajo. La razón es obvia. El labrador sabe manejar el arado. El dentista sabe extraer muelas. Los hombres, pues, pueden explicarnos los trabajos que forman parte de su vida diaria. Son conscientes de que sin trabajar no pueden sostenerse. Nuestra propia experiencia nos hace ver dos cosas. Conocemos nuestros trabajos y sabemos que sin trabajo no podemos ganarnos la vida. El dicho popular es muy instructivo: "Sin frijoles no se puede." Trabajamos y debemos trabajar por "los frijoles" ya que no vivimos en Jauja ni hay tortillas prefabricadas que bajan del cielo.

Con estas pocas observaciones queremos señalar que tenemos una noción previa del trabajo. Nuestro conocimiento puede ser bastante vago pero basta para iniciar nuestra investigación. Sirve de guía en nuestra búsqueda de la idea del trabajo y su realización. No creemos, pues, que una definición provisional nos ayude en el desarrollo del tema. Al terminar la investigación podemos dar una definición del trabajo referente a la época que nos proponemos estudiar.

Con el trabajo el hombre toca tierra. Construye casas, barre el piso, cría puercos, cultiva el campo. Quizás por lo vulgar de sus productos el trabajo no se haya considerado un objeto digno de la filosofía si descontamos a algunos pensadores cuya excepción confirma la regla y que pertenecen, sobre todo, a los siglos XIX y XX. Pero, por ejemplo, el Diccionario de filosofía de Nicola Abbagnano ni menciona el concepto del trabajo.<sup>1)</sup> Es un objeto predilecto de estudios económicos, so-

ciológicos, etc. Por lo tanto, abordamos el tema con cierta falta de precisión. No podemos ni queremos hacer competencia con esas ciencias. Si pretendemos estudiar el trabajo desde el punto de vista filosófico, lo hacemos por la única razón de que, en todo caso, el trabajo pertenece, de un modo fundamental, al hombre. Y lo fundamental siempre se ha considerado un objeto digno de la filosofía.

La misma falta nos inquieta también desde otro punto de vista. La tesis se limita al estudio del problema del trabajo en el cristianismo primitivo, otro objeto que, por lo general, se considera ajeno a la filosofía. Pero el cristianismo no ha contribuido menos que Grecia al mundo en que vivimos. Su exclusión, pues, por parte de la filosofía no nos parece justificada. Mas su inclusión es problemática por la misma razón de que se trata de un estudio filosófico del trabajo. Porque otra vez lindamos con ciencias especializadas: la teología cristiana y la historia. Estos contactos son inevitables. A veces nos hacen tocar problemas cuyo desenvolvimiento no podemos seguir, como, por ejemplo, las relaciones del trabajador con sus productos y del cristianismo con la religión. Además implican el peligro de mermar el rigor científico que se requiere de una investigación en cualquiera de esas ciencias especializadas. Sin embargo, en la realidad se enlazan las cosas que podemos separar nítidamente en nuestra mente. Por lo tanto, nos arriesgamos a investigar el problema complejo de nuestra tesis, problema que ha recibido poca atención de los eruditos. En el desarrollo del tema y en su conclusión elaboramos nuestra aportación en comparación con algunos estudios representativos y recientes. De un modo general, ya podemos afirmar que las investigaciones disponibles hasta la fecha explican el trabajo en el cristianismo sobre premisas tradicionales y religiosas. Nuestra tesis es que el trabajo no tiene carácter religioso. Todavía más, el cristianismo primitivo mismo muestra de un modo germinal, la superación de la religión. Esto se puede observar, sobre todo, en su pensador más destacado y radical, el

apóstol Pablo. Por lo tanto, nuestra tesis se ocupa más de él que de cualquier otro representante de los primeros cristianos.

Finalmente quisiera expresar mi profunda gratitud a mi apreciado maestro, el Dr. Wenceslao Roces, director de esta tesis, quien, con mucha paciencia, me corregía y animaba en la preparación de esta investigación.

## CAPITULO UNO

### El cristianismo primitivo

El cristianismo es un fenómeno histórico que nace en una época determinada. Comparte, pues, con todo fenómeno histórico el hecho de que el pasado y el ambiente lo condicionan. La influencia del judaísmo en cuyo seno el cristianismo nace es obvia. Además, abundan los estudios que señalan las influencias de otros movimientos como, por ejemplo, el estoicismo, las religiones místicas, el gnosticismo, etc.<sup>2)</sup> No nos proponemos repetir aquello que se pueda leer en cualquier historia del cristianismo primitivo. Ya que es de interés particular para nosotros, mostramos, esquemáticamente, en los capítulos dos y tres de esta tesis, las ideas acerca del trabajo en las corrientes principales que anteceden al cristianismo, es decir, las tradiciones grecohelenística y judía.

Nuestro tema implica el problema de definir el cristianismo primitivo en cuyo seno queremos estudiar el problema del trabajo. Ante todo debemos señalar las fuentes que nos capacitan a comprender el origen del cristianismo. Porque al hablar del cristianismo primitivo nos referimos a sus comienzos. Podemos dividir las fuentes en dos grupos, las cristianas y las no cristianas. Estudiamos primero éstas por ser más reducidas.

- 1 -

Suetonio, autor de los Doce Césares, obra escrita en la primera mitad del siglo II, nos narra que el emperador Claudio "expulsó de Roma a los judíos, a quienes las excitaciones de Cresto llevaban a una agitación constante".<sup>3)</sup> Es posible que Cresto fuera idéntico con Cristo y que Suetonio no supiera dis-

tinguir entre el título Cristo = Mesías y el nombre propio Cresto. Si esta hipótesis es correcta, se puede inferir que en el año 49, la fecha de la expulsión, ya estaba existiendo la propaganda cristiana en la comunidad judía de Roma. Esa obra misionera dividía a los judíos y causaba "excitaciones" a causa de Cresto.<sup>4)</sup> Además, la hipótesis señala que el cristianismo comenzó como un movimiento dentro del judaísmo. Esto se corrobora por las fuentes cristianas que muestran una fuerte aversión en contra de la misión cristiana entre los paganos.<sup>5)</sup> Finalmente, la hipótesis presupone la existencia del cristianismo en el siglo I y que los no cristianos no sabían distinguir entre cristianos y judíos. Estos, por su religión, disfrutaban de ciertos privilegios concedidos por Julio César.<sup>6)</sup> Los cristianos que se dirigían primero a los judíos no parecían ser más que una secta judía.

La hipótesis, sin embargo, no es muy segura. Suetonio no dice que las excitaciones eran "a causa de Cresto". Tampoco se puede comprobar que el historiador romano, conocedor del griego, haya confundido el nombre Cresto con el título Cristo. Por lo tanto se entiende que I. Lenzman no acepte la hipótesis.<sup>7)</sup>

Otro testimonio no cristiano que habla con certeza acerca de la presencia del cristianismo en el siglo I se encuentra en los Anales (XV,44) de Cornelio Tácito, contemporáneo de Suetonio. Después del incendio de Roma en 64, Nerón queriendo "acallar aquel rumor que le acusaba (del incendio), culpó y aplicó refinadísimos tormentos a los que el vulgo llamaba cristianos, que se habían hecho odiosos por sus abominaciones. Les venía ese nombre de Cristo que bajo el reinado de Tiberio fue condenado al suplicio por el procurador Poncio Pilato." Además, Tácito agrega un juicio personal que refleja su opinión y experiencia. Porque mantiene que el cristianismo es una superstición que ha renacido no sólo en Judea, el origen de ese mal, sino que está floreciendo aun en Roma.

Tácito lo mismo que Suetonio, si nuestra hipótesis era correcta, desconoce el nombre de Jesús. Se habla de Cristo como si fuera un nombre propio aunque es un título. La información que la cita nos proporciona relaciona los comienzos del cristianismo con ese Cristo. Lo que Tácito dice pudo haberlo sabido por informantes cristianos en Roma, excluyendo su juicio personal sobre el cristianismo. También es posible que haya corroborado su información en fuentes no cristianas. Sea como fuera, no indica las fuentes que le informaron ni las pone en duda. La razón es, obviamente, la presencia del cristianismo en Roma en 115, cuando Tácito escribió los Anales, y en las décadas anteriores.

Notamos que a principios del siglo II los romanos ya sabían distinguir a los cristianos y no los confundían con los judíos. Esto se confirma por la epístola 96 de Plinio el Joven al emperador Trajano alrededor del año 112. Plinio le preguntó qué hacer con los cristianos en Bitinia, provincia del Asia Menor.<sup>8)</sup>

Finalmente tenemos otra fuente en las Antigüedades (XX, 9, 1) del historiador judío Josefo. Nos relata la lapidación de Jacobo, "el hermano de Jesús que se llamaba el Cristo." El autor judío sabe distinguir entre Jesús, el nombre, y Cristo, el título. El contexto nos informa que Jacobo murió antes de la llegada del procurador Albino y después de la muerte de su antecesor Porcio Festo, es decir en el año 62.<sup>9)</sup>

De todas estas fuentes no cristianas podemos sacar pocas cosas seguras. Hubo un hombre llamado Jesús, condenado por los romanos en Judea en la primera mitad del siglo I, cuyo hermano se llamaba Jacobo y que el movimiento llamado cristianismo se inició con él. Por inferencia podemos agregar que la tierra de origen acerca el cristianismo al judaísmo. La información, pues, es sumamente escasa y casi se reduce a la probabilidad de que Jesús haya vivido y de que el cristianismo esté relacionado con él. Suponiendo que las informaciones se recibieron en par-

te de los cristianos mismos, el valor de las fuentes no cristianas se reduce todavía más. Indican que el cristianismo existía ya en el primer siglo y era conocido en Roma. Esas fuentes no nos enseñan nada acerca del contenido doctrinal del cristianismo primitivo si descontamos algunos datos en la correspondencia de Plinio el Joven, que se refieren claramente al siglo II.

Las fuentes citadas se escribieron alrededor del año cien. Más antiguas no se han encontrado hasta hoy día. Surge el problema de por qué pasa casi un siglo hasta que los autores no cristianos hablan del cristianismo, suponiendo que nació a principios de nuestra era. La contestación a esa pregunta es difícil y una mera conjetura. Nacido dentro del judaísmo, el cristianismo se alejaba paulatinamente de aquél. En consecuencia, los autores paganos no podían escribir sobre ese movimiento hasta que éste haya cobrado conciencia de su particularidad y ganado bastantes adeptos que llamaron la atención de los demás. Somos conscientes de que ese argumento conjetural no está exento de posibles objeciones. Nos fundamos en las fuentes cristianas que, como hemos visto, confirman nuestra conjetura y que son indispensables para el estudio de los comienzos del cristianismo en vista de la escasez de las otras fuentes. Además, el silencio de los autores paganos se puede reducir al simple hecho de que el cristianismo al comenzar pasó inadvertido por sus pocos partidarios.

Ahora bien, se ofrecen varias posibilidades de investigar el cristianismo primitivo según sus propias fuentes. En primer lugar, el naciente cristianismo se puede simplemente buscar en el Nuevo Testamento. El libro canónico de los Hechos nos ofrece una exposición de los comienzos del cristianismo. Desafortunadamente es de poco valor histórico porque en gran parte no concuerda con otros testimonios cristianos de la misma época. Además, al restringirnos al Nuevo Testamento extendemos los comienzos del cristianismo hasta mediados del siglo II cuando va-

rios de sus libros se escribieron y excluimos otros escritos cristianos más antiguos. La inclusión de un período tan extenso no nos parece justificado si por cristianismo primitivo entendemos sus comienzos. Fuera de lo dicho, la limitación del cristianismo primitivo al Nuevo Testamento, en su forma actual y conocida entre nosotros, implica un juicio dogmático. Porque el canon neotestamentario se debe a decisiones episcopales alrededor del año 400. Más correctamente, entre los griegos, la conclusión del canon del Nuevo Testamento en su forma actual de 27 libros "nos consta por la carta pascual 39 de Atanasio, patriarca de Alejandría, del año 367".<sup>10)</sup> En cuanto a la iglesia latina se observa lo mismo en la carta del papa Inocencio I, fechada del año 405 y dirigida al obispo Exuperio de Tolosa.<sup>11)</sup> La inexistencia de la imprenta impidió que, a partir de esas fechas, el Nuevo Testamento circulara sólo en la forma actual. Además, en las iglesias orientales y copta, el Nuevo Testamento no llegó a la forma actual que se conoce entre nosotros o se concluyó en fechas posteriores aún.<sup>12)</sup>

En segundo lugar, el cristianismo primitivo puede fijarse arbitrariamente en una fecha determinada. Digamos el año cien. Resulta que nos encontramos con una diversidad de tendencias y corrientes casi irreconciliables o, cuando menos, difíciles de explicar. Por lo tanto, descartamos la idea de delimitar el cristianismo primitivo cronológicamente y por un conjunto de escritos cristianos determinados.

En tercer lugar, no nos queda otra posibilidad que dirigirnos al acto de nacimiento del cristianismo. Esto es, supuesto el enlace de los primeros cristianos con Jesús de Nazaret, investigamos esa relación. El cristianismo no se estableció por los escritos de Jesús, ya que el Nazareno no escribió nada. El único acceso a su persona se da mediante los escritos posteriores de los cristianos. Sabido es que esa literatura no nos ofrece una impresión uniforme acerca de Jesús. En este sentido, la investigación enfrenta un problema semejante al estudio

de Sócrates.<sup>13)</sup> Además, no tenemos ninguna biografía de Jesús de Nazaret escrita por sus contemporáneos o primeros discípulos. Los evangelios no son biografías por ser fragmentarios y, en parte, contradictorios. Esto indica que sus autores no tienen interés biográfico en Jesús. El género literario, sobre todo del siglo pasado, llamado "Vida de Jesús" tampoco nos proporciona su biografía. Sus autores llenaron con su fantasía las numerosas lagunas de nuestro conocimiento histórico al respecto.

Los evangelios nos dan sólo algunas informaciones sobre las enseñanzas y las obras de Jesús durante el breve tiempo de su carrera. Se puede imaginar que el estudio y la sistematización de las doctrinas evangélicas nos conducen a captar los comienzos del cristianismo, precisando más, su acto de nacimiento en la relación de Jesús con sus discípulos, relación que se funda en las enseñanzas del Nazareno. Pero este camino tampoco sirve. Las mismas fuentes cristianas lo confirman. Porque al morir Jesús todos sus discípulos lo habían abandonado, negado o traicionado. Esto es, la vida de Jesús terminó con un fracaso rotundo. Ni sus enseñanzas, ni sus obras, ni el impacto de su personalidad fundaron el cristianismo. Este simplemente no comienza con la vida de Jesús.<sup>14)</sup> Con esto se está complicando más la investigación del comienzo del cristianismo. Hemos dicho que el cristianismo se inicia por la relación de los primeros cristianos con Jesús. Esta afirmación no la podemos sostener por el sencillo hecho de que las mismas fuentes cristianas la contradicen. Por estas y otras razones semejantes se puede llegar a la conclusión de que la realidad histórica de Jesús no se ha confirmado de un modo seguro.<sup>15)</sup> En este caso el cristianismo se fundaría en un mito parecido a las religiones místicas y movimientos gnósticos de aquella época.<sup>16)</sup> Esta conclusión nos parece precipitada porque no agota los testimonios de las fuentes cristianas. Se necesita un sinnúmero de conjeturas para obtener esa conclusión hipotética. No negamos que, en vista de los documentos conservados, toda conclusión

acerca del comienzo del cristianismo tiene un carácter hipotético. Pero las hipótesis deben elaborarse de acuerdo con el material proporcionado por las fuentes. Nos referimos, particularmente, al dato de la experiencia de la resurrección de la cual hablamos más adelante. Las fuentes cristianas conceden a esa experiencia un significado fundamental para la comprensión del comienzo del cristianismo. Una hipótesis sobre nuestro problema, pues, tiene que tomar en cuenta ese dato para no caer en una serie de conjeturas que pueden ser muy elegantes, como las de Lenzman, pero no convencen suficientemente.

- 2 -

Suponemos la realidad histórica de Jesús porque las fuentes cristianas hablan de él como del Cristo. Su enseñanza fracasó. Por consiguiente, la relación de los primeros cristianos con Jesús, considerado el Cristo, no está en el nivel de la doctrina o del conocimiento teórico. Esto es, a pesar de elementos gnósticos en el cristianismo, éste no puede reducirse a un movimiento gnóstico.<sup>17)</sup> Parece que el cristianismo, en último análisis, afecta al hombre integral y que, en consecuencia, el contacto doctrinal con Jesús no pudo producir ese efecto. En el capítulo seis regresamos al problema sobre una base más amplia. Sostenemos, pues, que la única contestación a la pregunta por el comienzo del cristianismo es la experiencia de la resurrección de Jesús atestada por las fuentes cristianas. Porque es nuestra hipótesis de que sin esa experiencia el nacimiento del cristianismo no se explica. En virtud de esa experiencia extraña se superó la decepción que se había apoderado de los discípulos. Con esto aludimos al efecto mencionado de que el cristianismo hace una impresión en el hombre integral, lo que nos ocupa mucho en los capítulos posteriores.

Surge la pregunta ¿qué es la resurrección? No es un acontecimiento histórico que se puede comprobar como un hecho. Pero la resurrección comparte con un hecho histórico el tener consecuencias evidentes. Son la presencia del cristianismo en el siglo I. Mas la resurrección misma no es un hecho histórico y por lo tanto no es comprobable. Suponiendo que lo fuera, no se podría negar. Porque la negación de un hecho no significa otra cosa que ceguera o locura. Por ejemplo, el asesinato de Julio César es un hecho y nadie piensa en negarlo. Pero acerca de la resurrección de Jesús de Nazaret se presenta el problema de que desde el principio la mayoría de la gente no la aceptó. De ahí es evidente que no es un hecho histórico. Los romanos y los judíos ni soñaron en aceptarla.<sup>18)</sup> Pero no eran ciegos ni locos. Repetimos, la razón es que la resurrección no es un hecho que se pueda comprobar. En consecuencia, los relatos evangélicos de la resurrección, sobre todo de la tumba vacía, son leyendas con un fondo histórico muy atenuado. Hablan de la resurrección como si fuera un hecho que se evidencia fuera de toda duda por la misma vaciedad de la tumba.

Hemos dicho que los comienzos del cristianismo no se explican sin la resurrección; pero nos preguntamos de nuevo ¿qué es la resurrección? Se menciona sólo por parte de los que antes habían seguido a Jesús de Nazaret y que lo habían abandonado posteriormente. (San Pablo representa la única excepción). Sostenemos que ellos mismos deben haber tenido una experiencia que los cambió y que les hizo hablar de la resurrección de Jesús. Con esto comienza el cristianismo. También desde este punto de vista se corrobora nuestra afirmación anterior de que Jesús de Nazaret no es el fundador del cristianismo.<sup>19)</sup> Las fuentes cristianas que tenemos parecen corroborar nuestra proposición porque la vida de Jesús termina con un fracaso, como hemos dicho antes. Muere abandonado por todos los hombres, tanto enemigos como amigos. Mas la experiencia que marca el comienzo del cristianismo es comprobable como cualquier hecho histórico. Se trata de una visión en la cual el crucificado se

les aparece a sus secuaces anteriores. De esta manera hablan también los testimonios cristianos de la resurrección que podemos clasificar como los más antiguos. En el Evangelio según San Lucas leemos que "el señor resucitó porque se le apareció a Simón" (24,34). Aquí la resurrección se explica, con toda claridad, por una aparición lo mismo que en 1 Corintios 15,3-5. Se debe tratar de testimonios antiguos por las razones siguientes. La carta mencionada del apóstol Pablo pertenece a los documentos más antiguos del cristianismo y se escribió alrededor del año 57.<sup>20)</sup> En 1 Corintios 15,3-5, San Pablo habla expresamente de una tradición que él mismo había recibido ya y que, en consecuencia, se refiere, probablemente, a los años 40. En ese pasaje lo mismo que en la cita evangélica la resurrección se concibe como una experiencia visionaria. Esto también indica la antigüedad porque en otros relatos el rasgo visionario no se menciona. La razón probable es que una visión no parezca suficientemente segura para fundar en ella el comienzo del cristianismo. Por lo tanto, se introduce el relato de la tumba vacía y de otros acontecimientos milagrosos que pretenden convertir la resurrección en un hecho comprobable. No es convincente mantener que el proceso sea al revés. Finalmente, la cita evangélica parece ser muy antigua porque (1) Pedro se llama Simón, (2) la razón suficiente de la resurrección es la aparición y (3) no se da ninguna interpretación del relato a diferencia de 1 Corintios 15,3-5.<sup>21)</sup> El comienzo del cristianismo, pues, se reduce a una experiencia visionaria. La misma transforma la vida de los discípulos de Jesús. Los desilusionados que lo habían abandonado y negado se convierten en hombres con nueva esperanza, en testigos de su experiencia y con la tarea de interpretar el significado de lo que les había sucedido.

Notamos que en el testimonio más antiguo de la resurrección, se trata de una experiencia particular que incluye una afirmación religiosa. La resurrección era un tema mítico de la escatología de la religión judía en la época helenística.<sup>22)</sup> La doctrina se debe, probablemente, a la influencia persa sobre el

judaísmo. La resurrección se relaciona con la retribución divina después de la muerte, con la instauración del reino mesiánico y otras ideas escatológicas.<sup>23)</sup> Lo interesante en el mencionado testimonio evangélico de la resurrección es que se usa esa idea del mito escatológico en un contexto histórico. Es decir, la experiencia de la resurrección obliga a los primeros cristianos a historizar el mito. La esperanza no los dirige hacia un más allá, espacial o temporal, sino hacia el aquí y ahora. Lo típicamente religioso por lo cual la vida se vive en dos planos, el profano y el sagrado, se reduce a un solo plano.<sup>24)</sup> La reducción de la escatología a una experiencia que ocurre dentro de la historia ya implica la posibilidad de entender el cristianismo como un movimiento no religioso. Precizando más, en su comienzo el cristianismo no es simplemente una religión sino una experiencia particular que debe interpretarse en su efecto transformador. Esta experiencia habla de un elemento religioso, la resurrección, pero lo historiza o seculariza por privarlo de su implicación religiosa, es decir, escatológica.<sup>25)</sup> Otra interpretación se sugiere por M. Eliade. Un acontecimiento religioso sucede en la historia consagrándola. "Esto es, la historia se revela a sí misma como una dimensión nueva; la dimensión de la presencia de Dios en el mundo."<sup>26)</sup> Pero realmente se trata sólo de una interpretación y nada más. A nuestro juicio, una vez admitida la historia, lo religioso retrocede, aunque en el principio y por mucho tiempo todavía esto no se evidencie. Porque la historia como tal es inmanente y descarta la trascendencia, o, como Vico mantiene, la historia es creación del hombre.<sup>27)</sup>

Distinguimos, pues, entre el hecho de la experiencia y su interpretación. Esta se va a condicionar por el medio ambiente de los intérpretes y, por esta razón, va a variar. Se puede introducir lo religioso por el mismo condicionamiento. Nunca se debe olvidar que todos los rasgos explicativos que se ofrecen serán interpretativos. Es decir, impuestos sobre el hecho originario. Este sirve de criterio para cualquier interpreta-

ción, como lo hemos aplicado al relato de la tumba vacía. Las interpretaciones, pues, expresan más o menos adecuadamente el significado del hecho originario. Por lo tanto sostenemos la hipótesis de que el cristianismo primitivo no es un período limitado cronológicamente, ni la época idealizada de los primeros cristianos <sup>28)</sup>, sino un hecho que proporciona un criterio para enjuiciar el desarrollo del cristianismo. Se puede aplicar a las primeras generaciones cristianas como se reflejan en los documentos conservados dentro y fuera del Nuevo Testamento. <sup>29)</sup>

La reducción del comienzo del cristianismo a una experiencia parece convertir el cristianismo en puro subjetivismo. Porque toda experiencia es subjetiva. Pero la experiencia nace en contacto con un dato que se expresa en la vida de aquellos que tuvieron la experiencia. Es decir, la experiencia aúna lo subjetivo y lo objetivo de una manera inseparable. En el caso de nuestra hipótesis, los discípulos tuvieron una experiencia transformadora cuyo dato fue la aparición del crucificado. <sup>30)</sup> Claro, el dato de la experiencia puede ser equivocado o una alucinación. Históricamente no se puede comprobar. Esto significa que el cristianismo en su comienzo comprobable es una conducta particular que se deriva de una toma de posición fundada en una experiencia cuyo dato es indemostrable. La investigación científica no puede más que indagar los efectos de esa experiencia en los primeros cristianos. <sup>31)</sup>

En resumen, el cristianismo nace en un mundo religioso, condicionado sobre todo por las corrientes grecohelenística y judía. Se entiende pues, que los cristianos interpretan su experiencia con los recursos que su propia tradición y su ambiente les proporcionan. Esto es, expresan la transformación que el cristianismo representa para ellos mediante los elementos religiosos y míticos de su medio ambiente. Es una necesidad para hacerse inteligibles y porque los cristianos mismos comportan la cosmovisión de su época. Pero por el hecho de que la experiencia originaria significa la transformación de esta vida,

se puede notar que en varias ocasiones, lo mítico se rompe hasta cierto grado dando lugar a una concepción no mítica ni religiosa de la existencia cristiana. Por ejemplo, los cristianos se denominan *corresucitados con Cristo ya*.<sup>32)</sup> Es decir, la transformación vivida por los cristianos no se interpreta sólo por una esperanza escatológica, sino por la posición actual que se debe realizar aquí y ahora. Somos conscientes de que estas indicaciones no bastan para ver la posible superación de la religión en el cristianismo primitivo. En el curso de la tesis tendremos ocasión de regresar al tema para aclararlo un poco más.

Ahora bien, para enlazar con el tema de nuestra tesis, el trabajo es actividad transformadora del hombre. Debemos indagar cómo se relaciona esta actividad con la transformación fundamental y característica de los cristianos. Lo entendemos mejor al estudiar las mencionadas corrientes principales que constituyen el ambiente en el cual el cristianismo nace. Esto es, las tradiciones grecohelenística y judía.

En conclusión, nuestra hipótesis acerca del comienzo del cristianismo primitivo descarta el enfoque tradicional que aborda el cristianismo desde el punto de vista doctrinal. Es decir, se usan e interpretan los escritos de los primeros cristianos prima facie sin preguntarse por el comienzo del cristianismo ni por la génesis de esos escritos como interpretaciones de la experiencia originaria. Ese enfoque se nota en estudios hechos por cristianos y no cristianos. Se pueden consultar los libros de I. Lenzman y de F. Battaglia.<sup>33)</sup> Nuestra hipótesis, en cambio, es que el cristianismo en su comienzo no es una doctrina, ni un conjunto de doctrinas sino una experiencia. Precisamente por esta razón se explica que desde su comienzo se hayan producido doctrinas contrarias, hasta contradictorias dentro del mismo cristianismo y que todo sistema que se denomina cristiano no es más que una versión temprana o tardía de la experiencia originaria y de sus interpretaciones posteriores, condicionadas

históricamente. Nuestra investigación se atiene, pues, a las primeras generaciones de los cristianos, sobre todo en el siglo I.

te  
du-  
1  
Diano  
Docio  
exponadas

## CAPITULO DOS

### El trabajo en el mundo grecohelenístico

Para los propósitos de la tesis basta dar un bosquejo esquemático. La valoración del trabajo en Grecia y en el período helenístico no es uniforme. En ambas épocas se pueden observar juicios positivos y negativos sobre el trabajo. Por lo tanto, vemos también en las investigaciones modernas explicaciones distintas según las fuentes consultadas. W. Bienert <sup>1)</sup> no nota más que el desprecio del trabajo por los griegos. Lo mismo se puede observar, aunque con ciertas reservas, en J. Burckhardt. <sup>2)</sup> Pero para los griegos el trabajo no sólo tiene aspectos negativos. En consecuencia, nuestro juicio sobre el trabajo en aquella época debe matizarse como lo vemos, por ejemplo, en G. Glotz. <sup>3)</sup>

La valoración del trabajo varía según el tiempo, el lugar y la posición social. No hay un sólo concepto para el trabajo, sino que los mismos conceptos usados reflejan distintas actitudes. El aspecto negativo se da en los términos kopos, mojthos y athlos, que significan la fatiga, el dolor y la pena, sea en relación con el trabajo o no. Por otra parte se usa el término ergon sin ninguna implicación negativa. <sup>4)</sup>

El aspecto positivo del trabajo se observa ya en la mitología o religión griega. "Los dioses y los héroes incitan al trabajo, y algunos predicán con el ejemplo: Hefaistos limpió las cuabras de Augias; Apolo fue pastor de Admeto. Deméter dio a Tripolemo, hijo del rey de Eleusis, el grano de trigo del que

surgirían las futuras cosechas, y recibe a título de reconocimiento las primicias de las abundantes cosechas de cereales. Atenea, honrada bajo el nombre de Ergane (obrera), protege a los artesanos; está representada como una mujer laboriosa que hila; y con ocasión de las grandes Panateneas, las jóvenes de la aristocracia ateniense llevan a su venerable estatua del Erecteion el peplos que han contribuido a fabricar y a bordar." 5) Notamos que no sólo la agricultura, que se aprecia incluso por Jenofonte, 6) sino también el trabajo artesanal se valora positivamente. Esto no se puede observar en la corriente aristocrática de la filosofía griega, como veremos. Además, el trabajo se relaciona con la religión. Con este rasgo, atestiguado por muchas religiones, el trabajo como las demás actividades humanas adquieren un significado simbólico. El hombre se imagina repitiendo las actividades de los dioses. Esto es, el trabajo crea de nuevo un mundo que ha de ser una réplica del mundo divino. El hombre religioso vive en dos planos, el sagrado y el profano. Mediante sus actividades, incluyendo el trabajo, el hombre religioso asemeja el plano profano al sagrado. Es decir, el trabajo es transformación o creación respecto a lo profano y repetición respecto a lo divino. 7)

Es posible que la valoración positiva del trabajo se derive de su significado religioso, porque la sociedad grecohelenística en su totalidad se entiende difícilmente desligada por completo de su religión. Hesíodo, fuera de duda alguna, ve el trabajo relacionado con los dioses. "Por el trabajo los hombres se hacen ricos en ganado y bienes y trabajando son mucho más amados por los inmortales. El trabajo no es ninguna desgracia, sino que la pereza es una desgracia. Si trabajas, el perezoso te envidiará pronto porque te vuelves rico. Excelencia (areté) y renombre acompañan la riqueza." 8) Aquí notamos el enriquecimiento como un motivo adicional para recomendar el trabajo. Pero lo mismo el contexto que la referencia al perezoso muestran que el enriquecimiento como fruto del trabajo se debe explicar como remedio contra el hambre. "Trabaja ... para que el hambre

te odie." <sup>9)</sup> Para Hesíodo el trabajo proporciona, además, areté. Es decir, la virtud o excelencia que destacan al varón. Este, sin embargo, para nuestro autor, es el agricultor. Del artesano no se habla. Heródoto afirma que los artesanos son despreciados lo mismo entre los bárbaros que entre los griegos. Sólo "los corintios no menosprecian tanto a los artesanos." <sup>10)</sup> Esta idea ya nos conduce al aspecto negativo del trabajo. Pero primero queremos seguir la línea positiva.

Las poleis griegas no viven sólo de la agricultura, sino que se convierten en centros artesanales y comerciales. <sup>11)</sup> La cita de Heródoto ya nos indicó que en una ciudad como Corinto que vive del comercio y de la artesanía es imposible despreciar por completo al artesano. De Atenas sabemos más y por esta razón nos referimos a esta polis. Recordamos las famosas palabras de Tucídides en la oración fúnebre de Pericles: "no consideramos despreciable el ser pobre sino el no elevarse por medio del trabajo" <sup>12)</sup> Aquí vemos el trabajo desligado de la religión, en un contexto social. El trabajo salva al hombre de la pobreza y le otorga reconocimiento público. "Viejas leyes atenienses obligan a los ciudadanos a justificar una manera de ganarse la vida o ingresos honestos suficientes, imponían a los padres el deber de enseñar a sus hijos un oficio, sin lo cual no podrían exigir de ellos el auxilio en su vejez. Y en pleno siglo IV un ateniense recuerda que está prohibido burlarse de alguien reprochándole el oficio que ejerce." <sup>13)</sup>

El trabajo se reconoce por cumplir con una función social de la polis. Esto es, la política y la consagración a intereses económicos forman una unidad para el bienestar del estado y del ciudadano. El que se dedica sólo a sus negocios es despreciado. La polis, pues, no puede existir sin el trabajo lucrativo. Pero éste no es la razón de ser de Atenas. Los aspectos político y económico del trabajo se hermanan en la misma persona, el ciudadano. Esta unión es lo típico de Atenas. De ahí que los trabajadores disfrutaran del reconocimiento público

en la democracia ateniense que es "la escuela de la Hélade".<sup>14)</sup>

En la corriente positiva del trabajo figuran también los sofistas. Estos introducen la novedad de considerar la actividad intelectual como trabajo y, en consecuencia, cobran por sus esfuerzos. El trabajo, pues, ya no se limita sólo a la agricultura, la artesanía y el comercio, sino que incluye también el trabajo intelectual, lo mismo que el trabajo del político que recibe remuneración por el tiempo que dedica a los asuntos de la polis.<sup>15)</sup>

Pero no sólo por su práctica sino también por su teoría sobre el trabajo la sofística se une a la corriente griega que aprecia el trabajo. En este sentido se destaca Pródico de Geos, discípulo de Protágoras y maestro de Eurípides, Sócrates y otros.<sup>16)</sup> Pródico teoriza sobre el trabajo en su apólogo Hércules en la encrucijada, conservado en los Recuerdos de Sócrates de Jenofonte. Este sofista dice: "Si pretendes que la tierra te dé frutos en abundancia, es preciso que cultives la tierra; si prefieres enriquecerte con ganados, deberás cuidarlos; si aspiras a ser gran guerrero, si quieres la libertad de tus amigos y echar mano a tus enemigos, habrás de aprender el arte de la guerra con los que la saben y ejercitarte poniendo en práctica sus enseñanzas. Si quieres ser fuerte de cuerpo, has de acostumbrar a tu cuerpo a someterse a la inteligencia mediante trabajos (ponoi) y sudores."<sup>17)</sup> Para Pródico, pues, el trabajo pertenece esencialmente a la vida humana. El hombre, en el caso concreto Hércules, se encuentra en una encrucijada, o bien trabaja y sigue el camino de la areté o bien se entrega a la vida ociosa siguiendo el camino de la maldad.<sup>18)</sup> Notamos, lo mismo que en Hesíodo, que la areté reside en el trabajo. Este, sin embargo, no se restringe para Pródico a la agricultura, sino que incluye la guerra y la gimnasia, por la cual interpretamos la referencia a ejercitar el cuerpo. Es decir, el trabajo se explica por la vida agonal de los griegos.<sup>19)</sup>

El trabajo, pues, se integra en esta vida que proporciona el premio máximo: la eudemonía.<sup>20)</sup>

En el estoicismo, por lo general, el trabajo se aprecia también. La diferencia es que el estoico no trabaja por la polis, que había periclitado, sino por el universo. Pero de todos modos, concibe su trabajo como una manifestación del hombre como ser comunitario.<sup>21)</sup> Hay que conceder que en el estoicismo la estimación del trabajo no es uniforme. Zenón y Séneca lo desprecian.<sup>22)</sup> Por otra parte, la doctrina y la vida de Cleantes, Musonio y Epicteto lo mismo que la apreciación de los ponoi y de Hércules en el estoicismo en general señalan la valoración positiva del trabajo.<sup>23)</sup>

Finalmente, de la época helenística tenemos el material de las inscripciones y el movimiento de los libertos que nos hablan del orgullo y del éxito de los trabajadores.<sup>24)</sup>

En resumen, la corriente grecohelenística que estima el trabajo se caracteriza por los rasgos siguientes:

- 1.- Se observa un desarrollo que amplía el concepto del trabajo. Comienza con la agricultura. Se agregan la artesanía y el comercio. Finalmente, se incluyen también la política y el trabajo intelectual. Este desarrollo ya se da en la época griega. En el helenismo se conserva esta ampliación, salva la política que, por la crisis de la polis, se reserva para un número reducido de romanos.<sup>25)</sup>
- 2.- El trabajo se define de distintas maneras. En relación con la religión, el trabajo es repetición de las actividades de los dioses. Esta repetición significa una transformación de este mundo para convertirlo en una homología del mundo divino. Así se entiende la afirmación de Hesíodo de que el trabajo hace al hombre amado por los inmortales, porque interpretamos que por el trabajo el hombre crea un mundo que

corresponda al mundo divino.

El trabajo no se define sólo por su enlace con la religión sino también por otras razones. Sería necesario investigar cómo éstas se relacionan con la religión. Pero la indagación del problema rebasa los límites de esta tesis. Es posible que la filosofía sofística y los factores históricos de la pentacontetia hayan echado los cimientos para un concepto creador y no repetidor del trabajo y por tanto desligado de la religión.

3.- Las demás razones son las siguientes. Por el trabajo el hombre se sostiene. Por lo tanto debe trabajar y no entregarse a la pereza. El trabajo es el mejor remedio contra el hambre. Los padres atenienses, pues, tienen el deber de que sus hijos aprendan un oficio. Por todo esto el trabajo otorga areté y renombre al trabajador. Este como ciudadano crea la polis democrática que se sabe orgullosa por la novedad que ha introducido en el mundo de aquel entonces. Gracias al trabajo de los atenienses, su polis representa un estado transformado en democracia por la actividad creadora de sus ciudadanos. Aquí encontramos nuevamente el motivo de la transformación. Según nos parece, se desliga de la religión y, en consecuencia, no es repetición.

En la época helenística probablemente se pierde el logro de la Atenas de Pericles. El trabajo sigue estimándose pero ya no se da la posibilidad transformadora. El liberto y el trabajador en general pueden sentirse orgullosos de sus esfuerzos. Pueden sostenerse a sí mismos. Pero su trabajo ya no tiene la perspectiva de crear un "mundo" nuevo. El estoico representa una excepción. Porque en concreto crea un mundo distinto del ambiente en que vive. Esto es, niega en principio la esclavitud y estima cualquier clase de trabajo como manifestación del ser social del hombre. Pero en su propia concepción su trabajo, por muy transformador que sea, es sólo un conformarse con la physis, que no es trans-

formable. El hombre tiene que someterse a la misma. Notamos, pues, una cosa extraña. El estoico, en concreto, es transformador dentro de su marco de referencia histórico-social. Pero, en último análisis no quiere ser transformador por su cosmovisión, que exige que el hombre se someta al mundo tal y como es. Podemos decir que en cierto sentido el conformismo con la physis por parte de los estoicos representa un regreso a la relación del trabajo con la religión. Porque el trabajo, de hecho transformador, es, en teoría, repetición del trabajo divino. Sin embargo, hay que conceder a los estoicos el haber dado un fundamento teórico a la dignidad del trabajo humano, el haber acentuado la naturaleza social del hombre que se manifiesta por el trabajo y que, en consecuencia, niegan el desprecio del trabajo prevaleciente en su medio ambiente, sobre todo por el esclavismo.<sup>26)</sup>

- 2 -

Frente a esa valoración positiva del trabajo se observa otra corriente que lo desprecia y que existe desde el tiempo homérico. El trabajo es una desgracia. Agamenón afirma: "trabajemos también nosotros, ya que cuando nacimos Júpiter nos condenó a padecer tamaños infortunios."<sup>27)</sup> Nuevamente notamos el enlace con la religión, pero esta vez se sostiene lo opuesto. El trabajo no imita a los dioses, sino que es una maldición divina que los hombres tienen que soportar forzosamente. El nacer hombre y la maldición del trabajo son correlativos. Pero la mitología mantiene que no siempre era así. Los dioses olímpicos "hicieron una raza (humana) de oro ... que vivía como los dioses ... sin trabajos (ponoi) ni aflicción".<sup>28)</sup> Esta raza, sin embargo, murió y dio lugar a otras sucesivas hasta que, en el tiempo de Hesíodo, se hizo la raza de hierro que nunca "se ve libre del trabajo penoso (kámatos) y aflictivo".<sup>29)</sup>

Según la mitología hubo, pues, una edad de oro que se ha perdido irremediablemente para los hombres actuales. En aquel entonces la tierra producía frutos "automáticamente"<sup>30)</sup> sin requerir ningún esfuerzo del hombre. El trabajo transformador no tenía sentido, porque el mundo era perfecto. En un mundo imperfecto, en cambio, el trabajo no tiene por meta la transformación hacia un mundo mejor, ya que éste se perdió, opinaría Hesíodo.<sup>31)</sup> En consecuencia, el poeta recomienda el trabajo, como hemos visto antes, para ganarse la vida. Sin embargo, Hesíodo concede valor positivo al trabajo por conferir areté y renombre y por hacer al hombre amado por los dioses. El pesimismo y la valoración positiva del trabajo no se reconcilian. Finalmente, repetimos que ambos aspectos del trabajo se refieren en Hesíodo a la agricultura.

En Heródoto ya hemos notado el desprecio común de los artesanos en casi todas las ciudades griegas y en el mundo antiguo en general conocido del historiador (II,176). El mismo no sabe cuál es el origen de ese desprecio. Nos parece, sin embargo, que el desprecio no era tan general como las pocas palabras de Heródoto tal vez quieren hacernos creer. Porque Tucídides nos enseña otra cosa, como hemos visto. Es más probable que la afirmación de Heródoto refleje, en cuanto a Grecia, la opinión de la aristocracia, como se observa en las obras de Jenofonte, Platón y Aristóteles.

Jenofonte todavía estima la agricultura, si bien el trabajo agrícola se hace por medio de esclavos. Pero el amo tiene que ir al campo y ayudar con el trabajo, como Ciro lo hizo. "Además, la agricultura es educadora para que los unos ayuden a los otros." Esto es, la agricultura prepara para la vida militar. En consecuencia, Jenofonte considera sólo la agricultura y el ejercicio militar trabajos dignos del hombre.<sup>32)</sup> Respecto a las demás actividades, la palabra se deja al mismo espartanófilo: "Los llamados trabajos (artes) artesanales se critican en nuestras poleis y por supuesto se desprecian mucho. Porque

arruinan los cuerpos de los trabajadores y de los capataces al obligarlos a permanecer sentados y llevar una vida sedentaria y, en algunos casos, a pasar el día junto al fuego. Mas al afeminarse los cuerpos, las almas se vuelven débiles. Además los llamados trabajos artesanales no admiten fijar la atención en los amigos y en la ciudad. De suerte que estos (trabajadores) tienen la fama de ser malos para con sus amigos y para defender la patria. En algunas poleis, sobre todo en las que se dedican a la guerra, no se admite que los ciudadanos ejerzan faenas (artesanales)."<sup>33)</sup>

Platón va más allá de Jenofonte degradando al agricultor al mismo nivel que los artesanos (demiurgói) en su estado ideal.<sup>34)</sup> En Aristóteles el trabajador carece de la areté, esto es, de la dignidad del ciudadano por ser asalariado.<sup>35)</sup> Es decir, los trabajos del campesino, del artesano y del comerciante se desvalorizan radicalmente. Resultado de ello es que "la teoría es liberal y la práctica servil."<sup>36)</sup> Porque "la felicidad parece consistir en el ocio (sjolé)".<sup>37)</sup> La misma corriente continúa hasta el tiempo de Plutarco y Luciano en el siglo II d.C. Estos dos escritores desprecian al artista por trabajar con sus manos. Por lo demás, su razonamiento repite sólo las ideas mencionadas de Jenofonte y Aristóteles.<sup>38)</sup> La formulación más concisa de esta corriente la vemos en Heraclides Póntico, discípulo directo de Platón, que sostiene: "el trabajar es propio de esclavos y gentes bajas."<sup>39)</sup>

Buscando la razón objetiva del desprecio al trabajo, se piensa de inmediato en la existencia de la sociedad esclavista. Los esclavos realizaban la mayoría de los trabajos para que los libres pudieran dedicarse a la vida política, la gimnasia, la guerra y la especulación.<sup>40)</sup> Sin embargo, esta razón carece de validez general. Porque junto a la corriente de los que desprecian el trabajo tenemos la otra que lo estima. Además, en otra cultura, la de Israel, por ejemplo, existe la esclavitud sin producir un movimiento de aquellos que desprecian el traba-

jo. Es posible, pues, que el menosprecio al trabajo se explique por la vida "agonal", como lo hemos visto en J. Burckhardt.<sup>41)</sup> Mas también el agón que penetra toda la vida griega y después la helenística se puede explicar sobre el fondo de la esclavitud. Pero basta de elucubraciones.

En resumen, observamos en el período grecohelenístico una corriente que desprecia el trabajo y que se articula, sobre todo, en los filósofos y pensadores aristocráticos. Se niega el valor transformador o creador del trabajo, aunque uno es consciente de que el estado no puede existir sin las labores de los que trabajan. En consecuencia, se concibe una sociedad jerárquica en la cual los trabajadores ocupan los niveles inferiores. Son hombres de segunda categoría o herramientas animadas en el caso de esclavos. Posiblemente esta idea tenga orígenes religiosos, como hemos visto en Homero y Hesíodo. Pero en las reflexiones ya no se recurre a la religión para justificar el desprecio al trabajo. Sea como fuera, se dan dos corrientes opuestas en torno a la valoración del trabajo. Objetivamente, Grecia no habría producido el impacto sobre el mundo antiguo sin su trabajo, sea artesanal, artístico, comercial o socio-político. Se puede considerar una desgracia que muchos de sus pensadores insignes despreciaran el trabajo humano y no vieran como Tucídides y Hesíodo que el hombre se afirma por su trabajo. Pero ya la referencia a Hesíodo nos deja ver que en el mismo pensador griego el trabajo puede ser objeto de desprecio y estimación.

No nos parece convincente la solución elegante de F. Battaglia acerca de la presencia de dos teorías diversas y antinómicas sobre el trabajo. El autor italiano atribuye la repulsa del trabajo manual a la "aristocracia guerrera dórica". Esta representa la clase dominante con su religión olímpica particular. Por otro lado está la clase de la ciudadanía consagrada al trabajo y adepta de las religiones místicas.<sup>42)</sup> En realidad, a nuestro juicio las dos corrientes opuestas no se

pueden atribuir con tanta nitidez a esas dos clases, sin negar que éstas desempeñan cierto papel en la diversa apreciación del trabajo. Pero Jenofonte, el aristócrata, puede alabar el trabajo agrícola. Las leyes de Atenas y Tucídides pueden estimar el trabajo artesanal lo mismo que Heródoto concede para Corinto. En Hesíodo y el estoicismo observamos una posición no uniforme acerca de la valoración del trabajo. Finalmente, una diosa olímpica, Atena, se considera la protectora de los artesanos y es honrada justamente por esta razón por las jóvenes de la aristocracia. En consecuencia, nos parece que la solución de F. Battaglia reduce el problema a términos demasiado simples. De hecho, no vemos una sola razón objetiva que explique la presencia de dos corrientes, sin negar que esa razón pueda existir, pero en un concierto de múltiples razones. La investigación a fondo del problema no es objeto de esta tesis.

## CAPITULO TRES

### El trabajo en el judaísmo

Lo mismo que en el capítulo anterior no ofrecemos más que un bosquejo esquemático. La época de que se trata va del Antiguo Testamento, la Biblia de los judíos, hasta el judaísmo helenístico a principios de nuestra era. Hay que tomar en cuenta una diferencia importante. El canon hebraico es distinto del griego por su extensión y a veces por la división de los párrafos, el contenido y otras cosas. Para la versión griega nos referimos a la de los Setenta y usamos la sigla LXX.<sup>1)</sup> En los casos de diferencias importantes entre ambas versiones los indicamos.

- 1 -

Una de las proposiciones fundamentales de la Biblia es que Dios es el creador y hacedor de todo lo que existe. Esto es, Dios mismo se caracteriza por el trabajo. Precisamente de esta manera se afirma su soberanía. La Biblia comienza con la enunciación de que "en el principio Dios hizo (creó) los cielos y la tierra".<sup>2)</sup> La primera definición del trabajo, pues, es que es creador. Produce todo lo que existe. El trabajo creador se atribuye a Dios mismo. Este no se define por algunos atributos que enuncian su perfección en sí, sino que la divinidad de Dios se ve en su actividad creadora. Dios está haciendo cosas que son el mundo. W. Bienert<sup>3)</sup> observa acertadamente que la "actividad creadora de Dios no se limita a la producción única de todo lo creado, sino que es, a la vez, una continuación. Dios sigue creando siempre de nuevo en el mundo creado. En consecuencia, esa actividad abarca la historia universal ..." Dicho

de otro modo, la actividad creadora de Dios se limita a un principio temporal, sino que expresa la soberanía de Dios que interviene, de una manera creadora, en la historia.

Una de las criaturas de Dios es el hombre cuya creación se diferencia de todo lo demás que Dios ha hecho. Porque en el Génesis <sup>4)</sup> se afirma que "Dios dijo, hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza y (los hombres) deben señorear sobre los peces del mar, las aves del cielo, los animales y en toda la tierra ..." En los dos versículos siguientes se repite la idea de que el hombre, creado a imagen de Dios, ocupa una posición particular dentro de la creación por ejercer su dominación sobre la misma.

Observamos una coincidencia notable. Se afirma la soberanía de Dios por su actividad creadora. El hombre, creado a imagen de Dios, es también soberano y sus dominios se extienden al resto de la creación. Esto es, el hombre recibe de Dios el mandato de señorear sobre el mundo. De esta manera manifiesta que es creado a imagen de Dios. El hombre, pues, participa de la actividad creadora de su señor al sujetar la creación no humana a su poder. Con esta dominación sobre el mundo el hombre no se rebela contra su creador, sino que cumple el mandato que ha recibido de Dios. Esto es, Dios requiere que el hombre imprima el sello de su dominación en el mundo por someterlo a sus fines. Dicho de otro modo, el mandato que Dios ha dado al hombre exige que el mundo se humanice o que el hombre se refleje en sus productos.

Una explicación opuesta se mantiene al afirmar que "la admiración de la facultad creadora en el hombre puede conducir a un humanismo no bíblico en el cual se exalta la criatura en lugar del creador único. Los escritos bíblicos no tienen nada que ver con esto". <sup>5)</sup> Nos parece que la Biblia enseña un humanismo por sostener que el hombre es creado a imagen a Dios. Esta semejanza del hombre con Dios se da, justamente, en la do-

minación del hombre sobre el resto del mundo. Es decir, en esa dominación el hombre se afirma como tal por someter el mundo a sus fines humanos. El mundo, pues, se transforma en un mundo humano porque el hombre le imprime el sello de su soberanía. Esta ya implica el trabajo del hombre, porque sólo por el trabajo el hombre puede ejercer su dominación sobre el mundo.<sup>6)</sup> Sin duda, la Biblia distingue entre el acto creador de Dios en la creatio ex nihilo y todos los actos siguientes que se ejercen sobre un material dado. En estos actos, lo creativo se define por la transformación. La Biblia misma, obviamente, no distingue, de una manera rigurosa, la transformación de la creación. Ambas ideas se enlazan por el concepto de la imagen de Dios en la cual la actividad característica de Dios y del hombre es el ejercicio de la soberanía. Esta se expresa inicialmente por la creatio ex nihilo, pero no se acaba con la misma, sino que continúa. Esto es, se perpetúa en la actividad transformadora que la Biblia misma no reserva sólo para Dios, sino que la encomienda al hombre mismo. En conclusión, la definición del trabajo se modifica por el concepto de la transformación que significa, respecto al hombre, una humanización del mundo. Esto es, el hombre ha de supeditar el mundo a sus fines por mandato divino.

El trabajo no sólo va implícito en ese mandato, sino que se expresa con toda claridad en el segundo relato de la creación en el Génesis 2,15. "El señor Dios tomó al hombre, que había formado, y lo puso en el paraíso para que lo trabajara y guardara." En el Génesis 2,5 se afirma "que aún no existía el hombre que trabajara la tierra". Aquí vemos que el trabajo es un mandato específico para el hombre y que éste ejerce su dominación sobre el mundo por el trabajo y la conservación de la creación. Notamos una diferencia fundamental entre la mitología griega y la judía. Según Hesíodo, los primeros hombres en la edad de oro no tuvieron que trabajar. La tierra producía automáticamente sus frutos. Según la Biblia, en el paraíso el hombre debe trabajar la tierra. En el judaísmo el

trabajo es concomitante con el hombre desde su principio y no se introduce en una edad subsiguiente. En tiempos posteriores el trabajo se inculca con referencia expresa al relato de la creación.<sup>7)</sup> El mandato del trabajo indica además que el hombre no sólo es un ser dotado de necesidades, sino que, a diferencia del animal, tiene que satisfacerlas por medio del trabajo. Este interviene creando los objetos que satisfagan las necesidades humanas. Esto es, el trabajo implica la transformación de la naturaleza, su humanización, a fin de que pueda satisfacer las necesidades del hombre. Esta humanización involucra a su vez que el trabajo se realice con arreglo a ciertos fines. Por último, la creación de objetos que satisfagan las necesidades humanas ya incluye la creación de más necesidades al desarrollarse la técnica que se emplea para producir los objetos primarios.<sup>8)</sup>

El mero hecho del trabajo lo mismo que su mandato aclara la relación del hombre con el mundo. Sin el trabajo el mundo no sirve al hombre. No es capaz de ser su medio de vida. Es un mundo alejado del hombre, no puede satisfacer sus necesidades a pesar de que vive en el mismo mundo. Esto es, el mundo en cuanto tal es incompleto para el hombre. Podemos decir también que el mundo no tocado por el hombre no puede satisfacer las necesidades humanas. Entra el trabajo humano que transforma el mundo para que éste pueda satisfacer esas necesidades. De esta manera el trabajo enlaza al hombre con el mundo al transformar este último en un mundo humano. El trabajo, pues, tiene un carácter necesariamente transformador y manifiesta que el mundo referente al hombre no es un mundo hecho. Por otra parte, el trabajo señala una inquietud del hombre que no se puede rebasar sin trabajo. El hombre tiene necesidades que debe satisfacer si no quiere morir. Las necesidades lo inquietan. No puede satisfacerlas a menos que trabaje. Pero el carácter transformador del trabajo patentiza también que esa inquietud del hombre no le es propio sólo en su estado primitivo. Dados el mismo mandato del trabajo y las crecientes nece-

sidades del hombre, éste nunca se da por satisfecho con el statu quo, sino que ansía continuamente transformar su ambiente imprimiéndole más y más el sello de su humanidad. Todo esfuerzo de frenar al hombre en su capacidad transformadora no es otra cosa que privarlo de su humanidad. De hecho, esos esfuerzos se justifican por lo que ahora están hartos y que temen cualquier transformación radical. Por otra parte, no se niega el posible abuso de la capacidad transformadora en forma destructiva. El judaísmo se cuida de ese abuso por el mandato de conservar la tierra, del cual hablamos en el parágrafo 3 de este capítulo.

En resumen, se ve que el mandato de trabajar contiene, implícitamente, el desarrollo del hombre mediante su trabajo. Ese desarrollo contiene un juicio negativo sobre el mundo porque no es capaz de satisfacer al hombre. Dicho de otro modo, el mundo tal y como es se caracteriza por ser incompleto para con el hombre. Y en cuanto el hombre forma parte del mismo mundo es también objeto de transformación cuyo fin se da sólo en algunos mitos de un reino escatológico. Pero justamente esos mitos inquietan al hombre de manera tal que nunca se satisfacen con el estado vigente de las cosas. Esto es, los mitos, en las palabras de E. Bloch, tienen una función explosiva acerca de lo establecido. Protestan en contra de la religión o de la política como lo hizo un Jeremías y los macabeos, para mencionar sólo algunos ejemplos. Esa protesta se hace precisamente en el nombre del mito o de Dios<sup>9)</sup>, que en este caso no sirve de calmante, sino que impulsa a sus creyentes.

Con el mandato de trabajar se enlaza el de conservar la tierra. Esto precisa el trabajo y la dominación del hombre. La

supeditación de la naturaleza o del mundo no tiene por meta la explotación, sino que el hombre es responsable ante Dios en su trabajo y soberanía sobre el mundo. La idea de la responsabilidad indica que el hombre no ha de abusar de su dominación buscando sus intereses privados, sino que todo el trabajo humano, en cuanto conservación de la creación, es un servicio que el hombre rinde a Dios a cuya imagen es creado y cuya creación ha de conservar. El trabajo, pues, tiene por modelo el trabajo creador de Dios y se realiza en una relación comunitaria del hombre con Dios. Esta relación se concreta en las relaciones interhumanas que se expresan, sobre todo, en los profetas literarios,<sup>10)</sup> que critican el servicio o culto rendido a Dios a expensas de las relaciones humanas.

La conservación de la tierra se muestra en las relaciones humanas y en contra de los intereses particulares en el libro del Génesis 9,6. "El que derramare la sangre humana, por mano de hombre será derramada la suya; porque el hombre ha sido hecho a imagen de Dios."<sup>11)</sup> Esto es, la criatura a imagen de Dios no debe matar.<sup>12)</sup> Caso de que matase, el hombre mismo debe restablecer la justicia para conservar el orden de la creación. Esto es, el hombre es responsable de sus obras lo mismo ante Dios que ante los demás. El homicidio rompe la comunión con Dios y con la sociedad. Esta, pues, debe restablecerse por la ejecución de la justicia.

Salta a la vista que en la mitología griega lo mismo que en la judía el trabajo transformador del hombre es, a la vez, repetición del trabajo de Dios, con la diferencia de un monoteísmo riguroso que estaba desarrollándose en el judaísmo.<sup>13)</sup> Al profundizar observamos que tal vez por el mismo monoteísmo, ningún trabajo concreto se deriva de lo que Dios hizo. La homología entre el trabajo humano y el divino consiste precisamente en su carácter transformador. Las referencias a Dios como vinicultor o pastor,<sup>14)</sup> para poner sólo algunos ejemplos, tienen un significado metafórico y no etiológico. Traba-

jos concretos como los del pastor, del herrero, etc. se derivan en la Biblia de los hombres y no de Dios.<sup>15)</sup>

- 3 -

Hemos visto que el hombre sirve a Dios por el trabajo. No hay fundamento alguno para que el hombre se retraiga del mundo a fin de servir mejor a Dios. Porque este mismo le da el mandamiento de trabajar. El retraimiento desprecia a Dios como creador y, además, manifiesta la desobediencia al mandato del trabajo. No por el ocio sino por el trabajo el hombre rinde servicio al creador. En la corriente grecohelenística que desprecia el trabajo, el ocio (sjolé) desempeña un papel muy importante por liberar al hombre del trabajo a fin de que pueda dedicarse a los problemas políticos y filosóficos.<sup>16)</sup> Es decir, el ocio no es pereza, ni descanso sino actividad que se distingue cualitativamente del trabajo que busca fines fuera de sí mismo y no se restringe sólo a la teoría o contemplación.<sup>17)</sup> En la Biblia esa dicotomía de la actividad humana, dividida en práctica y teoría, no tiene cabida. El día del hombre es un día de trabajo. Al levantarse el sol "sale el hombre a su trabajo, a su labor, hasta el anochecer."<sup>18)</sup> Pero sí existe el descanso en el día del shabat consagrado al Dios creador que también descansó el séptimo día de la obra de su creación. El descanso lo mismo que el trabajo son homologías entre el hombre y Dios. Por el día del shabat se introduce un ritmo en la vida laboriosa del hombre sin acercarse a la dicotomía observada en el mundo grecohelenístico. Según la interpretación judía: "la idea fundamental del shabat judaico es el descanso absoluto."<sup>20)</sup> Pero tal vez se pueden distinguir dos propósitos en ese descanso. Uno es humanitario porque en ese día descansarán todos los que están en la casa, hasta los siervos, los extranjeros y el ganado.<sup>21)</sup> El otro propósito es el de consagrar el shabat a Dios. "Lo que caracteriza el sábado es que está santificado por su relación

con el Dios de la alianza y que es un elemento de esta alianza. El día "tabú" de otras religiones resulta ser un día "consagrado a Yahveh", un diezmo del tiempo, como los primogénitos del ganado y las primicias de la cosecha son un diezmo del trabajo de los otros días. Por eso el sábado aparece como una cláusula de los diferentes pactos de la alianza."<sup>22)</sup>

Frente a ese significado del shabat no nos parece acertado afirmar con W. Bienert que "la doctrina bíblica del trabajo tiene su punto de partida en la doctrina del descanso."<sup>23)</sup> Porque el trabajo lo mismo que el descanso en su carácter homológico expresan de distintas maneras una idea conductora de la Biblia, en la cual no podemos entrar en esta tesis. Es la idea de la alianza del pueblo de Dios con su señor. Tanto el trabajo como el descanso dan expresión al pacto que YHWH <sup>24)</sup> hizo con su pueblo y que caracteriza toda la historia de Israel. En consecuencia, no nos parece admisible subordinar el trabajo al descanso, ya que ambos se supeditan por igual al pacto. Antes bien, se podría sostener que la observancia del descanso sabático es otra expresión de la capacidad transformadora del hombre. Parece que W. Bienert parte de una premisa no bíblica sino representativa de algunas corrientes cristianas. Esto es, la consagración del shabat equivale al estudio o la exposición de lo que se considera fundamental, a saber, la palabra de YHWH. Este estudio, para Bienert, no parece darse sino en la predicación "dominical". Pero la idea de la palabra de YHWH es mucho más amplia.<sup>25)</sup>

La finalidad del trabajo es que el hombre se sostenga. "El que labra la tierra tendrá pan abundante, el que se va con los ociosos se hartará de pobreza."<sup>26)</sup> Otra vez notamos una correspondencia con la idea de Hesíodo de que el trabajo protege

al hombre contra el hambre. También observamos que el trabajo originario de los judíos lo mismo que el de los griegos es la agricultura. Posteriormente surgen la artesanía y el comercio.<sup>27)</sup> El carácter transformador de esas actividades se muestra por el hecho de que se necesita la intervención del trabajo humano para producir los alimentos, las herramientas, etc. que no se dan "automáticamente" como los frutos de la tierra se ofrecen a los hombres en la edad de oro, según el mito de las cinco edades de Hesíodo.

- 5 -

Por lo general, en el judaísmo el trabajo no se desprecia. Sólo en los escritos posteriores, posiblemente bajo la influencia grecohelenística, se nota un menosprecio del trabajo. El ejemplo más destacado se encuentra en el Eclesiástico (38, 24-34).

- (24) "La sabiduría del escriba (se produce) por el ocio oportuno,  
y se vuelve sabio aquel que descuida su negocio.
- (25) ¿Cómo puede ser sabio el que maneja el arado  
y se gloria en esgrimir la aguijada,  
aguijoneando a los bueyes y ocupándose de sus trabajos  
y cuyo trato es con los hijos de los toros?
- (26) Pone todo su empeño en trazar surcos,  
y su desvelo (en procurar) forraje para los novillos.
- (27) Lo mismo (diríamos del) carpintero y el albañil  
que trabajan día y noche;  
de los que graban sellos  
y (se fijan con) paciencia en variadas figuras,  
y ponen todo su empeño en reproducir el dibujo  
y se desvelan por perfeccionar la obra.
- (28) Lo mismo (del) herrero que, sentado junto al yunque,  
pone su atención en las obras de hierro,  
a quien el humo del fuego revienta las carnes  
y que lucha en el calor de la fragua.  
El ruido del martillo ensordece sus oídos,  
y sus ojos están puestos en la obra;  
pone todo su empeño en acabarla bien  
y su desvelo en sacarla con perfección.

- (29) Lo mismo (del) alfarero que está sentado (al trabajar) y da vueltas a la rueda con los pies; tiene siempre la preocupación de su obra y de cumplir la tarea fijada.
- (30) Con su mano modela la arcilla y con sus pies ablanda su dureza. Pone su atención en acabar el vidriado y su desvelo en limpiar el horno.
- (31) Todos éstos tienen su vida fiada en sus manos, y la sabiduría de cada uno consiste en su trabajo.
- (32) Sin ellos no podría edificarse una ciudad, ni habitan en un país como extranjeros ni se pasean. <sup>28)</sup>
- (33) Pero nadie los busca para el consejo del pueblo y en la asamblea no se distinguen; ni se sientan en la silla del juez ni entienden el pacto de la ley.
- (34) Pero sostienen la creación del mundo (pasadero) y su oración (se fija) en la obra de su trabajo. <sup>29)</sup>

Notamos la semejanza sorprendente de estas palabras con las de la corriente grecohelenística que desprecia el trabajo. La influencia de esta corriente se evidencia en varias afirmaciones. La más notable es la apreciación del ocio (sjolé) que en el Antiguo Testamento (versión de los LXX) siempre tiene un sentido negativo. Pero en el versículo 24 del texto citado es condición de la sabiduría y de la actividad política. Esto cabe en el mundo griego pero desentona del ambiente judío. <sup>30)</sup>

Por lo tanto, sorprende la explicación del pasaje por G. Glotz <sup>31)</sup>, que lo atribuye a la herencia judía como algo típico de ella. En muchos aspectos, a nuestro juicio, el texto parece mucho más al Económico de Jenofonte, donde se desprecian también los trabajos en que los artesanos quedan sentados.

En el judaísmo, pues, no observamos dos corrientes que valoran el trabajo humano bajo signos opuestos. Las pocas excepciones confirman sólo la regla de que el judío es consciente del mandato divino de trabajar. <sup>32)</sup> Ni la institución de la esclavitud y el desprecio de los esclavos en el judaísmo producen el desdén por el trabajo. <sup>33)</sup> Todavía en el siglo II de nuestra era un rabino dice, siguiendo la tradición judía: "quien no enseña a su hijo un oficio útil, lo cría para ladrón." En el si-

glo III otro rabino afirma aún: "mayor es aquel que se alimenta de su trabajo que aquel que teme a Dios."<sup>34)</sup>

En esta conexión se debe mencionar el pasaje del Génesis 3,17-19 (versión hebrea) que relata la maldición después de la caída de Adán.

"Y dijo al hombre: porque escuchaste la voz de tu mujer y comiste del árbol de que te prohibí comer, diciéndote, no comerás de él,

Por ti será maldita la tierra,  
fatigándote te alimentarás de ella toda tu vida.  
Te producirá espinas y abrojos  
y comerás las hierbas del campo.  
Con el sudor de tu rostro comerás el pan  
hasta que vuelvas a la tierra  
pues de ella has sido tomado.  
Porque eres polvo y al polvo volverás."

La maldición no va contra Adán ni contra su trabajo como a veces se afirma.<sup>35)</sup> Por lo tanto, el trabajo no se puede concebir como resultado de la caída.<sup>36)</sup> La razón es que el trabajo era mandato ya antes de la caída. Lo que se agrega después de la caída son la fatiga y que el producto no corresponde al esfuerzo. La tierra produce espinas y abrojos. Es decir, existe una desarmonía entre el hombre y la tierra que se labra.<sup>37)</sup> La falta de armonía no se explica fuera de la maldición de la tierra. Es posible que se trate de una etiología para explicar la experiencia de la fatiga y el fracaso que a menudo acompañan a los esfuerzos del hombre. De todos modos, del relato de la caída en el Génesis no se deduce el desprecio del trabajo ni su maldición. Otra vez es que, precisamente en su trabajo, el hombre se da cuenta de una problemática: la resistencia que opone aquello que se trabaja. El trabajo mismo no puede superar esa problemática. El trabajo sí es transformador, pero esta transformación no cambia la desarmonía fundamental. Esta debe cambiarse. Es decir, las condiciones bajo las cuales el trabajo se realiza o las relaciones del trabajador con su mundo han de modificarse a fin de que el

trabajo pueda ser transformador de una manera radical. Sobre esto hablaremos más adelante al exponer la radicalización de la conciencia acerca de la problemática del trabajo en el cristianismo.

Comparemos la versión de los LXX sobre la caída. Se nota un cambio decisivo en las palabras de la maldición. "Maldita sea la tierra en tus obras." La Vulgata tiene la misma lectura derivada de los LXX.<sup>38)</sup> Aquí la maldición de la tierra se da en las obras, en el trabajo del hombre. Parece, pues, que en los LXX se refleja la corriente grecohelenística que desprecia el trabajo pero que no es representativa del judaísmo.<sup>39)</sup>

F. Battaglia<sup>40)</sup> sigue la Vulgata e interpreta: "el hombre está condenado al trabajo porque debe expiar el pecado original, el que Adán y Eva cometieron en el Paraíso Terrenal. El trabajo es pena, no inmotivada, sino motivada porque correspondía a un acto específico, y en esta correspondencia está su valor de expiación, a través de la cual se rescata y se reobtiene, bajo un plano natural, el bien que se había perdido delante de Dios, la dignidad." La influencia de los LXX a través de la Vulgata, que se cita en latín, es evidente en Battaglia. Además se agregan a la interpretación dos elementos que, a nuestro juicio, ni están en la Vulgata. Primero, el trabajo sirve de expiación y segundo, ésta quita la mancha del pecado original. La función expiatoria del trabajo pertenece al judaísmo tardío, en el cual representa una corriente particular dentro del concepto de las buenas obras, como leemos por ejemplo en el libro de Daniel (4,24). "Expía tus pecados por las buenas obras."<sup>41)</sup> La idea se repite en una corriente particular del cristianismo primitivo en la Carta de Bernabé, de la cual hablaremos más adelante. Por otra parte, la doctrina del pecado original no se encuentra ni en el Antiguo Testamento ni en el judaísmo tardío, aunque existen en este último ciertas corrientes que se aproximan a esa doctrina que se formuló en el cristianismo por San Agustín.<sup>42)</sup> Es decir, la interpretación del Génesis 3,17-19 por F. Battaglia no corresponde, a nuestro juicio, al

judaísmo, sino que representa una tendencia particular de la interpretación cristiana.

- 6 -

Finalmente se observa en el Antiguo Testamento una división del trabajo en cultural o religioso y profano. Probablemente exista esta división también en otras culturas y no representa un hecho particular del judaísmo. Pero nos parece importante mencionar ese hecho por la crítica que recibe en el mismo judaísmo y, posteriormente, en el cristianismo.

El sacerdocio se concibe como trabajo por el cual el sacerdote se sostiene. El término técnico para contratar a un sacerdote parece ser "llenarle la mano". "Se ha supuesto que la expresión se refería en un principio al salario que recibía el sacerdote, que quedaba así "contratado", y la hipótesis puede apoyarse en Jueces 17,10; 18,14, donde el levita a quien Mika "llena la mano" es "ajustado" por diez siclos de plata al año más el vestido y el mantenimiento."<sup>43)</sup>

Contra esta costumbre se levanta la voz de algunos profetas literarios como, por ejemplo, Miqueas, del siglo VIII, que dice: "sus jueces sentencian por cohecho; sus sacerdotes enseñan por salario; sus profetas profetizan por dinero."<sup>44)</sup> Esto es, no se condenan las labores de los sacerdotes, profetas y jueces que también desempeñan una función religiosa en Israel, ya que el derecho proviene de YHWH. La crítica se dirige contra el hecho de cobrar por estos servicios. Miqueas sostiene, pues, que de la religión no se vive. Este problema continúa en el judaísmo tardío y en el cristianismo primitivo. Había muchos rabinos que tenían un oficio para ganarse la vida aunque otros se negaban a ocuparse en un oficio.<sup>45)</sup> Se ve que hay dos tipos de trabajos que, según la terminología tradicio-

nal, se pueden llamar sagrado y profano. Nos parece mejor seguir la terminología rabínica posterior, en una época en la cual ya no había sacerdotes pero se sostenía una división semejante. Un rabino dice: "el hombre nació para el trabajo ... pero no sé si nació para el trabajo con la boca o el trabajo manual ..."<sup>46)</sup> El trabajo con la boca se refiere al estudio y la enseñanza de la Torá. La división problemática del trabajo no es entre teoría y práctica, sino entre trabajo oral y manual. El primero no equivale al teórico. El sacerdote no era un teórico y la labor del rabino puede compararse con la propagación de la tradición judía. Pero es importante que la misma tradición registre sus dudas acerca de esta división, sobre todo cuando convierta al trabajador oral en un asalariado.

- 7 -

En resumen, en la tradición judía el trabajo tiene los aspectos siguientes:

- 1.- Dios mismo trabaja y su trabajo se define por ser creador y transformador.
- 2.- El trabajo del hombre es un mandato de Dios. El hombre se distingue, pues, del reino animal por haber recibido este mandato. El hombre afirma su humanidad mediante el trabajo.
- 3.- El hombre creado a imagen de Dios participa de la actividad creadora y transformadora de Dios por su dominación sobre el resto de la creación. Por el trabajo, pues, el hombre humaniza el mundo imprimiéndole el sello de su trabajo y sometiénolo a sus fines humanos. El mundo trabajado refleja la actividad transformadora del hombre. Este puede verse en el mundo como en un espejo que refleja no sólo la obra creadora de Dios sino también su propio trabajo transformador.<sup>47)</sup> La dominación que el hombre debe ejercer so-

bre el resto de la creación excluye la idea de que el hombre es un esclavo de las fuerzas de la naturaleza.

La definición del trabajo por la transformación implica también la idea de que el trabajo es productor. Esto no se menciona separadamente por incluir el concepto de transformación el de la producción. En el capítulo cinco se aclara la idea de la producción en relación con la problemática del trabajo.

- 4.- El trabajo no sólo ha de transformar el mundo sino también conservarlo. La conservación incluye la responsabilidad del hombre para con Dios y los demás. Esto es, el trabajo tiene un aspecto comunitario o social que se deriva también de la afirmación de que el hombre es creado a imagen de Dios. La conservación protege, pues, el trabajo contra la explotación y la prosecución de fines privados. También se implica en la idea de la conservación algo ya observado en la religión griega. El hombre repite la actividad de Dios que también conserva el mundo.<sup>48)</sup> Pero a diferencia de los griegos, el judaísmo no deriva ningún trabajo particular de Dios, salvo el descanso en el shabat que no es trabajo en el judaísmo.
- 5.- El trabajo en cuanto mandato de Dios es un servicio que el hombre rinde a Dios su creador. En consecuencia, el hombre no sirve a Dios por el ocio ni por el retraimiento del mundo.
- 6.- La finalidad inmediata del trabajo es procurarse el sustento. El hombre no ha de vivir a expensas de otros. De todo esto se desprende que el judaísmo no desprecia el trabajo a pesar de la institución de la esclavitud. El trabajo no se concibe como una maldición o una desgracia, exceptuando algunos representantes o ideas que se observan en el judaísmo tardío bajo la posible influencia grecohelenística.

7.- Los trabajos concretos son la agricultura, la artesanía y el comercio. Además, se nota una alternativa no resuelta entre el trabajo sacerdotal u oral y manual. Esta alternativa se liga con la idea de que el trabajo religioso también sirve para la finalidad inmediata de sostenerse. Pero no falta quien la critique.

Según sé, el judaísmo en la época considerada no sabe nada de la actividad intelectual como trabajo a pesar de la gran estimación de la sabiduría en la literatura sapiencial. Tampoco Filón de Alejandría parece concebir la actividad intelectual como trabajo sino como descanso reservado para el shabat.<sup>49)</sup> Pero en este aspecto parece faltar una investigación sobre el concepto del trabajo en el gran filósofo judío alejandrino.

Finalmente se debe mencionar el trabajo político reservado al rey y sus funcionarios. La política no era asunto de todos los ciudadanos como en las poleis griegas. Tal vez fuera ésta una de las razones de que no se pudiera desarrollar entre los judíos una corriente aristocrática despreciativa del trabajo.<sup>50)</sup> Por lo reducido del trabajo político, este no se ha mencionado en este capítulo.

De todos modos, lo mismo que en el mundo grecohelenístico se da en el judaísmo una división del trabajo, aunque en lo particular el reino de Judá, sobre todo, parece reflejar la influencia egipcia.<sup>51)</sup> Esto es obvio por razones geográficas e históricas. La influencia griega no se observa en la estructura socio-política porque Israel era todo menos una polis. Donde hay división del trabajo se produce por lo general la explotación de los unos por los otros. Esta se mitiga en el judaísmo por la valoración positiva del trabajo, la crítica social de algunos profetas y otras instituciones, como por ejemplo los años sabáticos y jubilar.<sup>52)</sup>

8.- Por último, hay que mencionar la problemática del trabajo. Se ha cobrado conciencia de que el trabajo transformador se frena. Esto es, el material trabajado resiste al esfuerzo. A menudo no se produce el éxito anhelado. El judaísmo, a pesar del carácter refractario del objeto trabajado, no llega a considerar el trabajo una maldición o desgracia ni lo rehusa, sino que mantiene que el trabajo es un mandato de Dios. Es decir, el hombre tiene que afrontar la tensión entre el trabajo transformador y la resistencia del objeto transformable. Obviamente la superación de esa tensión no se puede producir por el trabajo mismo. Desde luego la transformación, característica del trabajo, es relativa.

La conciencia de esa tensión junto con lo relativo del trabajo transformador del hombre no se da en el mundo greco-helenístico en lo que yo conozco. Posiblemente exista también en otros fenómenos históricos, relativamente coetáneos con el cristianismo primitivo, como las religiones místicas y el gnosticismo. Para no rebasar los límites de la tesis dejamos fuera la consideración de esos movimientos complejos. Es en el cristianismo donde la problemática del trabajo se agudiza y se señala un camino de superación.

## CAPITULO CUATRO

### La herencia judía en el cristianismo primitivo

Los documentos conservados de los primeros cristianos se escribieron en griego. Pero en su valoración del trabajo se nota la presencia de la herencia judía. En otros aspectos se ha introducido y prevalece aún la influencia grecohelenística, que no nos interesa en nuestro contexto. Estudiamos, pues, punto por punto las ideas judías como se reflejan y se modifican en el cristianismo primitivo.

- 1 -

Se mantiene la idea del Dios creador. "Dios que hizo el mundo y todas las cosas que en él hay, es el señor del cielo y de la tierra" (Hechos 17,24). La actividad creadora de Dios también puede llamarse trabajo. Jesús dice: "Mi padre hasta ahora trabaja y yo trabajo también" (San Juan 5,17). Esto es, el cristianismo tampoco limita la creación a un principio temporal, sino que Dios sigue siendo, activamente, el creador, interviniendo en el mundo actual. Además, con la idea del creador se relaciona la del señor soberano, como se ve en la cita de Hechos. El creador de todas las cosas es su señor.

Por la ejemplaridad de la vida de Jesús de Nazaret en los evangelios y otros escritos cristianos agregamos su relación con el trabajo. En la cita dada del Evangelio según San Juan ya vimos que su actividad propia se interpreta como trabajo. Jesús afirma que él mismo en su trabajo hace las obras de Dios. "Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y acabar su obra."<sup>1)</sup> Esto es, en el trabajo de Jesús se manifiesta la obra

de Dios que culmina en la crucifixión con las palabras "consumado es" (esto es, su obra) (San Juan 19,30). Este trabajo se especifica como juicio del mundo y victoria sobre el "príncipe de este mundo".<sup>2)</sup>

No sólo en Jesús se manifiesta el trabajo de Dios sino también en sus creyentes. Puesto que Jesús afirma: "el que cree en mí hará también las obras que yo hago" (San Juan 14,12). Más adelante explicaremos esto en conexión con el trabajo auténtico de los cristianos. El trabajo creador de Dios, pues, se modifica por tres aspectos. Se hace presente en el obrar de Jesús y sus discípulos. Significa un cambio radical del mundo en cuanto éste es dominado por el "príncipe de este mundo". Esto es, la finalidad de la obra es el establecimiento de un mundo transformado cuyo significado se explica más adelante. Finalmente, en la expresión metafórica de Jesús, la obra y el sustento o alimento se identifican. Es decir, la finalidad no se desliga del trabajo, sino que los dos se relacionan íntimamente. Esto no significa que se trabaja por trabajar, sino que el trabajo por ser transformador o creador incluye su finalidad. El trabajo no se califica cuantitativamente por el número de los productos sino cualitativamente en cuanto transforma. El producto desligado del trabajo no es el criterio para valorizar el trabajo. Siempre hay que verlo en relación con el trabajo y el productor.<sup>3)</sup>

Se trabaja, pues, para transformar y transformar es trabajar. Fuera de su trabajo ni Jesús ni los suyos son lo que son. Dicho de otro modo, según el evangelio el hombre no se concibe estáticamente sino dinámicamente mediante el trabajo. Puesto que éste es transformador, el hombre del evangelio no nace, sino que se hace. Además, el hombre transformador es un hombre transformado: la nueva criatura o el nuevo hombre.<sup>4)</sup> La nueva criatura no significa que el hombre adquiriera otra naturaleza, sino que se transforman las relaciones humanas por el amor o, como San Pablo dice, es "la fe que obra por amor."<sup>5)</sup> El amor

es el criterio de lo humano. Porque por el mismo el hombre realiza lo que puede y debe ser.<sup>6)</sup> Dada la importancia fundamental del amor podemos decir también que el hombre como debe ser es el producto de sus obras.

Esta idea no es más que el desenvolvimiento del significado del trabajo. En el capítulo anterior hemos visto que el trabajo implica un juicio sobre el mundo porque éste es incompleto en relación con el hombre. Pero el hombre mismo forma parte del mundo, más concretamente, de la naturaleza.<sup>7)</sup> En este sentido, el trabajo no sólo crea un mundo humanizado sino también al hombre. Es decir, el hombre que no se transforma puede ser hombre en el sentido fisiológico. Pero no lo es en el sentido humano. No lo logra, a menos que se transforme. La transformación, sin embargo, es manifestación del trabajo humano. Por lo tanto, mediante el trabajo no sólo humaniza el mundo sino también a sí mismo. Y en el evangelio se sostiene que el verdadero hombre se hace por los frutos que produce.<sup>8)</sup>

La afirmación de que el hombre es el producto de sus obras suena extraño en una disertación sobre el cristianismo que hace tanto hincapié en la gracia divina por la cual el hombre es lo que es.<sup>9)</sup> No entramos, por falta de espacio, en una discusión sobre la gracia. Basta decir que la gracia en un sentido crítico, no obra de una manera misteriosa o mágica como lo da a entender, por ejemplo, la idea de la gracia sacramental en 1 Corintios 15,29. Antes bien, la gracia es la conducta que se conforma con la voluntad divina que se expresa en la obra de Cristo. Es decir, la gracia se realiza en obediencia voluntaria y no ciega.<sup>10)</sup> El apóstol Pablo expresa la idea como una relación dialéctica entre el obrar de Dios y del hombre: "Con temor y temblor trabajad por vuestra salvación; porque Dios es el que obra en vosotros el querer y el obrar según su beneplácito."<sup>11)</sup> El marco religioso de esta afirmación paulina está abandonándose, por ejemplo, en el Evangelio según San Mateo (25,31 ss). En este texto, la parábola de las ovejas y de los

cabritos, el amor practicado es el criterio de lo humano. Se aplica a todos los hombres, no importa llámense cristianos o no. Por lo tanto sostenemos nuestra afirmación de que el hombre como debe ser es el producto de su trabajo, realizado bajo el signo del amor.

La abolición incipiente del marco religioso nos parece una consecuencia implícita en el cristianismo. El trabajo se exige para la producción del nuevo hombre.<sup>12)</sup> Dado que este trabajo se hace por el hombre, éste tiene que actuar sin el supuesto de Dios o desamparado de Dios, como el Evangelio según San Mateo lo expresa con las palabras de Jesús en la cruz: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?" (San Mateo 27,46).

No sólo el trabajo peculiar de Jesús interesa en el cristianismo primitivo, sino también el trabajo que hizo antes de comenzar su carrera singular. Los documentos de que disponemos no concuerdan en este respecto. En San Marcos 6,3 se afirma acerca de Jesús: "¿No es éste el carpintero, el hijo de María y el hermano de Jacobo, de José ...?"<sup>13)</sup> Esta opinión se confirma en el Diálogo con Trifón de Justino el Mártir, a mediados del siglo II. En esta obra se dice acerca de Jesús que "se le tenía por hijo de José el carpintero ... y fue considerado él mismo como un carpintero y fue así que obras de este oficio - arados y yugos - fabricó mientras estaba entre los hombres, enseñando por ellas los símbolos de la justicia, y lo que es una vida de trabajo."<sup>14)</sup> Justino va más allá en su interpretación de la narración de Marcos. Porque no sólo repite que Jesús era un carpintero, sino que explica ese dato como vida ejemplar de Jesús que enseña por su trabajo práctico. En este sentido la interpretación de Justino es singular dentro de la tradición cristiana de aquel entonces. Los escritos del cristianismo primitivo nunca se refieren al oficio de Jesús de una manera semejante. La otra afirmación del texto de Justino de que Jesús "fabricó arados y yugos" tampoco se encuentra en las fuentes cristianas del siglo I, según se conocen.

De hecho, se nota la tendencia de alejar a Jesús del oficio artesanal que, según Marcos y Justino el Mártir, desempeñaba.<sup>15)</sup> Sea la que fuere la razón de esa tendencia, nos parece probable que Jesús haya ejercido por un tiempo un oficio artesanal. Si nuestra hipótesis es correcta, se corrobora la influencia del judaísmo que estima el trabajo. Jesús mismo, pues, se conforma con esta herencia tanto por ser un artesano como por su conocimiento y apreciación del ambiente de los trabajadores, sean agricultores, artesanos u otros.<sup>16)</sup>

En resumen, los primeros cristianos conservan la tradición judía por la doctrina de la obra creadora de Dios. Se modifica y se concreta por ver la manifestación de esa obra en el trabajo propio de Jesús y de sus discípulos; trabajo que significa la transformación de este mundo en otro que, de alguna manera, ya refleje un mundo nuevo, aunque sea sólo de un modo incipiente. Sobre esto hablaremos más al exponer el trabajo auténtico de los cristianos. Hemos visto que la novedad acerca del hombre se da aquí y ahora en la práctica del amor. Otra concreción la tenemos en el dato de que Jesús mismo ejerce un oficio artesanal que se explica en Justino el Mártir como actividad ejemplar.

- 2 -

El mandato del trabajo se da también sin referirse a los pasajes correspondientes del Antiguo Testamento. Por lo tanto, rechazamos desde el principio la interpretación de K. Löwith de que "según la concepción cristiana ... el trabajo es pago por el pecado y castigo ... El hombre está condenado al trabajo."<sup>17)</sup> Esta idea se refuta, en primer lugar, por las palabras insignes de San Pablo en su segunda carta los Tesalonicenses. Les recuerda que, durante su estancia en Tesalónica, él y sus compañeros trabajaron para ganarse la vida y no ser

gravosos a nadie. Con esto Pablo se proponía darles un ejemplo para que lo imitaran. "También cuando estuvimos con vosotros os mandábamos que el que no quiere trabajar tampoco coma"<sup>18)</sup> El apóstol mismo, pues, trabaja para dar un ejemplo práctico en apoyo de su enseñanza y para no vivir a expensas de otros. Esta insistencia paulina subraya que el sustento del hombre depende de su trabajo. Lo mismo que en el judaísmo, se ve que el trabajo es inseparable de lo humano. El hombre debe intervenir activamente en la naturaleza para poder satisfacer sus necesidades. El que se sustrae a esta obligación ni merece la vida.

El apóstol añade los siguientes argumentos a los antes expuestos. No quiere dar pie a ningún reproche. Es decir, que no se hace testigo del evangelio para vivir del mismo.<sup>19)</sup> San Pablo no entiende su trabajo testimonial como un derecho, sino como una obligación que le rige. Por lo tanto, ofrece el evangelio gratuitamente. Esto es, su trabajo testimonial le obliga a renunciar a su derecho de vivir del evangelio porque ese trabajo cual manifestación del amor anularía el amor si cobrara por sus esfuerzos, si insistiera en su derecho. Sólo así, el trabajo conserva su carácter de ser expresión del amor.<sup>20)</sup>

Al ver las razones del mandato del trabajo notamos que el apóstol no recurre al mandato del Antiguo Testamento. Tampoco se refiere al valor cultural del trabajo, como pudo hacer Pericles según Tucídides, ni a la idea de la finalidad del trabajo de ganarse la vida. La razón de este trabajo se deriva del evangelio, del trabajo testimonial mismo. Ya que este es transformador y, en cuanto tal, se explica cual manifestación de la obra creadora de Dios, como hemos visto en el primer párrafo de este capítulo, entonces la transformación se debe reflejar en la vida del transformado. Esto es, el trabajo fundamental es testimonial, que produce al nuevo hombre. Por esto, Pablo se da como ejemplo a seguir. El nuevo hombre que es transformado no puede recibir la transformación pasivamente,

sino que debe participar en la obra transformadora. El deleite que sea mera ociosidad no se admite. El despliegue de la obra transformadora lo veremos con detalle en el capítulo siete. Aquí nos interesa el hecho de que el mandato del trabajo no se refiere expresamente al mandato vetotestamentario, aunque en su motivación se enlaza con el mandato judío. Se deriva del evangelio que es creador y transformador según el apóstol mantiene. Claro, ese evangelio, para San Pablo, tiene su origen en el Dios creador,<sup>21)</sup> pero se introduce un concepto más radical de la transformación con base en el Señor Jesucristo mismo.<sup>22)</sup> Es decir, la transformación del hombre producida por la experiencia originaria, ha de reflejarse en la conducta transformada del mismo hombre. Así parece explicarse la radicalización del mandato: "El que no quiere trabajar tampoco coma".

Con estas palabras San Pablo se dirige a cristianos, a hombres que han de ser transformados. A estos, si se entregan a la ociosidad, no se les niega sólo su transformación sino también el derecho de vivir. Dicho de otro modo, el que no quiere trabajar que se muera de hambre. Podemos decir lo que W. Bienert afirma en otro contexto que el trabajo "pertenece al ser humano ... el hombre sin trabajo ya no es hombre".<sup>23)</sup> Obviamente el apóstol no se refiere a personas que no pueden trabajar,<sup>24)</sup> sino a aquellos que pueden pero no quieren. Se ha conjeturado mucho cómo se explica esa falta de voluntad. Algunos exegetas recurren al gnosticismo, otros a la esperanza escatológica que desvaloriza el trabajo, otros a la herencia griega de los tesalonicenses. De todos modos hay que ver que la esperanza escatológica no "concluye en definitiva en el rechazo del trabajo", como mantiene F. Battaglia.<sup>25)</sup> Si éste fuera el caso, no se explicaría cómo San Pablo, tan apegado a la esperanza escatológica, exige que los cristianos trabajen y si no quieren, pierdan el derecho a vivir. Podemos afirmar aún, que la historización de la escatología, de la cual hemos hablado en el capítulo uno, no refrena el trabajo, sino que lo impulsa. Esto es, el mito escatológico, tocando tierra en la

experiencia originaria, obra de manera tal que uno tiene que comportarse de un modo compatible con la experiencia transformadora habida. En las palabras de San Pablo: "Si vivimos en el espíritu, andemos también según el espíritu"<sup>26)</sup> o "... también nosotros vivamos en la novedad de la vida"<sup>27)</sup>. Dicho de otro modo, la esperanza escatológica en el cristianismo no conduce a la resignación ni al desprecio del mundo, sino que protesta contra un mundo caduco. Esta protesta se realiza, por ejemplo, muy concretamente mediante el trabajo en un mundo que lo desprecia.

En tiempos posteriores la máxima de San Pablo se relaciona con el relato del Génesis en la Carta a los magneios atribuida a Ignacio de Antioquía. "El que no quiere trabajar tampoco coma. Porque con el sudor de tu rostro comerás tu pan."<sup>28)</sup> Aquí sí se relacionan el mandato paulino con el Antiguo Testamento de una manera expresa. Pero la carta probablemente se escribió en el siglo IV y la referencia no es al mandato vetestamentario dado antes de la caída.<sup>29)</sup>

San Pablo continúa su exhortación a los tesalonicenses: "Oímos que algunos entre vosotros viven desordenadamente, sin trabajar se meten en cosas ajenas. A estos mandamos y exhortamos en el Señor Jesucristo para que coman su pan trabajando sosegadamente."<sup>30)</sup> El mandato de trabajar se funda, pues, en la autoridad de Jesucristo sin recurrir al ejemplo que él dio como carpintero y como Justino el Mártir lo explica, ni al mandato del Génesis. Pero lo mismo que en el Génesis, el trabajo tiene la finalidad de que el hombre obtenga su sustento mediante el trabajo. Es decir, el apóstol no razona como F. Battaglia escribe sobre el cristianismo primitivo: "¿Por qué valorizar el trabajo en esta tierra, en la que sólo estamos de paso, ciudadanos de otro mundo que nos espera, por qué afanarse en la dura obra cuando Dios provee a nuestra suerte, a nuestro destino?" Y en otra ocasión: "El orden providencial de Dios no exige el trabajo".<sup>31)</sup> Contra F. Battaglia sostiene-

mos que en el cristianismo primitivo la providencia divina no convierte el trabajo en cosa indiferente,<sup>32)</sup> porque no conduce a Jauja, sino que es un llamado a la actividad que también implica el trabajo.<sup>33)</sup> De otra manera no se explica cómo San Pablo puede mandar en nombre de Jesucristo que se trabaje. El hombre debe trabajar para sostenerse y no vivir a expensas de otros. La providencia se malentiende si conduce a la ociosidad. En la Didajé esta idea se subraya con claridad meridiana:

"Todo el que llegare a vosotros en el nombre del Señor, sea recibido; luego, examínadlo, lo conoceréis, pues tenéis inteligencia, por su derecha y su izquierda. Si el que llega es un caminante, ayúdale en cuanto podáis; sin embargo, no permanecerá entre vosotros más que dos días, o, si hubiese necesidad, tres. Mas si quiere establecerse entre vosotros, teniendo un oficio, que trabaje y así se alimente. Mas si no tiene oficio, proveed conforme a vuestra prudencia, de modo que ya no viva entre vosotros ningún cristiano ocioso. Caso que no quisiera hacerlo así, es un traficante de Cristo. Estad alerta contra tales."<sup>34)</sup>

Es decir, la comunidad cristiana exige el trabajo y busca trabajo para los que quieren vivir en la misma. Esto se resume en el lema: "Trabajo para el que pueda trabajar y compasión para el incapacitado."<sup>35)</sup> Las palabras de la Didajé nos muestran también que el itinerante que quiere trabajar tiene el derecho a que la comunidad cristiana le proporcione trabajo. A. Harnack comenta acertadamente: "No sólo el deber de ayuda liga a los miembros de las iglesias - es meramente la ultima ratio -, sino que se trata de comunidades de trabajo de manera tal que tienen que procurar trabajo para el hermano ... Las iglesias, pues, tienen un carácter económico."<sup>36)</sup>

Lo mismo que en el Antiguo Testamento, el cristianismo primitivo se opone contra la idea de que la vida ociosa sea superior y más adecuada para servir a Dios. Esta idea se subraya hasta en el siglo III en la Carta pseudoclementina a las vírgenes (I,11): "Porque todo el que es ocioso, no se da al

trabajo ni sirve para nada. Tales son los caminos de todos aquellos que no se dedican a trabajo alguno, sino que van a caza de palabras, y esto lo tienen por virtud y obra bien hecha."<sup>37)</sup> En el judaísmo existe el shabat que, interpretado de un modo superficial, se acerca al elogio del ocio entre los griegos. Pero en el Nuevo Testamento ni se da esta posibilidad, porque la lucha de Jesús contra el fariseísmo tiene un punto de cristalización en la observancia legalista del shabat. El Nazareno mantiene en contra de sus adversarios que "el shabat se hizo por el hombre y no el hombre por el shabat."<sup>38)</sup> Es decir, Jesús subraya el aspecto humanitario de ese día para que el hombre pueda descansar de sus labores. Sin embargo, el hombre mismo ha de decidir según las circunstancias objetivas, si el descanso es posible o no. En una de las controversias a causa del shabat se conserva una variante importante. "El mismo día (un shabat) Jesús vió a alguien trabajando y le dijo: bienaventurado eres si sabes lo que haces, pero maldito y transgresor de la ley eres si no lo sabes."<sup>39)</sup> Esto es, Jesús concede la libertad a aquel que se da cuenta de su soberanía sobre las disposiciones legalistas. Pero no la admite si se hace por mera indiferencia. Esta actitud del cristianismo debe explicarse con más detalle porque existe el malentendido que el trabajo se desprecie, como se observa en la exposición de F. Battaglia.<sup>40)</sup>

El pasaje principal que causa ese malentendido reza así:

"No os inquietéis por vuestra vida, sobre qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, sobre qué os vestiréis. ¿No es la vida más que el alimento, y el cuerpo más que el vestido? Mirad las aves del cielo. No siembran, ni siegan, ni recogen en graneros y vuestro padre celestial las alimenta. ¿No valéis más que ellas? ¿Quién de vosotros por sus preocupaciones puede añadir a su vida un solo día?<sup>41)</sup> ¿Y por qué os preocupáis por el vestido? Observad los lirios del campo, cómo crecen. No trabajan (kopiáo) ni hilan. Os digo que ni Salomón en toda su pompa se vistió como uno de ellos. Pues si a la hierba del campo que hoy es y mañana es arrojada al fuego, Dios así la viste, ¿no hará mucho más con vosotros, hombres de poca fe? No os preo-

cupéis, pues, diciendo ¿qué comeremos, qué beberemos o qué vestiremos? Los paganos se afanan por todo esto. Porque vuestro padre celestial sabe que de todo eso tenéis necesidad. Buscad pues primero el reino y su justicia, y todo eso se os dará por añadidura. No os preocupéis, pues, por el mañana. Porque el día de mañana se preocupará por sí mismo. Bástale a cada día su molestia."42)

Estas palabras no critican el trabajo sino las preocupaciones de los hombres que se definen por el tener. En este sentido el pasaje se explica por el contexto que juzga a los hombres cuya vida se agota en acumular riquezas.<sup>43)</sup> Por lo tanto, Jesús insiste en que hay que decidirse frente a la alternativa, o bien servir a Dios o bien a las riquezas. Las dos cosas no son compatibles.<sup>44)</sup> El servir a Dios no es pasividad, como lo puede sugerir la metáfora de los lirios aislada de su contexto. Todo lo contrario, se señala que el trabajo por el sustento no representa la finalidad última de la vida humana. El hombre no vive sólo para sostenerse o, como otra palabra del evangelio dice: "No sólo del pan vive el hombre."<sup>45)</sup> La finalidad de la vida del hombre trasciende el mero sustento. En consecuencia, pierde su vida y su humanidad aquel que se preocupa por enriquecerse.<sup>46)</sup> La interpretación de E. Renan es romántica al idealizar la "dulce vida" en un país tropical. Esto es, "el trabajo, en esos climas, parece inútil; lo que proporciona no vale lo que cuesta."<sup>47)</sup>

El desprecio a la vida cuya finalidad única es el sustento nos muestra otra cosa acerca del mandato paulino de trabajar y de la idea de que Jesús mismo considera su ministerio cual trabajo, como hemos visto antes. Lo mismo que en el judaísmo, hay dos tipos de trabajo. Uno sirve para ganarse el pan. El otro es testimonial. De éste hablaremos en detalle en el capítulo siete. También en el cristianismo primitivo se presenta el problema de si el trabajo testimonial puede utilizarse para ganarse la vida. Podemos observar dos tendencias. En San Pablo y en la cita dada del capítulo 12 de la Didajé hemos visto la negación de convertir el cristianismo en comercio con

Cristo. Esto es, el trabajo auténticamente cristiano no es una profesión ni un oficio. En consecuencia, el cristiano debe ejercer un oficio o, como San Pablo dice: "trabajar con sus manos."<sup>48)</sup> También en Hechos 20,33-35 se observa, aunque en forma idealizada, la misma actitud. El autor del libro pone las siguientes palabras en la boca de San Pablo.

"No he codiciado plata, oro o vestidos de nadie. Vosotros sabéis que a mis necesidades y a las de los que me acompañan han suministrado estas manos. En todo os he dado un ejemplo, mostrándoos cómo, trabajando así, socorráis a los necesitados."<sup>49)</sup>

Pero hay otra corriente que el mismo apóstol no ignora al citar una palabra de Jesús, no conservada en los evangelios: "Los que proclaman el evangelio vivirán del evangelio."<sup>50)</sup> Por razones indicadas San Pablo rehusa usar ese privilegio sobre todo en sus relaciones con los corintios. Pero lo encontramos en otra forma en los evangelios. En San Mateo 10,10 se dice, hablando de la misión de los discípulos: "El trabajador es digno de su alimento." En el texto paralelo de San Lucas 10,7 se lee: "El trabajador es digno de su salario", lo que se repite en 1 Timoteo 5,18. En el contexto de los evangelios la remuneración se refiere obviamente sólo a la comida y el hospedaje que el discípulo es autorizado a aceptar. En San Mateo la cita misma habla sólo del alimento y añade en el versículo 8 del mismo capítulo: "gratis lo recibís, dadlo gratis." Esto es, el discípulo recibe su sustento por su trabajo testimonial. Este sustento no le da más que lo absolutamente necesario. No le proporciona ningún lucro. Es una remuneración de subsistencia. La prohibición de la ganancia guarda al discípulo de convertirse en un comerciante con Cristo. El trabajo testimonial tiene una finalidad que rebasa la del trabajo por el sustento. El discipulado no es una profesión lucrativa, pero sí es trabajo.

En 1 Timoteo 5,17s se cambia la situación:

"Los presbíteros que son buenos supervisores son dignos de doble pago, sobre todo los que trabajan en la palabra

y la enseñanza. Porque la escritura dice: "no pondrás bozal al buey que trilla, y digno es el obrero de su salario."<sup>51)</sup>

Este texto nos indica con gran probabilidad un desarrollo de la iglesia posterior a San Pablo y los evangelios. Ya hay oficiales eclesiásticos pagados. Es decir, la iglesia se ha establecido con funcionarios que viven de la religión. Su función profesional es la enseñanza y "la palabra", es decir, la predicación, como el término posiblemente debe traducirse.

Esta corriente continúa en la Didajé, capítulo 13:

"Todo profeta verdadero, que quiera morar de asiento entre vosotros es digno de su alimento. Igualmente, el maestro verdadero merece también, como el trabajador, su alimento. Así, pues, tomarás toda primicia de los productos del lagar y de la era, de los bueyes y de las ovejas, y se las darás como primicias a los profetas, pues ellos son vuestros sumos sacerdotes ... Igualmente, cuando abrieres un cántaro de vino o de aceite, toma las primicias y dadas a los profetas. Toma de tu plata y de tu vestido y de toda posesión las primicias, según te pareciere, y dadas conforme al mandamiento."<sup>52)</sup>

Aunque se use el texto de San Mateo (alimento) y no de San Lucas (salario), se trata sin duda de un honorario del cual los profetas y maestros verdaderos pueden vivir y no sólo subsistir. El cristiano profesional ha nacido y es un negocio lucrativo. El texto es notable porque sigue inmediatamente a la condena de los "traficantes de Cristo" que hemos mencionado antes. La distinción entre los cristianos pagados y no pagados indica obviamente el desarrollo en la iglesia que tuvo a bien establecer funcionarios eclesiásticos. La presencia de los peregrinos no pagados recuerda que no siempre era así.

Notamos, pues, en el cristianismo primitivo dos tipos de trabajo, el testimonial y el lucrativo. En una corriente, este último se subordina al primero, sirviéndolo de manera tal que el lucro no se busca para enriquecerse sino para dar a los necesitados.<sup>53)</sup> La otra corriente separa los dos tipos de traba-

jo, considerando el trabajo testimonial también cual trabajo lucrativo. Pero lo mismo que en el judaísmo, se presenta la crítica contra esa idea de vivir de la religión.<sup>54)</sup>

- 3 -

Dentro del cristianismo primitivo es la literatura paulina la que conserva la doctrina hebrea de la imagen de Dios con una modificación importante.<sup>55)</sup> San Pablo sostiene la doctrina en 1 Corintios 11,7: "el varón es ... imagen y gloria de Dios." El hecho de que se exceptúa la mujer se explica por el contexto que quiere aclarar la relación entre el hombre y la mujer. Pero ambos son creados por Dios y, por consiguiente, su imagen se da en los dos.<sup>56)</sup>

La modificación de la doctrina entra al identificar al Cristo con la imagen de Dios.<sup>57)</sup> Con esto San Pablo quiere afirmar que en el Cristo se da Dios<sup>58)</sup> o, como el Evangelio según San Juan (14,9) dice: "el que ha visto a mí ha visto al padre". La afirmación paulina se abre a dos explicaciones posibles. La primera es que el hombre ha perdido su ser creado a imagen de Dios, lo que parece confirmarse porque los hombres "trocaban la gloria del Dios incorruptible por la semejanza de la imagen del hombre corruptible ..." <sup>59)</sup> Aceptada esa pérdida, el hombre ya no tiene el mandato del trabajo ni la soberanía sobre el mundo. Ambos se relacionan en el Génesis con la imagen de Dios. En consecuencia, la cita anterior de 1 Corintios 11,7 sería una reconquista de la pérdida. Pero el texto no se interpreta de esta manera, sino que se entiende como referencia a algo conocido y no perdido. Por lo tanto, la segunda cita tomada de Romanos 1,23 no puede referirse a una pérdida, sino que, probablemente, es una mera crítica de la idolatría.

La otra explicación posible es que el hombre no haya perdido

su imagen de Dios, sino que esta imagen es insuficiente a fin de que el hombre sea un ser verdaderamente humano. Esta interpretación nos parece más de acuerdo con el pensamiento paulino. Porque al reflexionar sobre Adán y Cristo, considerado como segundo Adán, el apóstol dice que "el primer hombre, Adán, llegó a ser una psyque viva; el último Adán un pneuma vivificante. Pero no es primero lo neumático sino lo psíquico, después lo neumático. El primer hombre (fue) de la tierra, terreno; el segundo hombre del cielo. Cual es el terreno, tales son los terrenos; cual es el celestial, tales son los celestiales."<sup>60)</sup> Es decir, la humanidad se divide en dos. La primera parte se deriva y se determina por el primer Adán que es inferior al segundo, del cual se deriva la otra parte de la humanidad. La nueva humanidad no reconquista una pérdida, sino que supera la inferioridad de la humanidad anterior. Se produce, pues, algo nuevo que se distingue de lo viejo, en la terminología paulina, como el cielo de la tierra. Esta nueva humanidad se da en el Cristo, la imagen de Dios por excelencia.

San Pablo diferencia, pues, entre dos imágenes de Dios. Lo importante es que la segunda no restaura la primera, sino que la supera.<sup>61)</sup> La idea paulina del primero y segundo Adán desliga lo nuevo de la renovación o del regreso a un estado perfecto. De esta manera el apóstol se aparta del gnosticismo para el cual "el camino de la salvación" es "reminiscencia". "Si estás hecho de vida y de luz, y adviertes que ésa es tu naturaleza, volverás a la vida y a la luz"<sup>62)</sup>

Podemos decir también que la imagen de Dios en el primer Adán se da en el nivel de la creación. En consecuencia, como hemos visto, el hombre es un ser creador que se afirma en su trabajo por supeditar el mundo a sus fines. En el segundo Adán, que es la imagen de Dios, ya no es el trabajo en general por el cual el hombre afirma su humanidad, es decir, su pertenencia a la nueva imagen de Dios o al Cristo. Antes bien, el concepto del trabajo se amplía. Por un lado tenemos el trabajo por el cual el hombre se sostiene y, por otro, el trabajo que partici-

pa en la obra de Cristo de producir al "nuevo hombre". Esta obra es la que llamamos el trabajo testimonial. Por esa participación San Pablo puede llamar a los trabajadores testimoniales: "colaboradores de Dios".<sup>63)</sup>

La doctrina modificada de la imagen de Dios señala que el paradigma del trabajo verdaderamente humano no es la primera actividad creadora de Dios, sino que es Cristo con su obra peculiar cuya finalidad es la producción del hombre "conforme con su imagen"<sup>64)</sup> o la "nueva criatura"<sup>65)</sup>. Esa modificación que toma al Cristo por tipo del nuevo hombre ya alude a la problemática del trabajo que se vislumbra en el judaísmo y que se despliega en el cristianismo, como veremos en el capítulo siguiente.

La ampliación del concepto del trabajo se refleja también en la finalidad del trabajo. El sustento, por importante que sea, no corresponde a la necesidad fundamental del hombre. Este no vive para comer. Su humanidad se expresa por su colaboración en la producción del nuevo hombre. En ésta se da la finalidad del trabajo humano y del hombre que ya, en última instancia, no tiene otra finalidad. Sin duda, este trabajo que es verdaderamente humano se diversifica y así es capaz de integrar también el trabajo por el sustento en la finalidad superior. Porque no es que todos hacen la misma cosa.<sup>66)</sup> Cada uno tiene su función particular en la nueva humanidad que es el Cristo, la imagen de Dios, que representa un organismo social. Porque el primer Adán determina la sociedad incluida en él lo mismo que el Cristo determina la nueva sociedad. Ya que toda la sociedad le pertenece, se ve que el trabajo por el sustento ha de integrarse de alguna manera.

El trabajo, pues, tiene un aspecto social porque cada uno desempeña la función de miembro dentro del mismo cuerpo social. De aquí entendemos el mandato del trabajo en San Pablo. No se deriva del mandato veterotestamentario sino del Cristo mismo.<sup>67)</sup>

Esto es, todo trabajo, aún por el sustento, tiene que incorporarse al cuerpo de Cristo. No se admite que los unos vivan a expensas de los demás.<sup>68)</sup> Todo lo contrario, los miembros del cuerpo tienen que hacerse responsables de los demás. "Sobrellevad los unos las cargas de los otros y así cumpliréis la ley de Cristo."<sup>69)</sup>

El aspecto social y la responsabilidad los hemos notado también en la tradición judía al hablar de la conservación de la tierra. En el cristianismo observamos, nuevamente, que se está haciendo hincapié en lo humano. Cada uno es responsable del otro. Esto se da también en el judaísmo, pero al parecer no con la misma exclusividad. Por esta razón San Pablo tergiversa conscientemente una ley vetotestamentaria para aplicarla al hombre: "No pondrás bozal al buey que trilla", cita el Deuteronomio 25,4 en 1 Corintios 9,9s y continúa: "¿Es que Dios se ocupa de los bueyes? ¿No es seguramente por nosotros por quienes lo dice? Sí, por nosotros se escribió ..."

Otra diferencia en la concepción de la responsabilidad social es conocida y tal vez más importante. En el judaísmo se restringe más y más a la nación judía o, mejor dicho, a la comunidad de la religión mosaica. En el cristianismo el cuerpo de Cristo reclama a todos los hombres, como veremos en el capítulo siete.

Ahora bien, la orientación acentuada del trabajo cristiano hacia el prójimo o su aspecto social matiza la finalidad del trabajo de una manera radical. El hombre se afirma por el trabajo testimonial. Este se refiere a todos los cristianos porque todos ellos forman el sacerdocio universal.<sup>70)</sup> Entonces su vida se realiza en el servir a los demás. "... lo que hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños hicisteis a mí."<sup>71)</sup> La finalidad última del trabajo es la existencia para los demás o, simplemente, la proexistencia. Se excluye, pues, la idea de salvarse a sí mismo, de expiar su pecado original u otras razones, por religiosas que sean, que buscan intereses

privados. En consecuencia, la afirmación: "trabajarás por rescate de tus pecados"<sup>72)</sup> es una tergiversación que se mantiene hasta hoy día, como hemos visto en las obras citadas de F. Battaglia y de K. Löwith.

- 4 -

Finalmente, los textos aducidos hasta ahora nos indican los trabajos concretos de los cristianos. Por una parte tenemos el trabajo testimonial, que nos ocupará más adelante. Por otra observamos que los cristianos son agricultores, artesanos o comerciantes. De vez en cuando se mencionan personas que se encuentran en posiciones consideradas superiores.<sup>73)</sup> Pero parecen ser excepciones. En general, el cristianismo en sus comienzos cunde entre la población trabajadora.<sup>74)</sup> Es falsa la conclusión que, por lo dicho, entiende el cristianismo naciente como un movimiento de trabajadores.<sup>75)</sup> La presencia de esclavistas<sup>76)</sup> y la actitud del apóstol Pablo no admiten esa conclusión. De hecho, los primeros cristianos no se preocupan de la clase de trabajo que sus adeptos ejercen, a no ser trabajos considerados inmorales<sup>77)</sup>. Cada uno permanece en la posición que ocupaba antes de su conversión al cristianismo.<sup>78)</sup> Ni se exige que el esclavista manumita a sus esclavos o que el esclavo busque su manumisión.<sup>79)</sup>

Esto se explica sobre el fondo del trabajo testimonial o el hecho de que todos los cristianos son nuevas criaturas. Estas relativizan las divisiones sociales, religiosas y naturales. Para el nuevo hombre, incorporado al cuerpo de Cristo, esas divisiones han perdido su poder divisorio. "No hay ya judío o griego, no hay esclavo o libre, varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús."<sup>80)</sup> En el capítulo 5 del Discurso a Diogneto, probablemente redactado a principios del siglo III, se expresa todavía la misma conciencia acerca de las relaciones

de los cristianos con su medio ambiente.

"Los cristianos, en efecto, no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra ni por su habla ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivamente suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás ... sino que, habitando ciudades griegas o bárbaras, según la suerte que a cada uno le cupo, y adaptándose en vestido, comida y demás género de vida a los usos y costumbres de cada país, dan muestras de un tenor de peculiar conducta ..."81)

La peculiaridad consiste en el hecho de que los cristianos se sabeln llamados a servir al mundo como tal y no a un mundo que les parezca ficticio.<sup>82)</sup> Además, son conscientes de que dentro de la comunidad cristiana las divisiones sociales se han superado. Esto se expresa con claridad por las ideas acerca de la esclavitud que nos sirven de ilustración.

El esclavo es aceptado por los cristianos. En cuanto trabaja no hace nada despreciable ni extraordinario porque simplemente sigue el mandato de Cristo mismo. Claro que por su trabajo tiene el derecho de percibir su salario. Por consiguiente, los ricos que no pagan a sus trabajadores se critican severamente: "El jornal de los obreros que han segado vuestros campos, defraudado por vosotros, clama, y los gritos de los segadores han llegado a los oídos del Señor ..."<sup>83)</sup>

Surge la pregunta de por qué la crítica de los ricos no se aplica a los esclavistas o a la institución de la esclavitud en general. Porque se puede decir que el rico lo mismo que el esclavista vive a expensas de otros. La respuesta que se puede encontrar no es uniforme. Pasamos por alto la actitud frente a la riqueza, que es ambigua.<sup>84)</sup> La primera solución del problema esclavista consiste en mitigar las relaciones entre dueño y esclavo. El ejemplo más destacado se encuentra en la carta de San Pablo a Filemón. El autor manda a Onésimo, el esclavo fugitivo, regresar a su dueño y que éste lo reciba con amor cristiano. Porque Onésimo se ha convertido al cristia-

nismo.<sup>85)</sup> El apóstol no exige la manumisión en este caso concreto, mucho menos la abolición de la esclavitud. Antes bien parte de la premisa de que la sociedad se estructura jerárquicamente. La comunidad cristiana vive dentro de la misma sociedad. Su propósito no es el cambio radical de la sociedad, sino que las relaciones sociales dentro de la comunidad cristiana se suavicen. Esto se puede interpretar de la manera siguiente. Los primeros cristianos, lo mismo que los estoicos, superan, en principio, la esclavitud. Porque las posiciones sociales se relativizan subordinándose a una comunidad que es superior a las divisiones sociales. Pero ambos movimientos, cristianos y estoicos, no aplican su principio a la realidad de su ambiente. Lo mismo ocurre en el judaísmo. El esclavo se respeta como un ser humano. Es imposible considerarlo cual herramienta viva. Esta solución no es muy satisfactoria, sin negar que hace la suerte del esclavo más soportable. De hecho, no debemos considerar esa respuesta como una solución del problema. Antes bien se trata de consejos en situaciones concretas, como el caso de Onésimo lo ejemplifica.

A nuestro juicio la negación de buscar la manumisión tiene otra razón. San Pablo se llama a sí mismo y con orgullo: "esclavo de Cristo Jesús."<sup>86)</sup> Con esto indica su obediencia incondicional a su señor y su relación con los demás. Es decir, en sus propias palabras: "Siendo libre en todo, me he hecho esclavo de todos."<sup>87)</sup> La obediencia a su señor le libera de la obediencia a todo lo demás, sean otros, otras cosas o su propio ego. Este aspecto negativo de la libertad en cuanto libertad de algo se complementa por el aspecto positivo. Uno es libre para servir a todos. El esclavo de Cristo Jesús, pues, ejemplifica la existencia cristiana como proexistencia. En el esclavo de Cristo se ligan íntimamente negación y afirmación como componentes de su libertad. El cristiano se afirma buscando el provecho de los demás negando sus intereses privados. Así es que se conforma con el paradigma de Jesús que "no vino para ser servido sino para servir."<sup>88)</sup>

Sobre la base de que el cristiano mismo puede concebirse como esclavo de Cristo, se entiende la actitud frente al esclavismo. El esclavo no es otra cosa que una manifestación rigurosa de la existencia cristiana. Cuanto más el esclavo se niega a sí mismo, sometiéndose a su situación, tanto más afirma su libertad de vivir para otros y así proexiste con arreglo al paradigma del Cristo. Aquí ya no se trata de mitigar las relaciones entre el esclavo y su dueño. Ese consejo cabe si el esclavista y su mercancía viva son cristianos, como se patentiza en el caso de Filemón y Onésimo. La primera carta de San Pedro enfoca el problema de esclavistas no cristianos: "Los esclavos estén sujetos con todo temor a sus amos, no sólo a los bondadosos y afables, sino también a los malos." La razón de esta conducta se da en las palabras siguientes: "Pues para esto fuisteis llamados, ya que Cristo también padeció por vosotros y os dejó un ejemplo para que sigáis sus pasos."<sup>89)</sup>

La idea de someterse incondicionalmente, aún a castigos injustos,<sup>90)</sup> parece una negación rotunda de la libertad. Para entender ese pensamiento permítasenos citar a un autor que se coloca, conscientemente, fuera del cristianismo. El educador soviético A. Makarenko escribe su Poema Pedagógico bajo el lema: "Lo importante es educar al hombre nuevo."<sup>91)</sup> La creación de este hombre es un largo proceso durante el cual el escritor narra el siguiente diálogo entre dos educandos:

"-¿Sabes? ... Es que ... yo tengo un asunto especial ...  
 - No tienes ningún asunto especial. ¡Eso son tonterías!  
 - Es que quiero ... que también a mí ... se me pueda arrestar.

Fedorenko se ríe a carcajadas:

-¡Menudas cosas quieres! ... Todavía es pronto. Para eso hay que ganar primero el título de colono. ¿Ves la insignia? Y a ti no se te puede todavía arrestar. A ti se te dirá: estás arrestado, y tú responderás: "¿Por qué? Yo no soy culpable".

-¿Y si, efectivamente, no soy culpable?

-¿Ves como no lo entiendes? Tú crees que el no ser culpable tiene una enorme importancia. Pero cuando seas colono, entonces comprenderás otra cosa ... ¿cómo explicárte-

lo? ... Comprenderás que lo importante es la disciplina y que la cuestión de si eres o no culpable, no es, en realidad, un asunto de tanta importancia."92)

Sin considerar el contexto distinto de la novela de Makarenko nos parece que se señala un fenómeno semejante. El cristianismo, lo mismo que el educador soviético, se proponen producir al nuevo hombre. Su creación no se realiza en el aislamiento de un individuo separado de todos los contactos sociales. Todo lo contrario, las relaciones sociales intervienen de un modo decisivo. Con estas relaciones entra la posible violación del individuo. Se le puede castigar injustamente. Este es el ejemplo que se menciona por Makarenko y los primeros cristianos. El hombre no transformado se rebela contra la injusticia. Su rebeldía precisamente patentiza su falta de transformación en hombre nuevo. Este ve el asunto desde otro ángulo. Makarenko emplea la idea de disciplina. Con esto quiere señalar el espíritu que penetra la colectividad. Es decir, el hombre nuevo se produce al incorporarse a una comunidad. A causa de ésta se niega a sí mismo en cuanto a sus intereses privados y se afirma a sí mismo dentro de la colectividad.

Si nuestra explicación es correcta, podemos decir que algo semejante ocurre en el cristianismo al calificar al cristiano como esclavo. Este se afirma al negarse a sí mismo. Su afirmación tiene por paradigma la vida de Jesús el Cristo. Se despliega en una comunidad no limitada. Es decir, se trata no sólo de la iglesia como en el caso de Filemón y Onésimo, sino que el nuevo hombre rebasa lo cerrado de una comunidad de cristianos. Se afirma también, aunque o mejor dicho, precisamente, en calidad de esclavo, en sus relaciones con los no cristianos.

Esta afirmación del hombre no sólo se hace a favor de la comunidad existente ya y dentro de la misma, sino que ansía la integración en la comunidad de aquellos que están fuera. El medio para lograrla es, con las palabras evangélicas, "el amor

a los enemigos."<sup>93)</sup> El apóstol Pablo dice: "No te dejes vencer por el mal, antes vence al mal con el bien."<sup>94)</sup> Sin duda alguna, ese método es discutible acerca de su eficacia. Proscribe todo uso de la violencia. No enfoca el problema de qué hacer, si el enemigo abusa, sin escrúpulos, de su poderío. De todos modos, esa conducta se desprende del paradigma del Cristo.

Finalmente, se añaden otros motivos que explican la no resistencia del cristianismo a la esclavitud. El esclavo que se sujeta sin reservas a su dueño será recompensado por Dios.<sup>95)</sup> Este es un motivo típicamente religioso y, en cierto sentido, trata de resolver el problema antes mencionado. El esclavo que subsiste por la gracia de su dueño puede esperar una recompensa en el más allá. Este motivo, a nuestro juicio, parece negar la altura de la idea de que el esclavo al transformarse a sí mismo transforma, a la vez, su ambiente. Porque, si lo explicamos correctamente, la remuneración en el más allá desemboca en la mera resignación en el más acá.

Además, la esclavitud se justifica por el conservatismo político en algunos círculos cristianos. "Por vuestra parte, vosotros, esclavos, someteos a vuestros amos, como a imagen (typos y no eikon) de Dios, con reverencia y temor."<sup>96)</sup>

En resumen, la actitud de los primeros cristianos frente a la esclavitud no es uniforme. Se puede decir que, en principio, la supera y en la práctica señala un camino de superación por la definición del cristiano como esclavo de Cristo. Pero esta idea no se aplica radicalmente porque las otras opiniones acerca del esclavismo mantienen el statu quo, a nuestro juicio.

En conclusión, en el cristianismo primitivo no se ha elaborado un sistema de la ética. Esta falta se expresa en las diversas actitudes no reconciliadas frente al problema de la esclavitud. La falta puede explicarse por varias razones. Si el cristianismo no debe su comienzo a una doctrina de la cual se pueda deducir un sistema, se explica por qué se desarrolla en proposiciones diversas que reflejan el entendimiento de la experiencia originaria lo mismo que el condicionamiento ambiental. Lo único que se puede producir en esta situación es cierta casuística que da una orientación en ocasiones determinadas.<sup>97)</sup>

San Pablo, en cambio, parece dar un paso más al reflexionar sobre el significado de la experiencia originaria y transformadora. Si ésta rebasa el orden vigente porque se produce lo nuevo que no envejece, entonces se puede proponer para el cristiano frente al mismo orden: "todo es lícito" o "todo es vuestro."<sup>98)</sup> Es decir, se cancela la división del mundo, típica de lo religioso, entre lo sagrado y lo profano. No hay cosa alguna que sea en sí profana o sagrada.<sup>99)</sup> En consecuencia, no hay ninguna actividad específica que se pueda denominar cristiana. Por esto se puede explicar también la negligencia del cristianismo acerca de la esclavitud lo mismo que la desvaloración de las posiciones sociales, religiosas, naturales, etc. Los cristianos simplemente no se distinguen de los demás en cuanto no forjan otro sistema social, sino que, por decirlo así, se infiltran en cualquier sistema minando sus bases absolutistas. Su lema es "todo es vuestro" y con esto, precisamente, trabajan por una transformación radical que deja al criterio del hombre la forma de la sociedad. Este criterio se condiciona. Porque al afirmar "todo es vuestro" el apóstol Pablo continúa: "vosotros sois de Cristo."<sup>100)</sup> Esto es, el lema no se presta al

libertinaje, como se puede malinterpretar fácilmente y, de hecho, sucedió, entre los corintios.<sup>101)</sup> El condicionamiento del lema indica que la libertad radical se malentiende si se usa para buscar sus intereses privados. Antes bien, lo que importa es el provecho del otro. Usando el término introducido por nosotros, la vida cristiana es proexistencia en la cual se vive para los demás y no sólo indiferentemente al lado de los otros en coexistencia. "Nadie de nosotros vive para sí mismo", afirma el apóstol Pablo acerca de la vida cristiana. Esto es, "para el cristiano ya no hay la esfera de lo privado que concedemos al individuo."<sup>102)</sup> Porque la proexistencia se estructura conforme al paradigma de Cristo cuya vida se destaca por no complacerse a sí mismo sino a los demás.<sup>103)</sup> Nos parece, pues, que el paradigma de Cristo da la posibilidad de superar la institución de la esclavitud si se aplica radicalmente a las condiciones históricas. Esta aplicación no se ha hecho, a nuestro juicio, por el condicionamiento político-social en el cual el cristianismo nace.<sup>104)</sup>

En concreto, la proexistencia se realiza en las relaciones humanas, dentro y fuera de la comunidad cristiana. Esta misma es el lugar predilecto y no exclusivo para practicarla.<sup>105)</sup> El hecho de que la proexistencia esté abierta hacia todos y, por otra parte, carece de un programa o sistema elaborado da la posibilidad de cooperar con cualquier movimiento que trabaja también por la superación de la división de la humanidad, división que se funda en los intereses particulares o de grupos por razones sociales, religiosas, políticas, etc. En concreto, no se ve entre los primeros cristianos el hecho de que han practicado esa posibilidad pero sí han cobrado conciencia de ella. Porque el verdadero "Israel" se da en la comunidad cristiana que hermana a los judíos y los "ateos".<sup>106)</sup> Esto es, se puede incorporar la tradición judía al cristianismo porque en la iglesia se realiza su verdadera intención de superar la división de la humanidad.<sup>107)</sup> Elementos estoicos se incorporan al sermón atribuido a San Pablo en el Areópago.<sup>108)</sup> El cristia-

nismo simplemente reclama las tradiciones anteriores en cuanto parecen expresar las intenciones de los cristianos. "Vemos que ya en esta generación los cristianos adoptaban pensamientos netamente helénicos", comenta M. Pohlenz el sermón en el Areópago.<sup>109)</sup> En tiempos poco posteriores los cristianos se entienden como el tercer género humano que supera la división entre judíos y griegos o paganos. Estas ideas se cristalizan en la afirmación de que "todo lo bueno que se había dicho se ha tomado de nosotros", es decir, de los cristianos.<sup>110)</sup>

La naciente comunidad cristiana, pues, tiene la conciencia de que en ella misma se está formando una nueva humanidad en virtud de la transformación que se realiza en la iglesia. Por consiguiente, se puede asimilar, cuando menos en teoría, toda corriente filosófica y de otra índole que parezca expresar la novedad implícita en el cristianismo como humanidad transformada. Harnack observa acertadamente sobre el siglo II: "Ya Justino (el Mártir) reclamó todo verdadero conocimiento espiritual como cristiano, sea que se encuentre en Homero, los poetas trágicos y cómicos o los filósofos. No se sabe si se dio cuenta de que esa ampliación era tal que toda la consideración convierte lo cristiano en lo humano en general. Clemente de Alejandría que continuaba esas consideraciones proseguía la idea conscientemente."<sup>111)</sup> Con esto el cristianismo rebasa los límites de la herencia judía y se entrega de lleno a su ambiente, del cual el judaísmo no forma más que una parte.

Sin embargo, en concreto los primeros cristianos apenas realizan su poder transformador. La presencia de la esclavitud no contradicha habla por sí misma. De todos modos es claro que por la proexistencia la transformación no ocurre sólo en el nivel de la conciencia sino en la práctica. Falta sólo que se vean las últimas consecuencias radicales de esa práctica.

## CAPITULO CINCO

### La problemática del trabajo

En el judaísmo lo mismo que en el cristianismo el hombre debe trabajar. Esto es, el trabajo pertenece al ser humano. Sin embargo, hemos observado en el judaísmo que el trabajo encuentra en su objeto una resistencia que hace fracasar el trabajo. Es decir, hay una desarmonía entre el trabajador y su objeto por la cual el trabajo no puede alcanzar una transformación plena. El judaísmo explica la desarmonía por la maldición divina de la tierra. Probablemente el cristianismo alude a la misma idea en el pasaje oscuro de Romanos 8,22: "Pues sabemos que toda la creación hasta ahora gime y siente dolores de parto."<sup>1)</sup> Suponiendo que la creación se refiere al cosmos no humano, como lo sugiere el contexto, San Pablo lo considera como si tuviera sentimientos y anhelos humanos. Siente dolores y espera su superación. Francamente no entendemos cómo el apóstol percibe estos sentimientos. No obstante, nos parece que aquí se señala el carácter incompleto del mundo. Este todavía no es como puede y debe ser. Además, se da a entender que el mundo no permanece en su estado incompleto, sino que San Pablo tiene la firme convicción de que el cosmos se transformará. En esto, el cosmos y los hombres forman una unidad.<sup>2)</sup>

Es posible que en el pasaje citado el apóstol aluda a la maldición de la tierra en el Génesis 3,17s. Sea la interpretación la que fuere, de todos modos la aparente ingenuidad de maldecir la tierra señala una problemática de la cual el hombre no puede liberarse. Debe trabajar. Sin trabajo pierde su humanidad.<sup>3)</sup> El trabajo le dirige, en primer término, hacia la tierra. Pero ésta resiste los esfuerzos del hombre. Mediante el trabajo el hombre y la tierra, sujeto y objeto, se ligan inseparablemente. No se da al hombre la posibilidad de encontrar

su humanidad, aunque de una manera menguada, fuera del trabajo.<sup>4)</sup> Porque o bien el hombre trabaja y así es humano por cumplir el mandato divino que le distingue en su humanidad, o bien no trabaja y no es humano. Pero al trabajar experimenta que no puede realizar sus fines en el trabajo. Esto es, su humanidad no se puede desplegar plenamente. En este sentido la maldición de la tierra pierde toda ingenuidad aparente porque apunta una aporía de la cual el judaísmo es consciente sin poder resolverla. Lo ingenuo se puede ver en atribuir la causa del problema sólo al objeto, la tierra. La razón puede ser que la atribución del problema al sujeto hubiera cancelado, para el judío, el rigor del mandato del trabajo. La intervención divina en el mito del Génesis es, para nosotros, sin importancia puesto que es una etiología que se explica por el condicionamiento del judaísmo.

Antes de entrar en el cristianismo que profundiza la conciencia de la problemática del trabajo, señalamos un tanto esquemáticamente la relación entre el trabajador y su producto. Esto nos ayudará en la comprensión del problema como el apóstol Pablo lo desarrolla.

- 1 -

El producto concreta el trabajo. En el lenguaje bíblico, el trabajo se manifiesta en ciertas obras o frutos que sirven de criterio para juzgar al hombre. Más concretamente, hacen al hombre como él debe ser. Si carece de frutos, pierde su verdadera humanidad.<sup>5)</sup> Hay, pues, una relación determinada entre el trabajo y su producto, la que hemos llamado la concreción del trabajo. Esto es, en el producto el trabajo se objetiva. Así se entiende la expresión de que el hombre "debe vivir de su trabajo" que hemos leído en un pasaje citado de la Didajé. Quiere decir, en primer lugar, que el hombre debe vivir de los

productos de su trabajo. Esto presupone que el trabajador puede disponer con cierta libertad sobre sus productos, cuando menos hasta el grado de que garanticen su vida. Dicho de otro modo, el mandato de vivir de su trabajo incluye el derecho de vivir. El que no quiere trabajar pierde ese derecho.<sup>6)</sup> Además, la pertenencia a una iglesia entraña el derecho a obtener trabajo, como hemos visto antes. Así es que, en las iglesias primitivas por la asociación de los cristianos se garantizan implícitamente dos derechos fundamentales, el de vivir y el de trabajar. Los dos se relacionan íntimamente porque el derecho a vivir se funda en la obligación de trabajar. Por otra parte, los miembros de una iglesia tienen la obligación de procurar trabajo para un cristiano sin empleo que quiere afiliarse a la misma. Porque sólo así puede "vivir de su trabajo". Es decir, entre los primeros cristianos se ve el aspecto social de la vida y del trabajo en el sentido de que se saben responsables los unos de los otros. Los derechos al trabajo y a la vida son vacíos a no ser que los demás cristianos se sepan obligados a ayudar a quien lo necesita a fin de que éste encuentre trabajo que le permita vivir. Es falso decir, pues, que el cristianismo se interesa sólo en la salvación de las almas en el más allá. El hombre integral aquí y ahora es su objeto. Es obvio que este hic et nunc no se reduce a la mera momentaneidad de la existencia sino a su concreción, que no se desliga ni de su pasado ni de su porvenir.

Además, el vivir de los productos de su trabajo implica que los mismos son sólo un medio pero no la finalidad de la vida. Esta no se agota en los productos, sino que, mediante el trabajo, supera todo producto acabado para crear más y nuevos productos. Esto es, la afirmación mencionada de la Didajé señala, en segundo lugar, que el trabajo expresa la dinámica de la vida. Los productos sólo reflejan el trabajo acabado y, por consiguiente, pertenecen al pasado. El trabajo supera el pasado por su relación con la dinámica de la vida.

Por otra parte, el trabajo se relaciona de una manera determinada con los productos. En este sentido la objetivación del trabajo en sus productos significa no sólo una afirmación del hombre sino también una disociación entre el trabajador y sus productos. Porque el hombre se exterioriza necesariamente en sus productos. La exteriorización no tiene un aspecto negativo. Es necesaria porque sin ella no hay afirmación del trabajador ni trabajo ni productos.

La disociación toma varias formas. En la manera más primitiva el hombre consume los productos de su trabajo. Mediante el intercambio, un producto se trueca por otro. Esto es, el hombre ofrece lo que ha producido para obtener otra cosa que considera equivalente y que satisface una necesidad suya. En este trueque el hombre enajena voluntariamente sus productos para satisfacer sus necesidades enriquecidas. En una situación distinta unos pueden apoderarse de los productos de otros por una enajenación forzosa. También hay la posibilidad de que alguien acumule los productos, sean los suyos o los de otros. En todos estos casos se presupone que el trabajador y sus productos son disociables. Además se señala el deseo de que el hombre quiere afirmarse al enriquecer sus necesidades aún a expensas de otros. No nos interesa aquí la génesis de las varias formas de la disociación ni pretendemos enumerarlas de un modo completo. Lo que nos importa es una forma particular de la disociación.

Hemos visto que los productos son medios y no representan la finalidad. Al convertirse en la finalidad de la vida, la disociación hace los productos predominar sobre el trabajo. Esto es, el trabajo pierde su significado. No es colaboración con Dios ni humanización de la naturaleza. Tampoco se da la posibilidad de vivir de su trabajo. Si el producto es lo predominante, se vive para los productos y su acumulación. El criterio de la humanidad del hombre no es la comunidad con Dios

y los demás, comunidad en la cual y por la cual se trabaja, sino que la medida de lo humano se funda en la cantidad de los productos puestos a disposición del hombre. Es decir, por el predominio de los productos lo humano se juzga como si fuese una mercancía. La vida no se justifica por el trabajo sino por los productos. El que dispone de productos suficientes domina sobre los demás, sea moral o materialmente. De esta manera el producto representa el criterio para el hombre en general, tanto para los propietarios de los productos como para aquellos que carecen de los mismos.

En resumen, la disociación entre el trabajador y su producto es necesaria, no importa si éste se come o se enajena por la fuerza. El producto es exteriorización y, en consecuencia, debe disociarse del hombre. Pero la misma disociación implica la posibilidad, por parte del hombre, de entender sus exteriorizaciones como finalidad de su vida y, por consiguiente, se deja dominar por sus productos. Parece que, por la dominación que los productos están ejerciendo, éstos señorean sobre el hombre. Pero de hecho, es el hombre su creador que se supedita a sus creaciones. La problemática del trabajo, pues, tiene, al parecer, una causa subjetiva. Precizando más, el sujeto en cuanto trabajador no es concebible sin los objetos. Desde luego el origen de la problemática se encuentra en la relación del sujeto con el objeto. A éste se le atribuye un poder que no tiene por sí mismo ni puede tenerlo por ser el producto del hombre. Además, el producto lo mismo que el trabajo tiene aspectos sociales, como se ha observado antes. Por lo tanto, la problemática del trabajo también es de carácter social.

Sobre esta base entendemos por qué el apóstol Pablo en sus escritos critica repetidas veces las obras del hombre. Por ejemplo: "Por las obras de la ley no será justificado nadie de-

lante de Dios."7) Las obras de la ley son las que la ley mosaica requiere. En otros pasajes se habla simplemente de las obras.8) En una palabra, se trata de las obras que el hombre debe hacer y de cuyo deber es consciente porque quiere cumplir con el mandato de trabajar. No importa si pertenece a la religión judía o si es un pagano. San Pablo considera que el mandato es universal.9) Es decir, en el mencionado querer del hombre se patentiza su deseo de afirmación. En las palabras del apóstol es la justificación en el sentido de ser aceptado y reconocido por otros y, en primer lugar, por Dios mismo.10) Pero el hombre se sirve de sus obras para obtener el reconocimiento a todo trance. Una vez que ese criterio se acepta, es obvio que la cantidad de las obras, los productos del hombre, deciden sobre su valor. Lo humano se reduce a las cosas que se producen. El hombre se cosifica y con esto también todas las relaciones humanas. San Pablo ve ese proceso sobre todo en el judaísmo como él lo entiende. Pero por la universalidad del mandato de trabajar que abriga el deseo de afirmación del hombre, el apóstol ve la problemática del trabajo por todas partes, aunque la explica con mayor claridad en su discusión con la tradición judía.

La crítica de las obras no conduce a San Pablo a abolir el mandato.11) Todo lo contrario, el mandato queda vigente y el hombre debe cumplirlo. Porque "la ley es santa y el mandamiento es santo, justo y bueno".12) La crítica de la ley misma, al afirmar por ejemplo que "Cristo es el fin de la ley",13) no es incondicional, sino que se dirige contra el abuso de la ley como medio de justificación. De esto tendremos que hablar más adelante. Ahora ya podemos señalar que, rechazado su abuso, el apóstol restaura la ley al indicar su intención verdadera que obliga a todo hombre: "El que ama al otro ha cumplido toda la ley".14)

En resumen, San Pablo critica tanto la ley como sus obras. Por otra parte, sostiene la santidad de la ley e insiste en el

cumplimiento de las obras requeridas por la misma ley. Hemos dicho que esta actitud del apóstol que parece ambigua se explica por la crítica del abuso de la ley. Este abuso se aclara de la manera siguiente.

El hombre considera sus obras fuera del contexto de la comunidad en la cual los hombres colaboran con Dios en la obra conservadora y creadora del mundo. Esta consideración es posible porque la obra en cuanto producto se disocia necesariamente del trabajo. Dada esta posibilidad, el hombre puede entender sus productos como fundamento que le asegura su valor individual. Cuanto más ha producido, tanto más ha crecido el valor de su personalidad individual. Esto es, en la terminología paulina las obras usadas como medio de justificación conducen al hombre a la "jactancia". Se jacta de sus obras por las cuales se considera autorizado a reclamar el reconocimiento de Dios y de los demás. Pero el apóstol insiste: "por gracia sois salvos ... no por obras para que nadie se jacte".<sup>15)</sup> La insistencia en la gracia conserva el carácter personal de la relación de reconocimiento sin reducirla a la cosificación, como sucede al fundarla en los productos. El verdadero reconocimiento es gracia, un libre don, y se falsifica al exigirlo con base en las obras. Porque en este caso el otro, sea Dios o los demás, se convierte en mercancía. Y quien requiere su reconocimiento por sus meras obras se prostituye porque quiere venderse al precio oficial que la sociedad o la religión conceden a sus productos.

Ahora podemos apreciar el cambio que se efectúa en la manera cómo se afirma el hombre. Las obras ya no representan el medio por el cual el hombre se expresa como trabajador y colaborador de Dios y de los demás. Todo lo contrario, las obras llegan a ser la finalidad del trabajo que se hace para acumular las obras. Esto es, el criterio de lo humano se da en la cantidad de los productos puestos a disposición del hombre. El motivo del trabajo es el interés privado de cada uno indivi-

dualmente. Las obras de la ley ya no son una guía que orienta y ayuda al hombre en su hacer, sino que el hombre vive para las obras. Podemos decir también que por el predominio de los productos sobre el hombre, el productor mismo se convierte en un producto o que el hombre se cosifica en lugar de proexistir. Aquí vemos otra vez, aunque bajo signos opuestos, que el hombre es producto de su trabajo.<sup>16)</sup>

Esto se ejemplifica en una discusión ya mencionada en el capítulo anterior acerca del mandamiento del decálogo de acordarse del día del shabat para santificarlo.<sup>17)</sup> Jesús dice a sus interlocutores legalistas que insisten en la observancia rigurosa de la ley: "El shabat ha sido hecho para el hombre y no el hombre para el shabat."<sup>18)</sup> Con este apotegma no se abroga la ley, sino que se critica su abuso y se señala su propósito auténtico. El legalista hace una distinción radical entre lo sagrado, representado por la ley, y lo profano que se da en el hombre. Este, para santificarse, debe entregarse incondicionalmente a lo sagrado. Jesús, en cambio, descubre en esta actitud una perversión. Porque el hombre, por su entrega incondicional, se retrae de la responsabilidad que tiene en el mundo. No hay objeto alguno que sea profano o sagrado en sí, sino que la actividad humana frente a su medio ambiente es determinante acerca de esa distinción. En las palabras de Jesús: "Nada hay fuera del hombre que, entrando en él, pueda profanarlo; sino que lo que sale del hombre, eso es lo que profana al hombre."<sup>19)</sup> Depende, pues, del sujeto que trabaja en el mundo para decidir sobre lo profano y lo sagrado. Precizando más, la profanidad o sacralidad no reside en el objeto ni en el sujeto sino en la actitud de éste respecto a los objetos.<sup>20)</sup> El hombre no puede renunciar a su subjetividad entregándola a un objeto, ni siquiera si este objeto es la ley de Dios. Jesús en su interpretación del mandamiento del shabat, señala con toda claridad que el hombre no capta la intención de la ley si renuncia a su responsabilidad a favor de la ley.

Desde otro punto de vista tocamos nuevamente un problema que nos va a interesar todavía más adelante. El cristianismo implica en su seno la superación de la religión. Aquí se critica la heteronomía de la religión. El hombre no llega a ser lo que debe ser si se somete, incondicionalmente, a otra autoridad. Antes bien, son los hombres mismos que son responsables de su vida y del mundo. Al mantener Jesús que es el hombre quien decide sobre lo que es sagrado o no, la función paradigmática del Cristo se muestra desde otro lado.

El uso de la relación entre sujeto y objeto o predicado como medio de interpretación se debe a L. Feuerbach. Podemos decir que los adversarios de Jesús invierten la relación entre el hombre y las obras de la ley. Estas ya no son el objeto o predicado sino el sujeto. Por consiguiente, el legalista requiere que el hombre enajene su subjetividad en su predicado. Esto es, el mandamiento del shabat no se da para beneficiar al hombre, sino que éste viva para el mandamiento. De esta manera, las obras de la ley pierden su carácter benéfico para los hombres y se vuelven hostiles. La hostilidad se evidencia con toda claridad en el relato sobre el problema de curar a un enfermo o no en el día del shabat.<sup>22)</sup> Jesús resume el problema en dos alternativas: "¿Es lícito en el día del shabat hacer bien o hacer mal, salvar una vida o matar?" Las alternativas se refieren al mismo asunto. El hacer bien es salvar una vida y el hacer mal es matar. Los legalistas no contestan la pregunta. La ley, interpretada al pie de la letra, prohíbe todas las obras fuera de la observancia del shabat. En nuestro caso, las obras de la ley son hostiles para con el hombre. Jesús no le hace caso al sentido literal de la ley, sino que cura al enfermo. Ahora sus adversarios reaccionan al decidirse a destruirle.<sup>23)</sup> Esta reacción muestra que no sólo las obras de la ley adquieren

un carácter hostil frente al hombre, sino que esta hostilidad se apodera también de los defensores de la ley, de los religiosos. Esto es, el sujeto no despliega su capacidad creadora mediante sus obras, sino que se convierte en un objeto que, al ejecutar las obras, se somete incondicionalmente a la soberanía de la ley. Así se explica la hostilidad de los productos contra su productor. Las obras ya no son las del hombre mismo, sino las de un instrumento servil a una autoridad ajena al hombre. De esta manera la ley se enajena de su propósito original, según el cual es una guía benéfica que orienta al hombre en su trabajar. También se enajenan las obras. Porque se imponen sobre el trabajador en vez de que éste se afirme en sus obras. Tal es el efecto de inversión que se produce por el abuso de la ley criticado por San Pablo y por Jesús.

Otro efecto del abuso de la ley se ejemplifica en el Evangélio según San Lucas:

"Dijo (Jesús) también a algunos que confiaban en sí mismos de ser justos y que despreciaban a los demás, esta parábola. Dos hombres subieron al templo para orar, el uno era fariseo y el otro publicano. El fariseo, en pie, oraba para sí con estas palabras: Dios, te doy gracias de que no soy como los demás hombres, rapaces, injustos, adúlteros, ni como este publicano. Ayuno dos veces a la semana, pago el diezmo de todo lo que poseo. Pero el publicano quedándose lejos no quería ni levantar los ojos al cielo, sino que se golpeaba el pecho, diciendo: Dios, sé propicio a mi pecador. Os digo que éste bajó justificado a su casa y no el otro".<sup>24)</sup>

La introducción de la parábola nos indica su sentido. El abuso de la ley conduce al hombre a confiar en sí mismo y, a la vez, mejor dicho por consiguiente, desprecia a los demás. El criterio para su humanidad delante de Dios y de los hombres es la riqueza de sus obras. Es decir, las obras de la ley en cuanto medio de justificación tienen un efecto destructivo para la comunidad humana. Cada uno busca su interés privado y, por lo tanto, prevalece el desprecio del uno hacia el otro. San Pablo advierte a los gálatas que se proponen justificar por

las obras de la ley: "Si unos a otros os mordéis y devoráis, guardaos de que no seáis consumidos los unos por los otros".<sup>25)</sup> Esto es, la enajenación no sólo afecta la ley y las obras sino a los hombres mismos en sus relaciones mutuas. Se odian, se desprecian o, como el apóstol Pablo dice con sarcasmo, se muerden y se devoran. La misma actitud observamos al final del relato citado sobre el problema de curar o no en el día del shabat. Los antagonistas de Jesús se deciden a destruirle.

Esta forma de la enajenación como lucha de todos contra todos no representa el propósito verdadero de la ley mosaica. San Pablo afirma: "No debáis amarse fuera del amaros mutuamente. Porque el que ama al otro ha cumplido la ley".<sup>26)</sup> La intención de la ley es la de unir a los hombres y no de enajenar los unos de los otros. Con esto concuerdan otros escritos de los primeros cristianos.<sup>27)</sup>

Finalmente hay que considerar el último efecto del abuso de las obras de la ley al emplearlas como medio de justificación. En el relato de San Marcos 3,1-6 hemos observado dos alternativas que contraponen el hacer bien o salvar la vida al hacer mal o matar. Jesús, que se propone restaurar la intención original de la ley, muestra en acto que la ley es dada para hacer bien, es decir, para salvar la vida. Esto concuerda con la afirmación de San Pablo de que "el mandamiento (es dado) para la vida".<sup>28)</sup> Pero el apóstol se da cuenta de que el hombre, por abusar de la ley, vive en una contradicción. Quiere la vida que se le ofrece en las obras requeridas por los mandamientos. Pero no la obtiene, sino lo contrario. En las palabras de San Pablo: "Porque no sé lo que obtengo, puesto que no hago esto lo que quiero, sino lo que odio esto hago ... porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero".<sup>29)</sup>

¿Cómo se explica esta contradicción en el obrar del hombre? Podemos contestar el problema señalando que San Pablo afirma, en este mismo capítulo 7 de su carta a los romanos, que la con-

tradicción se debe a que el hombre es un pecador. Pero esta explicación es insuficiente porque, por lo general, el pecado se interpreta como transgresión de la ley moral. El apóstol sin embargo tiene otro concepto del pecado, porque son justamente las obras que cumplen la ley las que hacen al hombre pecador.<sup>30)</sup>

Si nos referimos al pecado o al pecador como fundamento de la contradicción que se apodera del hombre, debemos explicar el pecado. El hombre en cuanto pecador no es el ateo sino aquel que escucha y obedece el mandato divino. Es el religioso como lo hemos visto en la parábola del fariseo y el publicano. Pero al cumplir el mandato busca su interés privado que puede ser muy religioso, como se ejemplifica por el mismo fariseo. Esta religiosidad que esconde fácilmente el interés privado produce una escisión en el hombre mismo. Quiere el bien y al hacerlo mediante las obras requeridas por la ley obtiene lo contrario. Estas obras por las cuales apetece obtener su vida auténtica le producen la muerte que es el fruto del pecado, como mantiene San Pablo en Romanos 6,23. Dicho de otro modo, el pecado enajena al hombre de sí mismo, de su vida o, como San Pablo dice, empleando el término la Escritura en lugar de la ley: "La Escritura encerró todo bajo pecado".<sup>31)</sup>

La contradicción en la vida del hombre, pues, es ésta. Al tratar de disponer sobre sí mismo usando las obras de la ley como medio de su autojustificación, el hombre se pierde a sí mismo. Se enajena de su naturaleza en sus obras. Porque no se da cuenta de que su verdadera naturaleza se conquista sólo al incorporarse a la comunidad. De ésta se separa al buscar su interés particular por medio de las obras de la ley.

Pero no son solamente las obras de la ley que tienen ese efecto, sino que se puede producir también en el hombre que busca su vida en la acumulación de riquezas,<sup>32)</sup> en la posición social o en la sabiduría.<sup>33)</sup> No importa cuáles sean los medios que el hombre emplea motivado por sus intereses privados. Pue-

den ser económicos, religiosos y otros. Lo interesante es que el pecado puede valerse de todo, hasta de la religión misma, para enajenar al hombre. Hemos escogido al apóstol Pablo porque en sus escritos se muestra con más claridad teórica el múltiple efecto de la enajenación que el pecado produce por medio del abuso de las obras de la ley.

En resumen, la enajenación se manifiesta de las siguientes maneras. La ley se enajena de su propósito verdadero. En lugar de ser benéfica para el hombre se vuelve hostil. Esto es, el hombre vive para la ley. Por consiguiente, las obras se enajenan del trabajador imponiéndose sobre él con hostilidad. Además, el trabajador se enajena de la comunidad porque considera sus obras separadas del trabajo como medios de su justificación y del desprecio de los demás. Finalmente y en consecuencia, el trabajador se enajena de sí mismo porque se cosifica al buscar la vida en sus obras. Así se da la autojustificación que le aísla de la comunidad. Pero el hombre es un ser comunitario que no puede vivir fuera de la comunidad. Esta se tergiversa por la cosificación del hombre cuyo deseo de querer la vida permanece, pero no la alcanza por buscarla fuera de su naturaleza comunitaria. Es decir, en la cosificación aún se conserva el deseo de la vida verdadera que se da en la comunidad. Pero el deseo es irrealizable porque el hombre en su cosificación funda la comunidad en las cosas. Por consiguiente la comunidad fracasa.

Vemos por qué San Pablo critica las obras del hombre. La razón no es que las obras en sí se desprecien, sino que se abuse de las mismas. Se hacen por el interés privado del hombre y se niega la naturaleza comunitaria del ser humano.

El apóstol no emplea el concepto de la enajenación, sino que habla del pecado que culmina en la "jactancia". Esta, precisamente, produce los efectos enajenantes y es la jactancia la que, en última instancia, debe superarse.<sup>34)</sup> Obviamente la

jactancia no debe entenderse como fanfarronería, sino que se refiere a la actitud del hombre que funda su humanidad en aquello sobre lo cual puede disponer. Pueden ser sus obras, sus riquezas u otras cosas. Es decir, la jactancia cosifica lo humano y por ende enajena todas las relaciones del hombre.

Usamos el concepto de la enajenación para explicar los varios aspectos de la jactancia. Ese concepto tiene su historia consabida en la filosofía moderna cuando menos desde Rousseau.<sup>35)</sup> Para nuestros propósitos el concepto se usa por falta de otro que sea mejor. Su deficiencia es que da a entender un estado originario del hombre del cual éste se enajena. Esto no es nuestra idea ni se corrobora por la idea del hombre en el cristianismo primitivo. Porque no se parte de un hombre que se va a enajenar, sino que el hombre antes de Cristo es insuficiente, pecador, en una palabra, es el primer Adán. Este no se restaura en el Cristo, sino que se produce el nuevo hombre que supera al primer Adán como hemos visto en el capítulo anterior.

- 4 -

La exposición de la crítica de las obras del hombre hace surgir la pregunta, ¿cómo es posible que el hombre se enajene en sus obras? Esto es, ¿cuál es el fundamento de la enajenación? La afirmación de que el hombre se enajena en sus obras excluye la posibilidad de que la enajenación sea una mera equivocación. Se podría corregir al tomar conciencia de su error. Esto significaría que el hombre, por un cambio de su manera de pensar, haría otras obras que ya no tuvieran el efecto enajenador. Esta solución del problema no capta la profundidad de la enajenación por reducirla al plano intelectual. San Pablo mantiene que "todo lo que no (proviene) de la fe es pecado".<sup>36)</sup> Para el apóstol la situación del hombre es objetivamente deses-

perada. Haga lo que quiera, no obtendrá la vida anhelada. Por lo tanto, San Pablo hace exclamar al hombre, al final del pasaje que describe la desesperada condición humana: "¡Desdichado de mí! ¿Quién me libraré de este cuerpo de muerte?"<sup>37)</sup> La enajenación, pues, afecta toda la existencia humana. Por lo tanto, no se supera por una reorientación del pensamiento. De otro modo dicho, no es suficiente cobrar conciencia de la enajenación para vencerla.<sup>38)</sup>

La enajenación tampoco tiene su fundamento, a juicio de San Pablo, en las obras. Porque la ley de Dios mismo las exige y el hombre que aún desconoce a Dios las hace para afirmarse como hemos visto antes. La enajenación tampoco estriba en la ley que es "santa y el mandamiento es santo, justo y bueno".<sup>39)</sup> Por lo tanto, la enajenación no es una consecuencia necesaria de la ley como si ésta fuera una ley de la naturaleza. Si la ley se explica de esta manera, se cancela una idea fundamental del cristianismo primitivo. Esto es, el hombre es responsable de sus obras y, por consiguiente, será juzgado con base en ellas.<sup>40)</sup> Aquí no se trata de una ley natural sino de la ley moral, ritual y religiosa que exige determinadas obras del hombre. Repetimos, la enajenación no tiene su fundamento en las obras, ni mucho menos en algo netamente externo respecto al hombre. En este sentido el cristianismo no comparte la idea del judaísmo que sostiene que el trabajo se enajena por una causa objetiva: la tierra maldita.

Sin embargo, parece que en un pasaje de los escritos paulinos se afirma un fundamento externo de la enajenación. El apóstol dice: "... mediante un solo hombre el pecado entró en el mundo, y mediante el pecado la muerte, y de esta manera la muerte pasó a todos los hombres."<sup>41)</sup> A primera vista estas palabras sugieren que el fundamento de la enajenación es el pecado de Adán, el pecado original, que todos los hombres heredan.<sup>42)</sup> Pero la idea del pecado original no se sostiene, puesto que el pasaje citado termina: "porque todos pecaron". Esta

afirmación contradice la doctrina del pecado heredado. El apóstol no reconcilia las dos ideas contradictorias. Pero al interpretar el mito de la caída de Adán que predetermina el destino de todos los hombres, parece que se da cuenta de la insuficiencia del mito. Por lo tanto agrega la afirmación de que todos pecaron. Así expresa la universalidad del pecado como destino y responsabilidad. Por esta última, San Pablo rehusa la idea de que el fundamento de la enajenación se encuentre en algo externo al hombre. Pero por la universalidad del pecado, sobre todo en la forma mítica del destino, se señala un alcance de la enajenación que trasciende lo individual. El hombre nace en un mundo enajenado. En consecuencia, todas sus obras son enajenadas. El individuo por sí mismo no puede hacer nada para desenajenarse. Aunque lo desee, no lo alcanzará.<sup>43)</sup> De ahí se explica por qué hemos llamado la condición humana objetivamente desesperada. También se explica por qué una toma de conciencia no basta para superar la enajenación. Porque la desenajenación no es asunto de la conciencia. Todavía más, el mito de la caída muestra que el fundamento de la enajenación no se da en el individuo, sino que incluye toda la humanidad.<sup>44)</sup> Por lo tanto, el fundamento de la enajenación tampoco reside en la subjetividad del hombre aislado que para San Pablo no se da. Por el mito de Adán, el hombre tipo, se expresa la idea de que el hombre es un ser comunitario. La enajenación, pues, afecta a la comunidad humana o el género humano.

Se puede pensar que por esa universalidad de la enajenación el hombre es un ser enajenado por naturaleza o la enajenación es un elemento constitutivo del ser humano. Esta idea es insostenible. Porque Pablo afirma que "el pecado entró en el mundo".<sup>45)</sup> Esto es, la enajenación es una categoría histórica. Si se considera ontológicamente, entonces el ser también debe concebirse históricamente. Pero por ser una categoría histórica, se da la posibilidad de superarla, como se ve en la "nueva criatura".<sup>46)</sup> En ésta no se suministra una naturaleza nueva, lo que significaría la destrucción del hombre como un ser his-

tórico porque aboliría su ser anterior a la desenajenación. Los repetidos imperativos de vivir conforme a la novedad de la vida en la literatura de los primeros cristianos nos dan a entender que éstos no han recibido otra naturaleza, sino que la nueva criatura debe realizarse en la historia y que una recaída es posible.

En resumen, el fundamento de la enajenación no se indica en cuanto a su origen o a su primera causa. Exceptuamos el mito de la caída que, según hemos visto, nos parece tener otro significado. Solo se describe el hecho de la enajenación con los rasgos siguientes:

- 1.- No está en el nivel de la conciencia o del individuo.
- 2.- Tampoco se encuentra en las obras o fuera del hombre.
- 3.- Es un elemento histórico y no constitutivo del ser humano.
- 4.- Afecta al hombre en todas sus relaciones.

Finalmente y de una manera paradójica hay que decir que la enajenación, por ser universal, transubjetiva e histórica, una posibilidad inevitable. Todos pecan y no pueden hacer otra cosa que pecar. "La Escritura lo encerró todo bajo pecado".<sup>47)</sup> Pero todos son responsables de lo que hacen, "de manera que son inexcusables".<sup>48)</sup> No se indica, pues, una edad de oro a la cual el nuevo hombre regresa o que se ha perdido irrevocablemente. La enajenación, antes bien, señala una época en la historia humana que se está cerrando con la venida de Cristo, como San Pablo interpreta <sup>49)</sup> y sobre la cual hablaremos más adelante. La falta de mostrar el origen de la enajenación, salvo el mito de la caída, puede patentizar una conciencia de la historicidad del hombre en el sentido de que, en cuanto ser creador, es también el ser que puede perderse o el ser de libertad que tiene posibilidades. Precisamente como tal se diferencia del ser puramente animal, sin posibilidades. Siendo libre puede abusar de su libertad en todas y cada una de sus relaciones.

No se indica ninguna como fundamental. De todos modos, se ve una profundización de la problemática del trabajo en comparación con el judaísmo. No se refiere sólo a la relación del hombre con los objetos que trabaja, sino que todas las relaciones del hombre quedan afectadas.<sup>50)</sup>

## CAPITULO SEIS

### La superación de la enajenación

En el capítulo uno hemos dicho que el cristianismo comienza con una experiencia transformadora. Dada la enajenación, su superación es esa experiencia. Ahora podemos aclarar más nuestra hipótesis de que el cristianismo se inicia por una experiencia.

- 1 -

A nuestro juicio, la superación de la enajenación no se puede obtener mediante meras doctrinas. Las razones son varias. Las doctrinas o enseñanzas de Jesús no produjeron la desenajenación. Cuando murió en la cruz sus discípulos lo habían abandonado, desilusionados. Por lo tanto, hemos dicho que la vida de Jesús terminó con un fracaso y que el Nazareno no fundó el cristianismo. Además, una superación de la enajenación en el nivel doctrinal, de la teoría, reduce la alienación a una equivocación. Esto es, ocurre sólo en el plano teórico del pensamiento. No se toma en consideración que la enajenación afecta a toda la existencia humana. En consecuencia, una desenajenación eficaz ha de tener la misma extensión y no debe restringirse a lo doctrinal. Podemos decir también que la enajenación lo mismo que su superación es algo vital. Claro, no excluimos la expresión de la enajenación o de su superación en el plano teórico. Pero esta exteriorización es posterior, lógica y cronológicamente, a la experiencia originaria. Dicho de otro modo, nos parece con Bergson que la doctrina o teoría que expresa una situación vital del hombre en el cosmos estriba en una experiencia del hombre o de una comunidad huma-

na.<sup>1)</sup> Si esta afirmación se puede generalizar, está fuera de nuestra tesis y requiere una investigación particular. En cuanto al cristianismo primitivo la idea bergsoniana nos parece aplicable no sólo por las razones expuestas sino también si suponemos lo contrario. Esto es, partimos de la hipótesis de que la doctrina sería fundamental para explicar el nacimiento del cristianismo. En este caso nos faltaría la solución de los problemas siguientes.

La experiencia visionaria de Jesús resucitado sobra a no ser una ficción de los discípulos y de otros. Esto no es convincente, porque ¿cómo se explica la transformación de la vida de los discípulos por una mera invención ficticia? Algo debe haber acontecido que sea capaz de explicar el cambio de actitud en la vida de los primeros cristianos. Las fuentes llaman a ese acontecimiento la aparición del crucificado. Si negamos ese testimonio y lo declaramos ficticio, debemos sostener la hipótesis de que el cristianismo comenzó con alguna doctrina. No es la de Jesús por razones indicadas. Entonces ha de ser la de los primeros cristianos. ¿Pero cómo se explica en los cristianos el éxito que se negó a Jesús?, aunque ambos decían más o menos lo mismo, según se puede averiguar. Si se niega la realidad histórica de Jesús, no se explica por qué todas las fuentes cristianas se refieren de alguna manera u otra al mismo Jesús. Las aporías podrían multiplicarse aún. Los problemas señalados bastan, a nuestro juicio, para explicar las razones de nuestra hipótesis de que el cristianismo ha comenzado con una experiencia transformadora.

Supuesta la experiencia visionaria del resucitado como originaria, los documentos de los primeros cristianos son reflexiones explicativas de su experiencia. Para aclarar nuestra hipótesis, se puede pensar en un acontecimiento presenciado por varios testigos oculares. Cada uno de ellos da una versión distinta del mismo evento. Esto es, los testimonios se condicionan por la subjetividad de los testigos que, a su vez, están

condicionados por su ambiente histórico, cultural, religioso, etc. Así también en el cristianismo primitivo, los diversos testigos dan su versión de la experiencia originaria. De esta manera se explica también que sus escritos no forman un sistema, sino que se proponen dar testimonio de lo que han visto, oído y experimentado.<sup>3)</sup> La coherencia doctrinal no los preocupaba mientras se mantenga que Jesús es el Cristo. Por la génesis paulatina de una institución autoritativa se eliminaban poco a poco los testimonios considerados inaceptables o inortodoxos. Pero ya hubo un número considerable de escritos reconocidos en las iglesias que no podían rechazarse como, por ejemplo, las cartas paulinas que parecían problemáticas. Porque en su epístolas "hay algunas cosas que se entienden difícilmente y que hombres indoctos e inconstantes tergiversan no menos que las demás Escrituras".<sup>4)</sup> Por lo tanto, la autoridad eclesiástica en desarrollo insistía en que "ninguna profecía de la Escritura sea de privada interpretación".<sup>5)</sup> Esto es, a fines de la época neotestamentaria la coherencia doctrinal ya comenzaba a desempeñar un papel decisivo. Se cobraba conciencia de la diversidad de doctrinas que pretendían ser cristianas. Si no se podían eliminar, la autoridad eclesiástica se reservaba el derecho de la única interpretación.

Finalmente, la suposición de la primacía de la doctrina para la explicación del comienzo del cristianismo no nos aclara la falta de persuasión para convertir la gente al cristianismo. Antes bien, dos nociones fundamentales se destacan: el testimonio y la proclamación (martyría y kerýssein). Se proclama y se da testimonio de aquello que se ha experimentado. La respuesta es el discipulado o la obediencia. La forma de esta contestación es instructiva. No se trata del asentimiento a una teoría sino del cambio de vida que se expresa concretamente por una conducta determinada. Por ejemplo, los evangelios se proponen dar testimonio de Jesús considerado el Cristo. El propósito se resume en San Juan: "Muchas otras señales hizo

Jesús en presencia de sus discípulos que no están escritas en este libro; mas éstas se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el hijo de Dios ..." (20,30s). En los mismos evangelios el llamamiento al discipulado desempeña un papel importante. Lo distintivo de esos llamamientos es el hecho de que no se da ni se pide explicación alguna. Simplemente se obedece al llamamiento lacónico: "Sígueme".<sup>6)</sup> Esto es, el llamamiento y el testimonio, manifestaciones típicas de la propagación del cristianismo, no son discursos persuasivos para que el auditorio asienta a una doctrina, sino que son la invitación de comprometerse con un modo de vivir. Se busca una transformación vital o práctica del hombre, enajenado en todas sus relaciones.

Ese cambio lo hemos notado en la experiencia originaria al aparecer el crucificado en visiones a sus discípulos anteriores. En la interpretación de su experiencia los primeros cristianos conservan el carácter no doctrinal del comienzo del cristianismo. San Pablo habla de la "obediencia de la fe" o simplemente de la "obediencia" para describir la existencia cristiana.<sup>7)</sup> En la reflexión retrospectiva sobre Jesús que encontramos en los evangelios, se habla del ya mencionado llamamiento al discipulado. Esa concepción práctica o vital del cristianismo se observa en otros escritos también.<sup>8)</sup> San Pablo desecha expresamente "las palabras persuasivas" para su proclamación.<sup>9)</sup> Además, el mismo apóstol entiende su testimonio o proclamación y aun su vida como la continuación del acontecimiento fundador del cristianismo. Proclama "en lugar del Cristo" y explica sus padecimientos cual participación en el cuerpo de Cristo entendido como un organismo social.<sup>10)</sup>

En resumen, nos parece que el comienzo del cristianismo no se puede reducir al nivel doctrinal. Porque la superación de la enajenación no es, en última instancia, un asunto teórico. Además, las mismas fuentes no justifican, a nuestro juicio, esa reducción. Antes bien, se trata de un acontecimiento transformador de la vida de los primeros cristianos en el nivel

práctico. Esto se observa en la experiencia originaria lo mismo que en la obra testimonial. Se ha cobrado conciencia también del aspecto práctico y aun antiteórico al desechar las "palabras persuasivas" y al interpretar en retrospectiva la vida del Nazareno.<sup>11)</sup> Podemos decir también, si nuestra hipótesis es correcta, que el comienzo del cristianismo significa la obtención de una cosmovisión práctica. Su aceptación es el compromiso con una experiencia o una proclamación que no convencen por la persuasión sino por la práctica. "En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si tenéis amor los unos con los otros".<sup>12)</sup> El compromiso con el amor que concreta la existencia cristiana no es irracional. Pero la razón es posterior al reflexionar sobre el amor, como San Pablo lo hace en 1 Corintios 13. Por otra parte nos parece posible decir que el compromiso con el amor expresa una coherencia objetiva. Esto es, la enajenación se caracteriza por buscar los intereses privados. El amor "no busca lo suyo".<sup>13)</sup> El amor en cuanto superación de la enajenación es, en un plano vital, la exacta negación de la enajenación. El paso de la enajenación a la desenajenación tiene una estructura racional en el sentido de que los dos polos opuestos forman un proceso coherente. Desde el punto de vista subjetivo puede ser que uno no se dé cuenta de la estructura racional de ese paso.

Queda el problema siguiente que, finalmente, nos conduce al tema de este capítulo. Hemos dicho que la experiencia visionaria de los discípulos causa una transformación que, de una manera hasta ahora no bien precisada, inicia la desenajenación del hombre. El problema es que sólo los discípulos de Jesús y Pablo tuvieron esa experiencia. Si la desenajenación tiene su comienzo en esas visiones, ¿cómo continúa y se propaga, ya que la experiencia originaria queda limitada al círculo reducidísimo de los primeros cristianos? Este problema se resuelve por lo que hemos observado antes en otro contexto. Los que han tenido esa experiencia se convierten en sus testigos. En San Pablo la experiencia y el testimonio forman una

unidad. "Cuando plugo (a Dios) ... para revelar en mí a su hijo y lo anunciara a los paganos ..." <sup>14)</sup> La visión cuyo objeto es el resucitado tiene la finalidad de convertir a su destinatario en testigo. La obra testimonial se entiende de manera tal que en ella el dato de la visión está presente. Esto es, el testigo es el vicario de Cristo: <sup>15)</sup> "Donde se anuncia la majestad del Señor, allí está el Señor". <sup>16)</sup> El trabajo testimonial es la extensión de la experiencia originaria. El enlace entre ambos se da en que el trabajo testimonial continúa la transformación que se inició con la experiencia originaria. <sup>17)</sup> Dicho de otro modo, nadie se hace cristiano en pura pasividad. El trabajo testimonial lo mismo que las primeras visiones tiene un carácter llamativo a fin de que su destinatario se comprometa. No importa si el llamamiento se transmite mediante esas visiones o el trabajo testimonial.

Vemos que la relación con el resucitado se considera fundamental para todos los cristianos. Esta relación no se establece sólo mediante el testigo que es vicario de Cristo sino también de otras maneras. Por ejemplo, el bautismo se explica como morir y resucitar con Cristo <sup>18)</sup> a la manera del mismo rito en las religiones místicas. <sup>19)</sup> En la idea del cuerpo de Cristo, Cristo mismo pierde su personalidad individual y se convierte en un organismo social en el cual cada cristiano es un miembro del cuerpo. <sup>20)</sup> Aquí se usan motivos estoicos y, probablemente, gnósticos también. <sup>21)</sup> Sería fácil multiplicar los elementos de diversa procedencia que se usan para relacionar a los hombres con Cristo. Porque sin esta relación, según la mayoría de las fuentes, no se produce la desenajenación. De todos modos, los ejemplos mencionados bastan para darnos una idea de la importancia concedida a esa relación. Sobra decir que al extender la relación y al interpretarla entran también elementos muy extraños como, por ejemplo, la magia en el caso de los corintios que se bautizaron por los muertos. <sup>22)</sup>

La superación de la enajenación se da en la relación del hombre con Cristo, es decir, con el resucitado. La desenajenación debe afectar todas las relaciones humanas porque en todas el hombre se ha enajenado, como hemos visto en el capítulo anterior. Nuestra tarea es la de mostrar cómo se realiza la desenajenación. En lugar de estudiar todos los elementos en que la desenajenación se expresa y de los cuales hemos mencionado algunos, sugerimos otro camino. Seleccionamos una idea paulina en la cual se expresa en forma concisa y resumida lo esencial de la desenajenación en sus varias ramificaciones. San Pablo hace constar: "Si alguien está en Cristo, es una nueva criatura; lo viejo pasó, se ha hecho nuevo".<sup>23)</sup> Observamos tres partes en esta afirmación. La enajenación se ha superado porque se ha producido la nueva criatura. La condición de la desenajenación es el estar en Cristo. Por consiguiente, lo viejo ha pasado. Indicamos, brevemente, el contenido de esas tres partes.

Lo viejo es el viejo hombre,<sup>24)</sup> que busca la liberación de su enajenación sin poder lograrla.<sup>25)</sup> El estar en Cristo es la comunidad con éste. El hombre entra en esta relación por su participación en la muerte de Cristo mediante el bautismo.<sup>26)</sup> La comunidad se da en la iglesia que es el cuerpo de Cristo.<sup>27)</sup> La nueva criatura es el hombre liberado de su enajenación, porque "para la libertad Cristo nos ha liberado".<sup>28)</sup> Esto es, hablando metafóricamente, el hombre ha sido liberado de la cárcel en la cual estaba encerrado antes de la venida del Cristo. Esta cárcel era, particularmente, la ley mosaica que, por su abuso, encerraba a todos bajo pecado. De tal manera se entiende que, en el mismo contexto, San Pablo afirma que una época nueva se ha iniciado con la venida del Cristo.<sup>29)</sup> Todo esto corrobora nuestra interpretación de que el nuevo hombre no es una restauración sino una novedad sin antecedente.

Las tres partes de la afirmación paulina requieren una explicación detallada que concreta su significado. Aclaremos primero lo que la nueva criatura es en comparación con lo viejo que ha pasado. En segundo lugar, indagamos la condición de la nueva criatura, es decir, el estar en Cristo. Para el primer punto tenemos tres pasajes en los cuales el apóstol hace referencia a la nueva criatura. Principalmente son estos que ayudarán a captar el significado del nuevo hombre.

En Gálatas 6,15 se señala lo que la nueva criatura no es: "Ni la circuncisión es nada ni la incircuncisión, sino la nueva criatura". Esta se contrapone a la circuncisión y a la incircuncisión.<sup>30)</sup> La incircuncisión es un término que el apóstol usa al referirse a todos los no judíos, es decir, a los paganos. En Efesios 2,11 leemos: "Acordaos de que en un tiempo a vosotros, los paganos ... se os agrupaba bajo el nombre de incircuncisión por la llamada circuncisión hecha en la carne". Al usar el término incircuncisión para hablar de los no judíos, San Pablo sigue la tradición vetotestamentaria. En el libro del profeta Jeremías se dice: "Todos los paganos son incircuncisos" (9,25). Por consiguiente, la circuncisión representa a los judíos o al "judaísmo."<sup>31)</sup>

El uso terminológico de los dos conceptos se explica porque la circuncisión es el signo distintivo del judío.<sup>32)</sup> De esta manera ambos conceptos señalan no solamente un hecho físico, sino que implican un juicio religioso valorativo. Los circuncisos tienen la religión. Los incircuncisos no la tienen o sea, su religión es idolatría. Precizando más, son "ateos".<sup>33)</sup> Sobre este fondo se explican las afirmaciones siguientes: "Nosotros somos judíos por naturaleza y no pecadores, entre los paganos".<sup>34)</sup> "Sabéis que cuando erais paganos, arrastrados os dejabais conducir a los ídolos mudos".<sup>35)</sup> Es decir, por naturaleza o por nacimiento el judío no es pecador por el hecho de que el pueblo judío recibió la ley, las promesas, etc. de Dios.<sup>36)</sup> Esta calificación del judío no tiene nada que ver con

su conducta subjetiva, sino que depende de los actos mencionados de Dios respecto a su pueblo. El sello de la pertenencia al pueblo judío cual pueblo de Dios es la circuncisión. Mediante ésta, cada judío se distingue objetivamente de los paganos. Estos, por carecer del sello, son llamados, de un modo despectivo, la incircuncisión. La circuncisión no tiene significado para los paganos porque, como San Pablo afirma, hablando desde el punto de vista judío, no han recibido las manifestaciones divinas dadas a los judíos.<sup>37)</sup>

Dicho de otro modo, la circuncisión o el judaísmo representa la verdadera religión, por no decir la Religión. El paganismo, en cambio, es idolatría o, de una manera más radical, la ausencia de religión. Porque San Pablo recuerda a los paganos convertidos al cristianismo: "... en otro tiempo cuando no conocíais a Dios servíais a los que, realmente, no son dioses".<sup>38)</sup> El apóstol no niega la religiosidad del paganismo, pero no le concede ningún valor porque no se refiere a Dios. En este sentido, al despreciar el paganismo San Pablo habla como un judío. El judaísmo es la Religión y el paganismo es no religión. Esto es, para el apóstol, la Religión requiere la manifestación de Dios como se ha dado en el curso de la historia del pueblo judío.

Sin embargo, San Pablo no se detiene en la posición judía que desprecia al paganismo. Avanza mucho más al afirmar que, para la nueva criatura, no vale ni la circuncisión ni la incircuncisión. Es decir, la nueva criatura rebasa no sólo la religiosidad o la religión del paganismo sino también la Religión o el judaísmo. Por tanto podemos decir que el cristianismo primitivo se interpreta, en resumidas cuentas, por la nueva criatura. Esta es una transformación que supera la división de la humanidad en dos. El cristianismo primitivo no se capta al definirlo como la Religión (o si se quiere la religión suprema) ni como religiosidad o no religión. En vista de lo dicho hasta ahora podemos afirmar que el cristianismo primitivo en cuanto

nueva criatura es un tertium quid que trasciende la división de la humanidad a causa de la religión. Y este tercer término es una transformación del hombre, una metamorfosis<sup>39)</sup> que no se da en las alternativas religiosas, anteriores al cristianismo.

La división de la humanidad es una de las manifestaciones de la enajenación. Porque ésta se expresa por enemistar los unos a los otros, como hemos señalado en el capítulo anterior. La nueva criatura supera la división entre los hombres al reunirlos. Es decir, la nueva criatura no se puede dar en un individuo aislado, sino que exige la integración del hombre en la comunidad. El hombre individual (notamos que San Pablo usa el singular) es nuevo en cuanto no vive enajenado de los demás. La idea implícita en el concepto de la nueva criatura es que el hombre es un ser comunitario. No se niega su individualidad. Pero ésta se desenvuelve sólo en relaciones desenajenadas con los demás. De tal manera la superación de la enajenación se da a la vez en dos clases de relaciones: las del hombre con los demás y consigo mismo. Más adelante esto se ve con mayor claridad.

Otro pasaje que interpreta la obra de Cristo confirma y concreta nuestra exposición. Esta obra se hizo "a fin de que (Cristo) haga en sí mismo de los dos un solo hombre nuevo al establecer la paz".<sup>40)</sup> El contexto de la cita aclara que los dos de que se habla representan las dos partes de la humanidad escindida, la circuncisión o el judaísmo y la incircuncisión o el paganismo. En ambas partes se daba el viejo hombre que anhelaba su liberación sin poder lograrla. Es el nuevo hombre, la nueva criatura, que, por la obra de Cristo, trae la superación precisamente por aunar la humanidad dividida, es decir, por establecer la paz. Los hombres enajenados desconocen la paz aunque la anhelan o hablen mucho de ella. Finalmente, observamos que en la última cita el nuevo hombre es un ser colectivo. Representa la nueva humanidad que se caracteriza por la paz. En esta humanidad cada uno de sus miembros es un "pacifi-

gador".<sup>41)</sup>

San Pablo interpreta aquí la nueva criatura como lo típico del cristianismo en contraposición a la religión y la religiosidad. Ambas las hemos caracterizado un tanto esquemáticamente. Se puede objetar que nuestra diferenciación entre la religión objetiva y la religiosidad subjetiva no corresponde a los hechos. San Pablo mismo concede a los judíos una religiosidad celosa.<sup>42)</sup> Pero la esquematización, si bien es algo forzada, nos permite ver dos aspectos de lo religioso que, probablemente, nunca se dan en su pureza, sino que siempre se mezclan. Podemos decir que es una cuestión de tono. En los movimientos religiosos uno de los aspectos se acentúa más que el otro.

Lo importante es que ninguno de los dos aspectos produce lo que se anhela y lo que el cristianismo llama la nueva criatura. Todavía más, la nueva criatura se describe precisamente en oposición a lo religioso, sea subjetivo u objetivo. Obviamente, San Pablo es consciente de que el mayor peligro del cristianismo nace de lo religioso cuando esto, en lugar de reunir a los hombres, los divide, y en lugar de conducir a los hombres a Dios los enajena del mismo. Aquí surge el problema de que, por una parte, el apóstol opone el cristianismo a lo religioso y, por otra, sigue hablando de Dios. De hecho, la nueva criatura se considera reconciliada no sólo con los demás hombres sino, en primer lugar, con Dios.<sup>43)</sup> Debemos aclarar el concepto del cristianismo en relación con la religión. Lo haremos más adelante después de haber elucidado algunas presuposiciones que nos faltan aún.

Lo religioso no es la única causa que enajena a los hombres. El apóstol señala otras que, tal vez, nos parezcan más importantes. Sobre la misma condición del "estar en Cristo" se cancelan otros factores que dividen a los hombres. "No hay ya judío o griego, no hay esclavo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús", leemos en Gálatas 3,28.

En Colosenses 3,11 casi la misma enumeración de pares opuestos se repite, sólo se añade "bárbaro y escita". La contraposición del judío al griego se refiere, probablemente, a la diferencia religiosa mencionada.<sup>44)</sup> En cuanto a "esclavo o libre" el apóstol piensa en la superación de las divisiones a causa de la posición social. Hemos visto como San Pablo trata de resolver el problema de la esclavitud. Su actitud al respecto es instructiva para comprender la unidad que se da "en Cristo". La esclavitud no desaparece, ni se busca su abolición. Dentro del cuerpo de Cristo la posición social ya no es definidora del hombre. Ni es el igualitarismo lo que reina "en Cristo". Las diferencias se conservan. Pero ya no son causas de división. Primero el hombre está "en Cristo", es miembro de su cuerpo. En segundo lugar, y solamente en segundo lugar, el mismo hombre es, desde el punto de vista social, libre o esclavo. Aunque este ejemplo nos parezca chocante, para Pablo expresa la riqueza y diversidad de la vida humana, como veremos al exponer el concepto del cuerpo de Cristo. De la misma manera deben explicarse las otras diferencias señaladas, sean naturales (varón o hembra) o culturales (bárbaro y escita).

Las enumeraciones no pretenden ser completas. Por ejemplo, notamos la falta de toda referencia a diferencias económicas. Obviamente el apóstol no se propone más que ilustrar la diversidad que existe dentro de la unidad del Cristo. Para esto escoge algunos ejemplos que reflejan la particularidad de la actitud cristiana frente a problemas candentes de su época: el desprecio conocido del esclavo, de la mujer, del bárbaro y del adepto de otra religión.<sup>46)</sup> Aquí se termina la explicación de la primera definición de la nueva criatura.

Al seguir, recordamos la cita de Gálatas 6,15: "Ni la circuncisión es nada ni la incircuncisión, sino la nueva criatura". En 1 Corintios 7,19 San Pablo afirma: "La circuncisión es nada y la incircuncisión es nada, sino el guardar los mandamientos de Dios". Es obvio, la nueva criatura es igual al guardar los

mandamientos de Dios.

Hemos visto que la observancia de los mandamientos divinos, desde el punto de vista paulino, no tiene sentido para el viejo hombre. Porque al cumplirlos sólo aumenta su enajenación. La razón es el abuso de la ley por intereses privados. Dicho de otro modo, el trabajador se enajena en las obras que la nueva criatura es capaz de cumplir sin enajenarse. La razón es ésta: "Nadie de nosotros vive para sí mismo ... pues si vivimos, para el Señor vivimos".<sup>47)</sup> El vivir para el Señor se concreta en la afirmación siguiente: "Cada uno cuide de complacer al prójimo para su bien, para su edificación".<sup>48)</sup> Esto es, el nuevo hombre se afirma en su trabajo, en sus obras de modo tal que busca el provecho del otro y no de sí mismo. La finalidad del trabajo no se da en las obras sino en el complacer a los demás. Por consiguiente, el nuevo hombre no se define por la cantidad de sus obras, por su tener, sino por el servir. Esto es, el nuevo hombre vive en proexistencia. En ésta se encuentra el valor de la afirmación del hombre en sus obras. No hay trabajo alguno que degrade al hombre. La desvaloración de lo humano por un trabajo determinado consiste en que éste ya no tiene por finalidad la edificación de los demás. De esta manera ya estamos tocando el tema del capítulo siguiente.

Aquí nos falta ver que el viejo hombre y la nueva criatura o el hombre enajenado y el desenajenado hacen las mismas obras. La continuidad histórica del ser humano no se interrumpe por la superación de la enajenación. La nueva criatura no debe confundirse con una nueva naturaleza (physis). Se trata de una liberación del mismo hombre pervertido en su enajenación.<sup>49)</sup> La afirmación de que la nueva criatura y el viejo hombre hacen las mismas obras debe especificarse. Hemos visto que el desenajenado se distingue por la finalidad de sus obras. Esta afecta también a la clase de obras que se hacen. La obra que no sirve para la edificación de los demás se repulsa. De ahí la crítica de la fornicación, la avaricia o de costumbres cul-

turales.<sup>50)</sup> Mencionamos sólo estos pocos ejemplos. La finalidad que se aplica a las obras como criterio de cuáles deben hacerse o no, nos enseña una transformación del mundo. Esto es, la humanización del mundo mediante el trabajo tiene por meta el establecimiento de la comunidad humana. Se recomienda toda obra que hace prosperar esa comunidad. De esta manera el individuo se hace miembro orgánico de la comunidad y el mundo es un mundo para los hombres. Podemos decir también que las obras no sirven si cosifican a los hombres. Su propósito es el de mediar entre los unos y los otros.

Ese criterio que el hombre debe aplicar a sus obras indica la responsabilidad humana. El nuevo hombre ya no es menor de edad ni esclavo.<sup>51)</sup> No puede descargarse en un padre, en su dueño o aun en Dios de su responsabilidad. La nueva criatura, pues, se transforma a sí misma al obrar cual transformador. Esa responsabilidad hace surgir nuevamente el problema de Dios ante el cual, según San Pablo y el cristianismo primitivo, el hombre debe dar cuenta de sus actos.<sup>52)</sup> Lo trataremos al abordar la última definición de la nueva criatura.

En Gálatas 5,6 el apóstol dice: "En Cristo Jesús ni vale la circuncisión ni la incircuncisión sino la fe que obra por amor." El amor caracteriza la obra de Cristo o la de Dios en Cristo.<sup>53)</sup> Por lo tanto se dice: "Dios es amor".<sup>54)</sup> Esta obra significa, precisamente, una vida consagrada al servicio a los demás hasta la muerte aún. Es el mismo amor que sirve de paradigma para los cristianos.<sup>55)</sup> El amor del cristiano se concreta en el amor al prójimo. No busca lo suyo sino el provecho y la edificación de los demás.<sup>56)</sup> Así es que, el mismo amor en cuanto agape se distingue del eros.<sup>57)</sup> Por la misma razón se puede exigir: "amarás a tu prójimo como a ti mismo".<sup>58)</sup> Y, finalmente, es este mandamiento de amor el que resume toda la ley mosaica.<sup>59)</sup>

El amor, pues, consume todas las características de la nue-

va criatura. En el amor el nuevo hombre se desenajena en las relaciones con sus obras, con los demás y consigo mismo. El mismo amor obliga al hombre a vivir en este mundo y no retraerse del mismo. El hecho de que el amor se requiera nos enseña que la nueva criatura no es simplemente algo acabado de un modo definitivo, sino que se debe manifestar y conquistar siempre de nuevo.<sup>60)</sup> Esto es, el amor nunca es una posesión bien guardada de la nueva criatura. El hecho de su conquista nos deja ver que la desenajenación es un proceso infinito. "El amor no pasa jamás" y "el que cree estar en pie, mire no caiga".<sup>61)</sup> La presencia de la nueva criatura, que Pablo hace constar en 2 Corintios 5,17, está abierta hacia el porvenir a causa del amor. Día tras día se dan nuevas posibilidades de realización o conquista y también de enajenación. Porque no hay nada de que el hombre no pueda abusar para sus intereses privados.<sup>62)</sup> Se puede decir que por el amor la nueva criatura ya está presente y, a la vez, está en camino de realización. El amor, pues, tiene un rasgo escatológico en el sentido de estar siempre abierto hacia el futuro que se debe conquistar. La relación del amor con la libertad, como San Pablo nos enseña en Gálatas 5,13, nos da a entender que la libertad, el amor, el hombre desenajenado, etc. nunca son posesiones, sino que se deben conquistar siempre de nuevo. Toda realización que se ha logrado es superable y debe superarse. La dinámica infinita del amor no admite que un estado determinado, sea en el presente o en el futuro, se considere definitivo. Mucho menos puede hablarse de una edad de oro en el pasado. El amor, pues, siempre está en camino. La nueva criatura no nace, sino que se hace. Amando se produce a sí misma.<sup>63)</sup>

En Gálatas 5,6 la fe se realiza por amor. La pistis es uno de los conceptos más ricos en el pensamiento paulino y en

la literatura cristiana. No podemos entrar aquí en todas sus ramificaciones. Pero fuera de toda duda, la fe es "fe en Dios".<sup>64)</sup> Claro, es la fe en Dios que se ha manifestado en Cristo. Por lo tanto, San Pablo puede hablar de la venida de la fe (sin complemento) que inicia una nueva época a título de la obra de Cristo.<sup>65)</sup> Aquí debemos abordar el problema mencionado con anterioridad. Es la relación del cristianismo con la religión. Prima facie las fuentes del cristianismo primitivo son documentos netamente religiosos porque abundan elementos típicos del fenómeno religioso. De hecho, en dos casos identifican el cristianismo con la religión.<sup>66)</sup> Por religión entendemos el desdoblamiento del mundo. La vida se vive en dos planos, el profano y el sagrado. La pertenencia al nivel sagrado representa la vida auténtica. No cabe duda de que esa definición es muy general y que hay fenómenos religiosos que no caben exactamente en ella. Pero nos parece que, para nuestros propósitos, la definición es suficiente. Lo que nos importa es la referencia a lo "otro" que se manifiesta en el plano sagrado.<sup>67)</sup>

En algunos casos de nuestra exposición ya hemos notado en los mismos textos cristianos una crítica más o menos explícita de la religión. Podemos añadir un ejemplo más para ilustrar nuestro punto y porque se usa justamente el término en consideración. "La religión pura e inmaculada ante Dios Padre es visitar a los huérfanos y a las viudas en sus tribulaciones y conservarse sin mancha en este mundo".<sup>68)</sup> El autor de estas palabras entiende por religión, obviamente, una vida de servicio en el nivel profano. Es este servicio o, si usamos nuestro término, la proexistencia lo que conserva al religioso sin mancha en este mundo. La religión, en este caso, no se realiza en el retraimiento del mundo profano sino en el servicio a los hombres que nos rodean en este mundo. La idea negativa, implícita en el juicio de valor sobre el mundo, parece referirse a un modo de vivir y no al espacio. Pero esta interpretación de la vida religiosa puede darse también en otras religio-

nes. El texto en sí es demasiado breve y no queremos imponerle nuestras ideas. Por otra parte, se podría decir que la ayuda a los huérfanos y a las viudas no es más que una sacralización del mundo profano o que los dos grupos representan un tabú y, por ello, merecen un servicio especial.<sup>69)</sup>

La crítica de la religión nos parece más clara en nuestra explicación de la nueva criatura en San Pablo y en nuestra hipótesis sobre el comienzo del cristianismo. En estos puntos percibimos la idea incipiente de una superación de la religión en el sentido de que la relación con lo "Otro" ya no es decisiva. Permítasenos desarrollar brevemente esa idea. San Pablo reduce la ley mosaica al amor hacia el prójimo a diferencia del amor hacia Dios y el prójimo.<sup>70)</sup> En la primera carta de San Juan leemos la definición: "Dios es amor". Un poco más adelante el texto explica esta afirmación: "Si alguno dijere: amó a Dios, pero aborrece a su hermano, miente".<sup>71)</sup> No es posible amar a Dios sin amar al prójimo. El amor al hermano comprueba el amor a Dios. En concreto, Dios no se da de ninguna otra manera sino en el prójimo. O, como leemos en San Mateo 25,40: "cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis". En resumen, si seguimos la línea de estos pensamientos, el cristianismo es reducible a una comunidad humana de amor. Lo que importa en la vida cristiana es la práctica del amor. La fe en lo "Otro" es secundario, puede sobrevivir en algunos y en otros no. Porque no importa ni la religión ni la no religión sino la nueva criatura. De esta manera nos parece admisible cambiar la afirmación paulina. Repetimos, nuestras ideas no son más que deducciones derivadas de afirmaciones en el cristianismo primitivo. Pero estas inferencias no nos parecen demasiado forzadas. Las fuentes mismas nos enseñan que la vida de amor del Cristo le condujo a que Dios le desamparó.<sup>72)</sup> El cristiano cuya vida se estructura con arreglo al paradigma de Cristo tiene que vivir también desamparado de Dios.<sup>73)</sup> No se le da la posibilidad de recurrir a Dios. El amor mismo le impulsa hacia los demás. Cuanto más el amor se

pone en práctica, tanto más se excluye a Dios. En este sentido se dice: "Sólo un ateo puede ser un buen cristiano".<sup>74)</sup> Estas pocas ideas requieren desarrollos que están fuera de nuestro tema. Se trata del programa no de la "desmitologización" sino de la "desreligiosización" del cristianismo. La tendencia de ese programa se señala al definir la nueva criatura por la fe que obra por amor. Es el amor al prójimo, y sólo al prójimo, lo que comprueba la fe. Pero ésta se da en Cristo y el estar en Cristo es la condición de posibilidad de la nueva criatura.

- 4 -

Es obvio que Cristo aquí no significa una persona sino el cuerpo de Cristo que es un organismo social. La fe que obra por amor integra al hombre en ese cuerpo.<sup>75)</sup> Veamos con más detalle el concepto del cuerpo de Cristo como se explica en 1 Corintios 12,12s.

"Porque así como el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, a pesar de ser muchos, son un solo cuerpo, así también el Cristo. Porque en un solo espíritu todos hemos sido bautizados, judíos y griegos, esclavos y libres; y a todos se nos dio a beber un solo espíritu".

El apóstol Pablo usa el bien conocido ejemplo del cuerpo<sup>76)</sup> para señalar la unidad orgánica en un conjunto social. El cuerpo es uno no obstante la multiplicidad de sus miembros. El todo no se constituye por la suma de sus partes, sino que el todo es la condición a fin de que las partes sean sus miembros orgánicos. Esto es, el todo o el organismo se distinguen de la suma de una manera cualitativa y no cuantitativa. Suponiendo que una suma tenga el mismo número de partes que un organismo, no representa por ello ese organismo. Porque al restar de la suma una de sus partes, ella no se cambia cualitativamente. El

todo, en cambio, se altera cualitativamente al perder uno de sus miembros. El organismo resulta mutilado al privársele de un solo miembro. En conclusión, el cuerpo es constitutivo para sus miembros y necesita de cada uno de ellos para su unidad.

San Pablo sostiene que el Cristo también es así. El Cristo representa un todo orgánico. La comunidad cristiana, pues, al ser un todo orgánico, no resulta de la voluntad de sus miembros que quieren asociarse. El cuerpo de Cristo no es una asociación, sino que cada miembro, en cuanto cristiano, depende de su pertenencia al cuerpo de Cristo, como observamos en el versículo 27 del mismo capítulo: "Vosotros, pues, sois el cuerpo de Cristo y miembros individualmente". En consecuencia, la relación del cristiano con Cristo es, en primer lugar, la relación con una comunidad que representa al mismo Jesucristo. Por lo tanto, lo constitutivo de la existencia cristiana o de la nueva criatura es lo comunitario. El llegar a ser cristiano significa la incorporación a un organismo que es el cuerpo de Cristo. Como hemos visto antes, el individuo se realiza sólo dentro de las relaciones comunitarias. La comunidad no niega al individuo, sino que es la condición para su pleno desarrollo, según se explica en el capítulo siguiente.

La incorporación del individuo al cuerpo de Cristo convierte a cada uno en un miembro del mismo. Por ello, cada miembro es de importancia para el bienestar del todo. No hay miembro alguno que tenga el derecho de confundir su función particular con el fundamento unificador que es el cuerpo en su conjunto. Dicho de otro modo, toda función individual debe integrarse en la convivencia de todos los miembros del organismo. Las funciones de los miembros se explican en los versículos 4-11 de 1 Corintios 12 como una manifestación del espíritu. Estas manifestaciones son individualizantes por hacer hincapié en la particularidad de cada uno. En el versículo 13 del mismo capítulo se enuncia que el mismo espíritu se manifiesta también en

la constitución del cuerpo de Cristo. Esta manifestación del espíritu, al incorporar a los individuos por el bautismo<sup>77)</sup> al cuerpo de Cristo, es anterior a toda manifestación individualizante. La obra del espíritu en el bautismo es el principio de donde los cristianos son lo que son en toda su diversidad y, por tanto, es fundamental para todos los demás dones espirituales que son posteriores y algunos de los cuales se mencionan en los versículos 4-11 de 1 Corintios 12 y en el capítulo 14 de la misma carta paulina.

El primer interés del espíritu es la edificación del conjunto y no la edificación de los individuos, otorgándoles los dones por los cuales se distinguen los unos de los otros. Esto es obvio; los individuos no pueden distinguirse a menos que pertenezcan a un conjunto en el cual pueden diferenciarse. El individuo aislado no se distingue de nadie, es una pura abstracción. Lo mismo se aplica al cristiano aislado.

Antes de poder diferenciarse, los cristianos forman una unidad que es la condición de posibilidad de su diferenciación posterior. Hablamos de una anterioridad lógica y no cronológica. San Pablo hace hincapié en el hecho primario del cuerpo. A éste se incorporan los hombres que provienen de distintas convicciones religiosas o de opuestas posiciones sociales. Lo distintivo que, anteriormente, dividía a los hombres se supera en la comunidad cristiana de manera tal que lo diferente se subordina a lo común. Queremos decir, la razón por la cual los hombres se distinguían ya no es suficiente para dividirlos en el cuerpo de Cristo. Las diferencias anteriores, pues, permanecen pero están privados de su poder divisorio. Las diferencias posteriores, esto es, las que se dan dentro del cuerpo de Cristo, tampoco poseen poder divisorio alguno porque representan las funciones de los distintos miembros en un solo cuerpo. Son las funciones cuya finalidad es la edificación de su cuerpo, como leemos en 1 Corintios 12,7: "... a cada uno le es dada la manifestación del espíritu para la (común) uti-

lidad". Fuera del cuerpo de Cristo, estas funciones carecen de sentido como manifestaciones del cristiano, es decir, del nuevo hombre. Por lo tanto, en este cuerpo no hay base que pueda dividir radicalmente a los miembros. Porque esa base tendría que cancelar el fundamento unificador que es el mismo cuerpo de Cristo.

Finalmente, hay que ver que el cuerpo de Cristo se constituye por la obra del espíritu. Para San Pablo, el espíritu no es lo opuesto a la materia sino a la carne, que representa al hombre enajenado.<sup>78)</sup> Además, el espíritu se identifica con el Cristo: "El Señor es espíritu, y donde está el espíritu del Señor está la libertad".<sup>79)</sup> Al afirmar que el espíritu constituye el cuerpo de Cristo se expresa la idea de que la comunidad cristiana no es obra de los hombres que quieren asociarse, sino que esta comunidad les precede. Esto es, se señala la prioridad del Cristo sobre los cristianos. En concreto, la experiencia originaria produce a los primeros cristianos. Estos se convierten en testigos del dato de su experiencia. Precisando más, en su testimonio son vicarios del Cristo. El cuerpo de Cristo puede entenderse como obra del espíritu de Cristo porque la obra testimonial también proviene, en última instancia, del mismo espíritu. Dicho de otro modo, el estar en Cristo presupone para los cristianos la obra testimonial. En virtud de ésta pertenecen al cuerpo de Cristo en el cual son nuevos hombres. Por otra parte, el trabajo testimonial es obra de hombres. Y en este sentido lo es también el organismo social llamado cuerpo de Cristo.<sup>80)</sup> El hacer hincapié en la precedencia del espíritu no dice otra cosa, en último análisis, que en ese organismo lo comunitario tiene prioridad sobre lo individual. El individuo es siempre posterior a lo social.<sup>81)</sup> En el cuerpo de Cristo nadie vive para sí mismo. Este cuerpo encarna la vida proexistencial del Cristo y, por lo tanto, es la condición de posibilidad de la nueva criatura.

## CAPITULO SIETE

### El trabajo auténtico de los cristianos

La nueva criatura se da en el cuerpo de Cristo. Aquí se concreta la nueva vida en los miembros. San Pablo da expresión a la novedad de la vida en la fábula del cuerpo y de los miembros conocida ya en el Egipto antiguo y que, según Tito Livio, el tribuno Menenio Agripa usó al hablar a los plebeyos de Roma en huelga con el propósito de pacificarlos.<sup>1)</sup>

"En un tiempo en que el cuerpo humano no formaba un todo, como hoy, en perfecta armonía, sino que cada miembro tenía su opinión y su lenguaje, se indignaron todos por tener que cargar con el cuidado de aprovisionar al estómago, mientras que éste, tranquilo y pacífico en medio de ellos, no tenía otra cosa que hacer sino disfrutar de los placeres que ellos le procuraban. Y así todos, de común acuerdo, decidieron: las manos, no llevar los alimentos a la boca; la boca, no recibirlos, los dientes, no masticarlos. Pero al pretender, en su indignación, reducir al estómago por el hambre, los propios miembros y todo el cuerpo cayeron verticalmente en un completo agotamiento. Entonces comprendieron que la función del estómago no era baldía: y que si era verdad que eran ellos los que lo alimentaban, él a su vez los alimentaba a ellos, mandando a todas las partes del cuerpo ese principio de vida y de fuerza a través de las arterias, fruto de la digestión que se llama la sangre".<sup>2)</sup>

La fábula enseña la diversidad en la unidad. Los miembros inferiores tienen que someterse a la autoridad que asegura la unidad. Se ve que la sociedad se gobierna por una autoridad a la cual los súbditos han de someterse si quieren sobrevivir. La versión paulina de la fábula reza así:

"El cuerpo no es un solo miembro, sino muchos. Si dijere el pie: Porque no soy mano no soy del cuerpo, no por esto deja de ser del cuerpo. Y si dijere la oreja: Porque no soy ojo no soy del cuerpo, no por esto deja de ser del cuerpo. Si todo el cuerpo fuera ojos, ¿dónde estaría el

oído? Y si todo él fuera oídos, ¿dónde estaría el olfato? Pero Dios ha dispuesto los miembros en el cuerpo, cada uno de ellos como ha querido. Si todos fueran un miembro, ¿dónde estaría el cuerpo? Los miembros son muchos pero uno solo el cuerpo. Y no puede el ojo decir a la mano: No tengo necesidad de ti. Ni tampoco la cabeza a los pies: No necesito de vosotros. Aún hay más: los miembros del cuerpo que parecen más débiles son los más necesarios; y a los que parecen más viles los rodeamos de mayor honor, y a los que tenemos por indecentes los tratamos con mayor decencia, mientras que los que de suyo son decentes no necesitan de más. Ahora bien: Dios dispuso el cuerpo dando mayor decencia al que carecía de ella, a fin de que no hubiera escisiones en el cuerpo, antes todos los miembros se preocupen por igual unos de otros. De esta suerte, si padece un miembro, todos los miembros padecen con él, y si un miembro es honrado, todos los otros a una se gozan. Pues vosotros sois el cuerpo de Cristo y miembros individualmente".<sup>3)</sup>

Esta versión enseña también la diversidad en la unidad. Pero, a diferencia de Livio, desconoce la sumisión de los miembros inferiores a los superiores para conservar la unidad. Todos los miembros son necesarios para el cuerpo. La individualidad de los miembros no se sacrifica. Pero no tienen ninguna posibilidad de desenvolverla a menos que permanezcan miembros integrales del cuerpo. El todo es lo único que es superior a los miembros individuales. Todos los miembros se necesitan para el bienestar del todo que se impulsa por cada uno de los miembros. El padecimiento de un solo miembro afecta al todo. Repetimos, la individualidad de ninguno de los miembros se niega. Cada uno tiene su función,<sup>4)</sup> que sólo puede desarrollar al colaborar con los demás y al respetarlos por el bien del todo. Aquí vemos con claridad que la unidad del cuerpo no tiene nada que ver con el igualitarismo. El despliegue de la individualidad en soledad es una abstracción vacía. Y su desenvolvimiento a expensas de otros es perjudicial para el individuo y para la comunidad. Por lo tanto, la envidia, los celos, los intereses privados de los miembros individuales arriesgan el cuerpo. Podemos considerar la versión paulina de la fábula como una expresión clásica de lo que hemos llamado proexistencia. También se ve que las relaciones de los hombres con el mundo de las cosas han de someterse a las relaciones hu-

manas. Todo ha de hacerse para la edificación de todos.<sup>5)</sup> La edificación es el concepto clave que se va a aclarar en lo siguiente.

El apóstol concluye con la aplicación de que los cristianos son el cuerpo de Cristo del cual cada uno es un miembro.<sup>6)</sup> El trabajo auténtico de todos los miembros es la "edificación del cuerpo de Cristo."<sup>7)</sup> De esta manera, el trabajo auténtico beneficia al cuerpo de Cristo y a cada uno de sus miembros. La edificación es también trabajo testimonial, porque da testimonio vital de lo que es el Cristo en el cual la nueva criatura vive. La diversidad de ese testimonio es evidente en vista de los muchos miembros constitutivos del cuerpo. Antes de abordar ese problema debemos fijarnos en otras afirmaciones que se derivan de la fábula.

La metáfora se narra en un contexto exhortatorio que se dirige a los corintios que son cristianos. Ya son el cuerpo de Cristo. Pero en la práctica distan de realizarlo.<sup>8)</sup> Esto es, la comunidad cristiana existe ya y, a la vez, espera su realización. La posibilidad de enajenación se da siempre. La enajenación divide a los miembros, perjudica al cuerpo en su totalidad y, por consiguiente, a cada uno de los miembros en particular. Por otra parte, la posibilidad de nuevas enajenaciones no tiene, necesariamente, un efecto completamente destructivo. También puede servir de llamado para reedificar. Es decir, para realizar el cuerpo de Cristo en cuanto esperanza. Dicho de otro modo, los dos aspectos del cuerpo de Cristo, su actualidad y su porvenir, protegen a los miembros contra la idealización de su comunidad. Nunca está hecha o concluída, ni perfecta. No sólo la nueva criatura sino también el cuerpo de Cristo existen sólo en camino.<sup>9)</sup> Se excluye el radicalismo fanático que sólo admite a aquellos que se consideran perfectos. La diversidad constitutiva del cuerpo de Cristo implica las divergencias, la ayuda y el respeto mutuos de sus miembros. Se saben responsables los unos de los otros. En la fábula se ha-

bla de los padecimientos de un miembro que afecta el todo. Esto es, los unos sobrellevan las cargas de los otros.<sup>10)</sup> La diversidad conduce al reconocimiento de las idiosincrasias de los demás dentro del cuerpo. Cada uno es una posible "carga" para los demás y viceversa. Otra vez, se repudia la idea del igualitarismo irreal. Antes bien, se tome en consideración la realidad. Esta se caracteriza por la constante posibilidad de nuevas enajenaciones y por la diversidad. La comunidad cristiana no niega la realidad, sino que, por el hecho de estar en camino, la afirma y, a la vez, protesta contra ella al trabajar por su continua transformación. De esta manera se explica el gozo cual uno de los frutos del espíritu, como San Pablo dice.<sup>11)</sup> Porque el que de nuevo se enajena puede contar con los demás que no lo condenarán, sino que lo restablecerán.<sup>12)</sup> Esto es, la superación de la autoenajenación también se produce sólo en las relaciones comunitarias. El hombre no puede desenajenarse a sí mismo. Necesita a los demás. Aquí vemos cómo el paradigma del Cristo funciona: "No tienen los sanos necesidad de médico, sino los enfermos."<sup>13)</sup> La nueva criatura vive con arreglo a ese paradigma y es consciente de su pasado y de que su nueva vida actual sólo se conserva en una lucha transformadora constante. Claro, no lo tolera todo, sino que sabe que la negación de lo viejo, de lo caduco es un proceso infinito.<sup>14)</sup>

El perfeccionismo moral o puritanismo no caracteriza el cuerpo de Cristo. Antes bien, el estar en camino da a entender que el trabajo cristiano conquista la libertad y no la posee; libertad que se realiza en el amor. El apóstol Pablo explica la libertad que se da en la comunidad cristiana de la manera siguiente: "Para la libertad Cristo nos ha hecho libres. Quedaos, pues, en ella y no os dejéis sujetar de nuevo al yugo de la esclavitud ... Porque vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad; solamente que no toméis esta libertad por pretexto para servir a la carne, antes servíos unos a otros por el amor".<sup>15)</sup> En el cuerpo de Cristo la libertad es una po-

sibilidad y no un estado. Por lo tanto, se amonesta a los cristianos a que realicen su posibilidad y no abusen de la libertad al malentenderla como libertinaje. Sería una recaída en la esclavitud, en la cual cada uno busca sus intereses privados en lugar de edificar el cuerpo de Cristo por el amor.

Ahora bien, el trabajo de los miembros es constitutivo para que el cuerpo exista. En el capítulo anterior hemos hablado de la primacía del todo sobre sus partes. Esto se modifica. La realización esperada del cuerpo depende del trabajo edificante de los miembros. En este sentido, el cuerpo de Cristo tiene el carácter de una asociación cuyo éxito depende de cada uno de los asociados. Pero por el hecho de que ese trabajo se hace en conformidad con el paradigma de Cristo, su cuerpo no se identifica de lleno con una asociación. Dicho de otro modo, no es asociación en cuanto existe, y sí lo es en cuanto los miembros deben realizarlo.

Lo que acabamos de decir subraya la diversidad que se da en el cuerpo de Cristo y que se desenvuelve en el trabajo auténtico de los cristianos. La edificación de la comunidad no se encomienda a algunos privilegiados, sino que cada uno de los miembros desempeña una función vital a la cual el todo no puede renunciar. De una forma esquemática mostramos la diversidad.<sup>16)</sup> En primer lugar, tenemos las funciones relacionadas con la proclamación o el testimonio en un sentido restringido. Son el apostolado, la profecía, maestría, exhortación y las varias formas del éxtasis. En segundo lugar, siguen las funciones que tienen un carácter de servicio social. Son la diaconía, el dar limosnas, las funciones de enfermeros y viudas, el exorcismo y la curación milagrosa. Finalmente, se mencionan las funciones administrativas que se ejercen por los que se llaman presidentes, pastores, obispos y primicias, es decir, los primeros cristianos en una región determinada que verosímelmente ocupaban una posición particular.<sup>17)</sup> Además, incluso los padecimientos edifican el cuerpo de Cristo: "Ahora me alegro de mis

padecimientos por vosotros y suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la iglesia".<sup>18)</sup>

Observamos la gran variedad de las funciones mediante las cuales se concreta el trabajo auténtico de los cristianos cuyo propósito es la edificación del cuerpo de Cristo. La enumeración de las funciones no pretende ser completa. El apóstol Pablo puede agregar, por ejemplo, la vida matrimonial, la virginidad, la esclavitud, etc.<sup>19)</sup> En última instancia, la amplitud del trabajo auténtico se ve en la afirmación siguiente: "Todo cuanto hacéis de palabra o de obra, hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús".<sup>20)</sup> No haya actividad alguna que no pueda servir de medio para expresar el trabajo auténtico. Todavía más, este trabajo exige la transformación de todas esas actividades en funciones que edifiquen el cuerpo de Cristo. Aquí tenemos la última razón de por qué San Pablo no vive de su apostolado. Es decir, también el trabajo por el sustento se subordina a la finalidad de la edificación del cuerpo de Cristo.<sup>21)</sup> La novedad de la vida no se evidencia ni se proclama sólo en palabras, ni se encuentra en el nivel de una atenuada espiritualidad religiosa. Todo lo contrario, se reclama la vida integral en toda su concreción. Para el cuerpo de Cristo el apóstol es tan necesario como la enfermera o la diaconisa o el esclavo. Esto es, el obrero más despreciado por la sociedad general. La jerarquía de las funciones indica que el todo es un conjunto ordenado pero no concede ninguna supremacía a algunos miembros sobre los demás. La importancia que se concede a algunas funciones a expensas de otras no reside en la personalidad del funcionario, ni en el valor intrínseco de la función sino en su aportación concreta a la edificación del cuerpo de Cristo porque "todo sea para edificación".<sup>22)</sup>

El ejercicio de las funciones edificantes se explica del modo siguiente:

"Así todos tenemos dones diferentes, según la gracia que nos fue dada; ya sea la profecía, según la medida de la fe; ya sea diaconía para servir; el que enseña, en la enseñanza; el que exhorta para exhortar; el que da, con sencillez; quien preside, presida con solicitud; quien practica la misericordia, hágalo con alegría".<sup>23)</sup>

No hay miembro que no tenga una función en el cuerpo. Cada uno debe ejercerla en completa dedicación a su función. Podemos decir también que cada función ha de desempeñarse con la objetividad adecuada. Se debe prescindir de las preferencias y de los intereses ajenos a la función. Por ejemplo, la finalidad de la enseñanza es que se enseñe y se aprenda. El lucro, el sustento, etc. no son su finalidad sino secundarios a la edificación. Esa objetividad requiere el desarrollo del juicio. Hoy día diríamos que el ejercicio de cualquier función exige el entendimiento técnico que sepa manejar las cosas y tratar a las personas según sus cualidades particulares. La falta de objetividad es una forma de enajenación y se puede producir, por ejemplo, "en el que da" no para ayudar sino para lucir o humillar.<sup>24)</sup> Dicho de otro modo, "el amor edifica";<sup>25)</sup> y al hacerlo exige el manejo de las cosas con objetividad sobria y así toda función se integra en la edificación del organismo social.

En esto vemos el trabajo auténtico que da testimonio de Cristo. Este testimonio consiste en que todas las relaciones humanas se integran en el cuerpo de Cristo mediante la edificación. El testimonio no es la añadidura de un sentido religioso a un trabajo cualquiera. No se impone lo sagrado a lo profano, ni se divide la realidad en esas dos esferas. Antes bien, el trabajo testimonial, por su objetividad, profana todo o consagra todo, lo que da igual. Porque la consagración de todo acaba con la distinción fundamental entre lo profano y lo sagrado. Nos parece más adecuado hablar de una profanación radical por el simple hecho de la objetividad que ha de caracterizar todas las funciones que se realizan en el trabajo auténtico. Así se entiende que el cristianismo "desdiviniza" el

mundo. Porque "todo es limpio para los limpios".<sup>26)</sup> Personas y objetos sagrados por la religión han perdido su sentido.<sup>27)</sup> Son meras manifestaciones del "príncipe de este mundo arrojado fuera".<sup>28)</sup> El cristianismo hace el mundo mundo. Es decir, el ambiente neutral en el cual la nueva criatura ha de desenvolverse. Pero la secularización del mundo forma parte del despliegue de la nueva criatura, porque sin ella no se da.<sup>29)</sup> De esta manera entendemos también lo que hemos dicho antes. Los cristianos no se distinguen por sus trabajos, vestidos, lenguaje, etc. De hecho, hacen las mismas obras que los no cristianos. Lo que los caracteriza es la objetividad con que abordan el mundo sometiéndolo a la edificación. Por consiguiente, lo único distintivo de los cristianos se da en el amor. "En esto conocerán todos que sois mis discípulos: si tenéis amor unos para con otros".<sup>30)</sup> Es el amor que penetra todas las funciones individuales. Las coordina para que sirvan en la edificación del cuerpo de Cristo. Les impone la objetividad y las trasciende todas por ser infinito.<sup>31)</sup>

La amplitud del trabajo testimonial o auténtico nos muestra la extensión del cuerpo de Cristo o de la iglesia. No es un grupo cultural, sagrado y separado del mundo. El amor rebasa el carácter cerrado de la iglesia cual sociedad religiosa. El mismo amor es la "desreligiosización" del mundo. Es decir, la iglesia y el mundo son coextensivos en el sentido de que los miembros del cuerpo de Cristo viven como tales en todo lo que hacen y son en el mundo. No hay nada profano en sí.<sup>32)</sup> Repetimos, los miembros del cuerpo de Cristo devuelven al mundo su carácter secular. Así es que hacen todas las obras de Cristo, en quien se inició el juicio del mundo sujetado a otros poderes.<sup>33)</sup> Por lo tanto, se dice de Cristo que "todas las cosas fueron hechas por él, y sin él no se hizo nada en cuanto ha sido hecho".<sup>34)</sup> Quiere decir, todo el mundo se relaciona con Cristo y no hay nada en el mundo que esté fuera de su soberanía. Pero, efectivamente, el mundo no se identifica con la iglesia. Los cristianos son conscientes de que hay "los de

fuera".<sup>35)</sup> Por lo tanto, la coextensión de la iglesia con el mundo se modifica de suerte tal que en la iglesia se está formando un nuevo mundo.<sup>36)</sup> Esa labor de la iglesia es posible porque potencialmente el mundo pertenece al Cristo. Dicho de otro modo, la nueva vida que se realiza en el cuerpo de Cristo es la humanización de la vida humana en general. Por lo tanto, el trabajo auténtico de los cristianos culmina en la humanización del mundo por el amor que, en cuanto libertad, hace a los unos servir a los otros.<sup>37)</sup> Cristo, el nuevo hombre por excelencia, es el paradigma para todo hombre. De esta manera, los cristianos tienen la tarea de transformar el mundo en un mundo humano cuyas primicias ya se dan en el cuerpo de Cristo.<sup>38)</sup>

La división tradicional en trabajo eclesiástico y trabajo secular se supera porque no hay función alguna de los miembros del cuerpo de Cristo que se limite exclusivamente a la iglesia. De hecho, esa división se explica sólo por una interpretación religiosa del cristianismo que asigna la iglesia a la esfera sagrada y el mundo a la profana. Esa interpretación, a nuestro juicio, no se puede sostener aunque se manifiesta ya su desarrollo en algunas fuentes de los primeros cristianos.<sup>39)</sup> Porque todos los miembros del cuerpo de Cristo son sacerdotes "para pregonar el poder del que os llamó de las tinieblas a su luz admirable".<sup>40)</sup> Esto es, a todos se les encomienda el trabajo testimonial en cualquier cosa que hacen. No hay trabajo que no pueda servir de testimonio ni hay miembro que no tenga una función que contribuya a la edificación del cuerpo de Cristo.

Finalmente, si preguntamos cómo se realiza la meta de la humanización del mundo, contestamos que es mediante el trabajo testimonial que produce al nuevo hombre. Este trabajo reclama al hombre en toda su concreción, sea esclavo o libre, apóstol o administrador, griego o judío, viuda o virgen, etc. Estos ejemplos reflejan el medio ambiente en el cual el cristianismo nace.<sup>41)</sup> No dan una regla fija de cómo el cristianismo ha de

alcanzar su meta en otras épocas. Todo lo contrario, los primeros cristianos al afirmar que "todo es lícito pero no todo conviene"<sup>42)</sup> han aplicado ese criterio a su situación. No enfocaron seriamente el problema de qué hacer si las condiciones objetivas impiden el trabajo testimonial. Claro, han visto que hay que alimentar al pobre antes de predicarle.<sup>43)</sup> Con esto sólo se patentiza la concreción del trabajo testimonial no reducible al sermón del cristiano profesional. El criterio de que "todo es lícito pero no todo conviene" admite también otras interpretaciones que deben hacerse con la misma libertad que los primeros cristianos conocían. Sólo se deben aplicar a condiciones distintas. No vivimos en el siglo I. Estos problemas caen fuera de nuestro tema. Pero quizás la tesis muestre que, si las condiciones objetivas impiden la proexistencia y convierten el cristianismo en una sociedad religiosa domesticada, acomodada y encerrada en sí misma, el lema de que "todo es vuestro y vosotros sois de Cristo" no sólo admite, sino que requiere un sacudimiento de las estructuras caducas. La finalidad de ese trabajo auténticamente cristiano no se cambia. Se busca la desenajenación del hombre con arreglo al nuevo hombre como el apóstol Pablo lo entiende en el paradigma de Cristo.

## Conclusión

Hemos llegado al término de esta tesis. No se han mencionado todas las referencias posibles al problema del trabajo que se encuentran en la literatura de los primeros cristianos. Esto no ha sido nuestro propósito. Hemos escogido la corriente en la cual se muestra el trabajo transformador con su implícita crítica de la religión. Este procedimiento incluye una crítica fundada en nuestra hipótesis principal acerca del comienzo del cristianismo y dirigida contra otras corrientes que se encuentran ya en las mismas fuentes cristianas. Podemos llamarla crítica interna porque se desprende de los escritos de los primeros cristianos. En cuanto a lo completo acerca de nuestro problema, puede consultarse la obra de W. Bienert.

Nos importa ver que el trabajo en su valoración positiva debe entenderse dentro de su marco de referencia. En el judaísmo, a pesar del mandamiento de someter toda la tierra, el trabajo quedó reducido al ámbito del "pueblo de Dios". En la tradición griega la meta parece encontrarse en el hecho de que Atenas se había convertido en la "escuela de la Hélade". En ambos casos el marco de referencia se restringió en su capacidad creadora a un recinto limitado dentro del cual, no cabe duda, grandes logros se habían producido.<sup>1)</sup> En el cristianismo primitivo el marco de referencia es el cuerpo de Cristo que reclama y necesita a todos los hombres, sean judíos o griegos, esclavos o libres, hombres o mujeres. En las palabras del apóstol Pablo: "Dios encerró a todos en la desobediencia para tener de todos misericordia".<sup>2)</sup> En el cristianismo el marco de referencia es la humanidad. Sobre esta base podemos dar la definición del trabajo. TRABAJAR ES TRANSFORMAR PARA SATISFACER LAS NECESIDADES DEL HOMBRE SOCIAL. Esta definición implica los siguientes significados y excluye otros que también se mencionan.

- 1.- El trabajo es por el sustento. "El que no quiere trabajar no coma". Las necesidades son, en primer lugar, las más inmediatas del hombre. Este, simplemente, no puede vivir sin trabajar. El trabajo pertenece al ser humano de una manera inseparable.
- 2.- El trabajo muestra un carácter incompleto del mundo fuera y dentro del hombre.
- 3.- El trabajo es creación o transformación. Esta afecta el mundo en los dos aspectos mencionados. En consecuencia, el hombre se produce a sí mismo (al nuevo hombre) y produce a un mundo transformado. Esto es, el hombre edifica el mundo hacia Cristo.
- 4.- Ya que el trabajo no se identifica con sus productos, el hombre sigue trabajando insatisfecho con los productos hechos. El proceso de la transformación, pues, es infinito. Por esta razón las necesidades se enriquecen y no sirven sólo para el sustento.
- 5.- El trabajo transformador puede enajenar o desenajenar al hombre. En cuanto la desalienación está en camino, el hombre en su trabajo da expresión de que su libertad es un objeto de conquista y no de posesión.
- 6.- Por el amor, el trabajo transformador se dirige hacia los demás. En esta relación el hombre es capaz de superar la enajenación en sus varias formas. Por este producto el trabajo se liga con el gozo.
- 7.- El hombre afirma su individualidad al integrarse en la comunidad, el cuerpo de Cristo. No hay desenajenación o afirmación verdadera a menos que el hombre proexista y sea recibido en la comunidad.
- 8.- Las necesidades sociales o comunitarias del hombre no se fijan de una vez para siempre. Nuevas condiciones, creadas por el hombre, producen nuevas necesidades. El hombre tiene que darse cuenta de que "todo es lícito pero no todo conviene" para la edificación del cuerpo de Cristo. Ha de usar su intelecto a fin de ver las necesidades que una situación determinada requiere para que se satisfagan. No

se trata de criticar las condiciones vigentes ni de imponerles, arbitrariamente, una solución prefabricada que sale de la cabeza de Zeus, sino que las creaciones humanas deben ajustarse a las necesidades concretas. Precisando más, el uso del intelecto obra en función de las exigencias de la realidad. El trabajo no vive en el vacío. Por lo tanto, Pablo enfrenta los problemas de esclavos, bárbaros, judíos, etc. No critica ni ofrece soluciones de escritorio, sino que sus sugerencias, por insuficientes que sean, tienen por punto de partida la realidad que se concreta en el cuerpo de Cristo y su medio ambiente.

9.- El trabajo auténtico del cristiano es testimonial. Reclama todo lo que el hombre hace, sea apóstol, artesano o esclavo. El testimonio no se reduce a la mera predicación. No es una actividad religiosa, sino que es la secularización del mundo. En consecuencia, no se aceptan las definiciones del trabajo verdaderamente cristiano que se encuentran en tres obras representativas.

(a) El "trabajo es como expiación de la culpa, como penoso rescate humano".<sup>3)</sup> Aquí el trabajo se ve sólo en su aspecto individual, revestido de un egoísmo religioso. Esta definición no representa ninguna novedad aunque se repite hasta hoy día. Tiene sus antecedentes en la tradición judía y entre los cristianos del siglo II.

(b) El trabajo culmina en el culto religioso.<sup>4)</sup> Como el autor de esta idea señala, su noción no se encuentra en los escritos de los primeros cristianos sino en algunos padres de la iglesia. Por lo tanto, se esfuerza en atribuirla al cristianismo primitivo. Por razones históricas, ni hablar de otras, esta tesis no puede sostenerse.

(c) El trabajo es gratitud por lo que Dios ha hecho por el hombre.<sup>5)</sup> Esta interpretación se puede comprobar en los escritos de los primeros cristianos, explicados sin la crítica interna que nosotros hemos visto en las mismas fuentes que apuntan hacia la "desreligiosización" del cristianismo.

- 10.- En consecuencia, cuanto más el hombre comunitario se humaniza en el trabajo, tanto más tiene que trabajar sin el supuesto de Dios. El cuerpo de Cristo reclama todo el mundo y es por el trabajo del hombre y sólo del hombre que el cuerpo de Cristo se extiende para abarcar lo que le pertenece: un mundo humanizado en el cual "todo es vuestro y vosotros sois de Cristo". Pero puesto que la enajenación es una posibilidad nunca superada de un modo definitivo, el trabajador que se regocija en sus productos cuida de falsas seguridades y utopías. Además sabe que la comunidad del cuerpo de Cristo que obra en amor siempre está dispuesto para restablecerlo.
- 11.- Finalmente, la concepción del trabajo como se nos ha mostrado en el cristianismo primitivo ha requerido que nos familiarizáramos con el ambiente. La transformación nunca se realiza en el aire atenuado de la abstracción, por elevada que sea, sino en la tierra donde hay esclavos, bárbaros, griegos y judíos. San Pablo, sobre todo, se ha dado cuenta de la novedad de la vida que afecta a la humanidad de carne y hueso. Pero no podemos decir que en todos los casos ha realizado lo que había visto y expresado o lo que se vislumbra en algunas de sus afirmaciones atrevidas.

## NOTAS

### Prefacio y capítulo uno

- 1.- N. Abbagnano, Diccionario de Filosofía, México, 1963.
- 2.- Se pueden consultar, por ejemplo, A. Alvarez Miranda, Las religiones místicas, Madrid, 1961; R. Bultmann, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Zurich, 1949; E. Hatch, The Influence of Greek Ideas on Christianity, Nueva York, 1957; M. Pohlenz, Paulus und die Stoa, Darmstadt, 1964; R. Reitzenstein, Die Hellenistischen Mysterienreligionen, Darmstadt, 1965; M. Simon, Los primeros cristianos, Buenos Aires, 1963.
- 3.- Debo la cita a la colección de fuentes que se encuentran en la obra de C.K. Barret, Die Umwelt des Neuen Testaments, Tubinga, 1959, p. 25. Se refiere a la obra mencionada de Suetonio, Doce Césares, "Claudio 25".
- 4.- Ver. M. Simon, obra cit., p. 51s.
- 5.- Ver, por ejemplo, Hechos 10; San Mateo 10,5; 15,24.
- 6.- Ver A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig, 1902, p. 197s. La particularidad de los judíos en el Imperio romano se da en su religión que no admite imágenes, su negación de tomar parte en otros cultos y su exclusividad.
- 7.- I. Lenzman, Los orígenes del cristianismo, México, 1965.
- 8.- Ver A. Harnack, obra cit., p. 361; I. Lenzman, obra cit., p. 71s.
- 9.- Ver. E. Schürer, Neutestamentliche Zeitgeschichte, Leipzig, 1874, p.310. El otro testimonio de Josefo, Anti-güedades, XVII,3,3 es seguramente una interpolación cristiana. Ver. E. Schürer, obra cit. pp. 268ss.

- 10.- A. Wickenhauser, *Introducción al Nuevo Testamento*, Barcelona, 1960, p. 55.
- 11.- Ver ibidem p. 58.
- 12.- Ver ibidem p. 60 y A. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament, 7a edición, Tubinga, 1931, pp.539-541.
- 13.- Ver W. Jaeger, *Paideia*, Berlín, 1944, vol.2, pp. 63-74. Desde otro punto de vista menos histórico el problema se enfoca por A. Gómez Robledo, "Sócrates y Jesús" en Diánoia, año XI, México, 1965, pp. 133-175.
- 14.- Por ello R. Bultmann, obra cit., pp.96-103, incluye a Jesús en el judaísmo.
- 15.- Ver I. Lenzman, obra cit., pp. 34 y 115.
- 16.- Ver S. Hutin, Los gnósticos, Buenos Aires, 1963, p. 27s, sobre "el salvador"; C.K. Barret, obra cit., pp. 102ss donde se cita entre otras fuentes la obra de Apuleyo, Metamorfosis o El asno de oro, XI,22-26.
- 17.- Sobre el significado fundamental de la gnosis en el gnosticismo ver S. Hutin, obra cit., pp.9-11. En pocas palabras, el movimiento gnóstico representa una actitud en la cual el hombre no sólo desprecia el mundo, sino que lo aborrece. Lo odia y trata de deshacerse de todo lo mundano. El medio de la negación del mundo es la gnosis, que se entiende como una sustancia que está en el gnóstico. Este se interesa sólo en la conservación de su gnosis que le permite regresar al reino de la trascendencia de donde vino y que es, radicalmente, ajeno a este mundo.
- 18.- El relato de San Mateo 28,11-15 es una composición posterior que ni es consistente con 28,4. Pertenece a la tradición tardía de la tumba vacía de la cual hemos hablado antes.
- 19.- Por ejemplo Gómez Robledo, art. cit., p. 134 sostiene la tesis improbable de que Jesús el Cristo es el fundador

del cristianismo.

- 20.- Ver A. Wickenhauser, obra cit., p. 286. Para la cronología de la vida de San Pablo y del cristianismo en el siglo I en general es fundamental una inscripción de la ciudad de Delfos que admite fechar el proconsulado de Galión mencionado en Hechos 18,12. Acerca de todo el problema véase el artículo de A. Deissmann, "The Proconsulate of L. Junnius Gallio" en Paul, A. Study in Social and Religious History, Nueva York, 1957, pp. 261 ss.
- 21.- Ver T. Descow, "Jesus in Gethsemane" en Evangelische Theologie, 26. Jahrgang, Munich, 1966, p. 142.
- 22.- Ver, por ejemplo, Daniel 12; Apocalipsis siríaco de Paruc 25-30 en C.K. Barret, obra cit., p. 260.
- 23.- Sobre la resurrección en el judaísmo y el parsismo véanse I. Kaufmann, La época bíblica, Buenos Aires, 1964, pp. 142 ss; W. Bousset y H. Gressmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, Tubinga, 1926, pp. 269 ss y 510s.
- 24.- Sobre esta característica de lo religioso véase M. Eliade, The Sacred and the Profane. The Nature of Religion, Nueva York, 1961, passim.
- 25.- Ver. R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tubinga, 1953, p. 325 que habla de una escatología realizada. A nuestro juicio quiere decir lo mismo que nosotros pero no nos parece muy claro. Porque una escatología realizada hic et nunc ya no es escatología.
- 26.- M. Eliade, obra cit., p.112s.
- 27.- E. Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie, vol. 2, Frankfort, 1964, p.48s sostiene aún otra interpretación interesante. En el cristianismo se crea un antimito que es un mito explosivo (Sprengmythus) cuya función es liberadora. En este sentido la religión, para Bloch, no es opio sino una protesta contra el mundo incompleto

(unfertig); ver el vol. 1, p. 140. Las Tesis sobre Feuerbach de C. Marx muestran que con esa protesta Bloch no dice nada nuevo.

- 28.- Ver por ejemplo todo el relato de Hechos acerca del nacimiento y los primeros tiempos del cristianismo.
- 29.- Un enfoque semejante al problema del cristianismo primitivo se da en el artículo de W.G. Kümmel, "Urchristentum" en Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3a. edición, vol.6, Tubinga, 1962, columnas 1187-1193.
- 30.- Ver P. van Buren, The Secular Meaning of the Gospel, Londres, 1965, pp.132ss que discute el problema desde el punto de vista del análisis del lenguaje con el cual no estamos familiarizados.
- 31.- Una explicación semejante pero no muy clara se da por M. Simon, obra cit., p. 16. Para Simon el hecho asequible es "la fe de los discípulos, la fe de Pascuas". Pero al lado de esa fe figura también el "hecho de la resurrección corporal". Hemos visto que la resurrección no puede considerarse como un hecho. Es posible que Simon entienda otra cosa por "hecho", pero no lo dice.
- 32.- Colosenses 3,1.
- 33.- F. Battaglia, Filosofía del trabajo, Madrid, 1955, pp. 48ss.

### Capítulo dos

- 1.- W. Bienert, Die Arbeit nach der Lehre der Bibel, Stuttgart, 1954, por ejemplo, p. 120.
- 2.- J. Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte, vol. 4, Darmstadt, 1962, p. 119.
- 3.- G. Glotz, Ancient Greece at Work, Londres, 1965, pp. 160-167 y 322.

- 4.- Ver K.v. Albrecht, "Arbeit" en Der kleine Pauly, vol. 1, Stuttgart, 1964, columna 490.
- 5.- L.-H. Farias, Historia general del trabajo, vol. 1, Barcelona, 1964, p. 261.
- 6.- Económico, IV,4ss.
- 7.- Ver M. Eliade, obra cit., passim y, sobre todo, pp. 167-172; G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, 2a edición revisada, Tubinga, 1956, parágrafo 23,2.
- 8.- Hesíodo, Obras y días, 308-313.
- 9.- Ibidem 299s.
- 10.- Heródoto, libro II,167.
- 11.- Ver E. Meyer, "La evolución económica de la antigüedad" en El Historiador y la historia antigua, México, 1955, p. 84.
- 12.- Tucídides, libro II,40.
- 13.- Farias, obra cit., vol. 1, p. 261. Ver también G. Glotz, obra cit., p. 163.
- 14.- Tucídides, II,41. Ver también II,40,2 y G. Glotz, obra cit., p. 163.
- 15.- Ver G. Glotz, obra cit., p. 163.
- 16.- Ver Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, Banquete y Apología, versión de J.D. García Bacca, México, 1946, p. 497, nota 93.
- 17.- Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, II,1,28 según la versión citada.
- 18.- Ver ibidem II,1,21-34 y también F. Battaglia, obra cit., p. 21s.
- 19.- J. Burckhardt, obra cit., p. 118 nos hace ver que la época ejemplar para los griegos era la llamada edad heroica de sus antepasados. Por lo tanto, toda actividad lucrativa se despreciaba. El hombre típico se dedicaba

a la vida agonal en el gimnasio y en la guerra con el propósito de obtener la verdadera paideia que le proporcionaba la anhelada areté. La educación simplemente prohibía el trabajo corporal lo mismo que el ejercicio de las llamadas artes liberales, porque ambos producían al hombre unilateral y destruían la armonía en la cual ninguna cualidad debe prevalecer.

- 20.- Jenofonte, obra cit., I,1,33.
- 21.- Ver K. Lenkersdorf, Epicteto. Su metafísica en relación con la ética, México, 1964, pp. 107-116.
- 22.- Ver las referencias dadas por F. Battaglia, obra cit., p. 18s.
- 23.- Ver Diógenes Laercio, libro VII, 168-172; M. Pohlenz, Die Stoa, vol.1, Gotinga, 1955, pp.299, 301s. y 344.
- 24.- Para las inscripciones ver A. Deissmann, Licht vom Osten, 4a edición, Tubinga, 1923, p. 265: "Dafnos, el mejor de los jardineros, ha edificado este heroon y ahora llegó a la meta (muerte) después de haber trabajado mucho". Esta inscripción se ha encontrado en el pueblo Ibedshic en el suroeste de Asia Menor. Deissmann no da una fecha exacta para la inscripción, sino que la atribuye al tiempo de los emperadores romanos. Ver además, A. Harnack, "kopos im frühchristlichen Sprachgebrauch" en Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, vol. 27, Giessen, 1928, pp. 1ss. Para los libertos ver K. Lenkersdorf, obra cit., pp. 18-20. Alguna información acerca de las inscripciones de la época se encuentra también en M. Rostovtzeff, The Social and Economic History of the Roman Empire, vol. 2, Oxford, 1957, p. 612.
- 25.- Ver K. Lenkersdorf, obra cit., pp. 13-16.
- 26.- Ver ibidem, pp. 107-116.
- 27.- Iliáda X,70s. La traducción sigue la versión de L. Segala y Estalella, México, 1963. El término usado para trabajar es ponéomai que se interpreta en X,71 por "maldad

pesada" traduciendo literalmente, Véanse también Odisea XI,489ss las palabras de Aquiles sobre la vida de los asalariados (tetes) la que se considera como la máxima desgracia de los hombres.

- 28.- Hesíodo, obra cit., 109ss.
- 29.- Ibidem 176.
- 30.- Ibidem 118.
- 31.- Hesíodo no ve que el carácter incompleto del mundo puede tener un significado profundo y positivo para el trabajo. Esto nos interesará más adelante. Para Hesíodo la probable razón de su falta de interés en ese problema es que el mito de la edad de oro le haya impedido ver ese significado relacionado con el estado incompleto del mundo.
- 32.- Económico capítulos 4 y 5. La cita es de 5,14. La referencia al ejemplo de Ciro se encuentra en 4,4-25.
- 33.- Ibidem 4,2-3
- 34.- La República 415a.
- 35.- Política 1258b, 9ss. Ver Burckhardt, obra cit., vol. IV, pp. 125s con otras citas de Aristóteles.
- 36.- Aristóteles, Política, 1258b, 11.
- 37.- Aristóteles, Ética nicomaquea, 1177b, 4.
- 38.- Ver J. Leipoldt, Der soziale Gedanke in der altchristlichen Kirche, Leipzig, 1952, p. 55s.
- 39.- Debo la cita a J. Leipoldt, obra cit., p. 215, nota 31.
- 40.- Ver J. A. Saco, Historia de la esclavitud, México, 1955, pp. 40-58.
- 41.- Ver nota 19 de este capítulo y J. Burckhardt, obra cit., pp. 115ss.
- 42.- Ver F. Battaglia, obra. cit., pp. 24-26.

Capítulo tres

- 1.- Edición de A. Rahlfs, 2 volúmenes, Stuttgart, 1943.
- 2.- Génesis 1,1.
- 3.- Obra cit., p. 40s. Ver también las citas del Antiguo Testamento en el lugar citado, notas 3-5.
- 4.- Génesis 1,26 según la versión de los LXX.
- 5.- A. Richardson, The Biblical Doctrine of Work, Londres, 1963, p. 17.
- 6.- Ver también W. Bienert, obra cit., pp. 41-43.
- 7.- Ver Exodo 20,8-11.
- 8.- Ver M. Rosental y P. Iudin, "Trabajo" en Diccionario filosófico abreviado, Montevideo, 1960, p. 505.
- 9.- Ver, por ejemplo, el libro de Daniel. En cuanto al carácter incompleto del mundo y la función explosiva del mito, véase la nota 27 del capítulo uno.

Se debe sobreentender que, en el desarrollo del judaísmo, la función transformadora del trabajo se restringía más y más al pueblo de "Israel" y se perdía el alcance universal que se señala en los relatos de la creación del Génesis.

- 10.- Ver I. Kaufmann, obra cit., pp. 99-103
- 11.- Traducción de Nacar-Colunga, Sagrada Biblia, 12a edición, Madrid, 1962.
- 12.- Ver Génesis 9,5; 4,1-16.
- 13.- Ver I. Kaufmann, obra cit., pp. 26-34.
- 14.- Ver Isaías 5,1ss; Salmo 23
- 15.- Génesis 4,20-22.
- 16.- Ver Platón, Teeteto 172c - 173b; 174d. Aristóteles, Ética nicomaquea, 1177b.

- 17.- Ver Aristóteles, ibidem.
- 18.- Salmo 104,23.
- 19.- Exodo 20,8-11.
- 20.- Ver Salo W. Baron, La época moderna, Buenos Aires, 1965, p. 93.
- 21.- Por razón desconocida no se menciona la esposa. Véanse Exodo 20,10 y Deuteronomio 5,14.
- 22.- R. de Vaux, Instituciones del Antiguo Testamento, Barcelona, 1964, p. 605.
- 23.- Obra cit., p. 21.
- 24.- Acerca de la transcripción del nombre del Dios de Israel, véase I. Kaufmann, obra cit., p. 29, nota 1.
- 25.- Ver W. Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 16a edición, Leipzig, 1915, por ejemplo el artículo "dabar", p. 154s.
- 26.- Proverbios 29,19. Ver también la misma idea en el relato de la creación, Génesis 1,29.
- 27.- Ver R. de Vaux, obra cit., pp. 119-123.
- 28.- Los manuscritos ofrecen variantes. El texto no es seguro. Ver E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, vol. 1, Tubinga, 1900, p. 422.
- 29.- La traducción se debe en parte a la versión citada de Nacar-Colunga, p. 749s. Por razones desconocidas estos traductores no ofrecen el texto completo de los LXX.
- 30.- Ver la explicación detallada del pasaje en W. Bienert, obra cit., pp. 142-150.
- 31.- Obra cit., p. 322.
- 32.- Acerca de las excepciones en el judaísmo helenístico, véase G. Bertram, artículo "ergon ..." en Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, vol. 2, Stuttgart, 1950, pp. 640-642.

- 33.- Ver J. Leipoldt, obra cit., pp.75-78.
- 34.- Las citas se tomaron de Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, vol. 2, Munich, 1956, p. 10s.
- 35.- Ver W. Bienert, obra cit., p. 58, nota 1.
- 36.- Ver C.V. Truhlar, Labor Christianus, Roma, 1961, p.83.
- 37.- Ver G.v. Rad, Das erste Buch Mose, 4a edición, Gotinga, 1956, p. 76.
- 38.- Ver Biblia hebraica cum Vulgata, editada por A. Hahn, Leipzig, 1838.
- 39.- Ver W. Bienert, obra cit., p. 140s para una explicación del pasaje en los LXX.
- 40.- Obra cit., p. 43s.
- 41.- Acerca de esta idea en el judaísmo tardío véase W. Bousset y H. Gressmann, obra cit., p. 141.
- 42.- Ver en Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3a edición, vol. 6, Tubinga, 1962 los artículos de Th. Vriezen, "Die Sünde im Alten Testament", columna 479; E. Lohse, "Die Sünde im Judentum", columna 483; E. Kinder, "Die Sünde dogmengeschichtlich", columna 490.
- 43.- R. de Vaux, obra cit., p. 451.
- 44.- Miqueas 3,11 según la traducción de Nácar-Colunga.
- 45.- Ver Strack Billerbeck, vol.2, obra cit., p. 745.
- 46.- Ibidem, vol.IV, p. 488.
- 47.- Ver Salmo 19 y Eclesiastés 2,4-10 con la conclusión: "Mi corazón gozaba de toda mi labor, siendo éste el precio de mis afanes". Traducción de Nácar-Colunga.
- 48.- Ver Génesis 9,8-17.
- 49.- Ver W. Bienert, obra cit., pp. 175-183.
- 50.- En cuanto a lo particular y la poca información que te-

nemos sobre el trabajo político, véase R. de Vaux, obra cit., capítulos V y VII.

- 51.- Ibidem p. 191.  
 52.- Ibidem pp. 244-248.

#### Capítulo cuatro

- 1.- San Juan, 4,34. Ver también 5,16 y 17,4.
- 2.- Ibidem 12,31-33. No nos interesa aquí el lenguaje mítico empleado por el evangelista. Véase también la referencia a este pasaje en el capítulo siete de esta tesis.
- 3.- En el capítulo siguiente este tema se aborda con más detalle.
- 4.- Ver 2 Corintios 5,17; Gálatas 6,15; Efesios 2,15;4,24.
- 5.- Gálatas 5,6.
- 6.- San Mateo 25,31ss. La nueva criatura se explica con detalle en el capítulo IV, 2 de esta tesis.
- 7.- San Pablo dice en esta conexión que los cristianos viven en la carne pero no deben vivir conforme a la carne. Ver 2 Corintios 10,2.
- 8.- Ver por ejemplo San Mateo 3,10; 7,16; San Juan 15,2-5.
- 9.- Ver 1 Corintios 15,10.
- 10.- Ver Romanos 1,5; 16,19 y R. Bultmann, obra cit., pp. 310-313 y 325.
- 11.- Filipenses 2,12s.
- 12.- Véase también el parágrafo 2 de este capítulo.
- 13.- Sobre el significado amplio de tehton que traducimos por carpintero y que puede tener las acepciones de arquitecto o albañil, véanse J. Huby, Evangelio según San Marcos,

Madrid, 1963, p. 129 y E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, Gotinga, 1937, p. 110.

- 14.- D. Ruiz Bueno, Padres apologistas griegos, "Diálogo con Trifón", 88,8.
- 15.- De una manera marginal nos parece interesante observar esa tendencia y también algo de cómo los textos se han trabajado para producir la opinión deseada. Justino sostiene que Jesús era carpintero. La afirmación de que Jesús ejercía ese oficio puede explicarse por la costumbre de que, en la época helenística, los oficios se heredaban, como lo señala G. Glotz, obra cit., p.321. Lo mismo se observa en el antiguo oriente por J. Burckhardt, obra cit., p. 117.

Por lo general la tradición cristiana da otra interpretación de estas cosas. En los textos paralelos de San Marcos 6,3, es decir, en San Lucas 4,22 y San Juan 6,42 sólo se dice que "Jesús es hijo de José" sin mencionar el oficio del padre. En San Mateo 13,55 leemos que Jesús "es el hijo del carpintero". Notamos que, a excepción de San Marcos, no se menciona el oficio de Jesús ni se indica que desempeñaba algún oficio. Sólo en San Mateo se menciona el oficio del padre de Jesús. Además, en una serie de variantes del texto de San Marcos se lee: "éste es el hijo del carpintero y de María" en lugar de: "éste es el carpintero, hijo de María". Estas variantes se pueden estudiar en el aparato crítico de Synopsis quattuor evangeliorum, 2a edición de K. Aland, Stuttgart, 1964, p. 195. En el mismo aparato crítico se dan más variantes semejantes. Orígenes en Contra Celso (VI,36) confirma las variantes de San Marcos al decir que "en ningún lugar se registra por los evangelios, aceptados en la iglesia, que Jesús mismo era carpintero." (Debo la cita a E. Klostermann, Das Markusevangelium, 3a edición, Tubinga, 1936, p. 55).

Se nota la tendencia de alejar a Jesús del oficio artesanal que, según San Marcos y Justino el Mártir, desempeñaba. ¿Pero merece el texto de San Marcos 6,3 nuestra confianza? El método de la crítica textual aconseja la aceptación de la lección más difícil que, además, tiene a su favor que no se explica cómo Jesús se convierte en un carpintero. Las variantes se entienden fácilmente por el motivo de asemejar el texto a los demás evangelios. Se puede conjeturar que aquella tendencia tiene una razón dogmática: la creciente divinización del Nazareno. El Mesías no puede haberse ocupado de un oficio manual. Pero la conjetura es muy vaga y la valoración positiva del trabajo en los primeros siglos del cristianismo no la apoya (ver A. Harnack, Die Mission ..., pp. 126-128). Nuestra conclusión verosímil es que Jesús ha sido artesano antes de comenzar su carrera propiamente dicha.

- 16.- Sobre el trabajo de los agricultores ver San Lucas 13,8; 16,3; de los pastores, San Lucas 15,15-16. En general véase W. Bienert, obra cit. p. 199.
- 17.- K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, Stuttgart, 1964, p. 264. Löwith no funda su opinión en el estudio de los textos sino en una afirmación de M. Weber, citado en el mismo lugar y que dice: "es simplemente una fábula que, por ejemplo, el Nuevo Testamento agregue al trabajo nueva dignidad".
- 18.- 2 Tesalonicenses 3,10.
- 19.- Ver 1 Corintios 9,12.
- 20.- Ver ibidem 9,13-18 y también Y.M. Congar, Sacerdocio y laicado, Barcelona, 1964, pp.58-63; E. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen, vol.2, Gotinga, 1965, pp. 223-239. F. Battaglia, obra cit., p.54 no ve en el trabajo manual de San Pablo más que el motivo de permanecer independiente. Esta explicación no considera todos los aspectos que el mismo apóstol aduce y que hemos mencionado. Si la independencia representara el deseo

principal de San Pablo, podría ejercer su oficio y contentarse. Es necesario ver el enlace entre su oficio y su trabajo apostólico como lo hemos señalado.

- 21.- Ver Gálatas capítulo 1.
- 22.- Ver 2 Tesalonicenses 3,11s.
- 23.- W. Bienert, obra cit., p. 45.
- 24.- Ver Efesios 4,28.
- 25.- Obra cit., p. 48 y véanse también las páginas siguientes.
- 26.- Gálatas 5,25
- 27.- Romanos 6,4
- 28.- Padres apostólicos, editados por D. Ruiz Bueno, Madrid, 1965, p. 516, "Carta a los magnesios" IX,3.
- 29.- Sobre la fecha de las cartas apócrifas de San Ignacio véase B. Altaner, Patrología, Madrid, 1953, pp.60 y 89.
- 30.- 2 Tesalonicenses 3,11s. Ver también 1 Corintios 4,12 y 2 Timoteo 2,6.
- 31.- F. Battaglia, obra cit., pp. 50 y 49.
- 32.- Ibidem p. 52.
- 33.- Ver Romanos 8,28; Efesios 1,11; Filipenses 3,17s. Esta tesis no es el lugar para entrar en una explicación detallada de la doctrina de la providencia. La breve indicación debe bastar. W. Bienert, obra cit., p. 51 comenta en esta conexión acertadamente: "De tal manera Dios creó al hombre y le preparó las condiciones de la vida en la creación que el hombre como tal sólo por el trabajo puede obtener su pan".
- 34.- Didajé 12 en D. Ruiz Bueno, obra cit., p. 90.
- 35.- Ver A. Harnack, obra cit., p. 127s. La cita es de las Pseudoclementinas.
- 36.- A. Harnack, obra cit., p. 128.

- 37.- D. Ruiz Bueno, obra cit., p. 284.
- 38.- San Marcos 2,27.
- 39.- San Lucas 6,5, variante del código D.
- 40.- Obra cit., pp. 48-52. La misma idea hemos observado en la cita mencionada de K. Löwith. Ver nota 17 de este capítulo.
- 41.- La traducción es un tanto libre porque pejys significa "codo" y en su acepción figurada "un espacio temporal reducidísimo". Podríamos traducirlo también por "momento". Ver W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament, 5a edición, Berlín, 1958, artículos "helikía" y "pejys", columnas 682 y 1302.
- 42.- San Mateo 6,25-34. La traducción se debe en parte a la versión citada de Nácar-Colunga.
- 43.- San Mateo 6,19-21.
- 44.- Ibidem 6,24.
- 45.- Ibidem 4,3.
- 46.- Véase San Lucas 12,15-21; 16,19-31.
- 47.- E. Renan, Vida de Jesús, México, 1960, p. 200. Véase todo el capítulo "Predicaciones en el lago", pp. 197-205.
- 48.- 1 Corintios 4,12; ver también 1 Tesalonicenses 2,9; 2 Tesalonicenses 3,8.
- 49.- Traducción de la versión citada de Nácar-Colunga. Sobre la idealización de la actitud de Pablo véase E. Haenchen, Die Apostelgeschichte, Gotinga, 1957, p. 532.
- 50.- 1 Corintios 9,14
- 51.- Sobre la problemática de la traducción de "doble pago" véase M. Dibelius, Die Pastoralbriefe, Tubinga, 1955, p. 61.
- 52.- D. Ruiz Bueno, obra cit., p. 90s.
- 53.- Ver Hechos 20,33-35; Efesios 4,28.

- 54.- Ver San Mateo 10,8; Didajé 12 y también San Juan 10,11-13.
- 55.- Sobre el desenvolvimiento de la doctrina véase J. Jerwell, Imago Dei, Gotinga, 1960. Esta obra estudia la imagen de Dios en el judaísmo tardío, el gnosticismo y la literatura paulina. Nuestras explicaciones siguientes dependen en parte del libro de Jerwell. Véase también G. Kittel, "eikon" en Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, vol.2, Stuttgart, 1950, pp. 393ss.
- 56.- Ver 1 Corintios 11,11s y J. Jerwell, obra cit., p. 311s.
- 57.- Ver 2 Corintios 4,4; Colosenses 1,15.
- 58.- Ver J. Jerwell, obra cit., p.333.
- 59.- Romanos 1,23
- 60.- 1 Corintios 15,45-48. La traducción se debe en parte a la versión citada de Nácar-Colunga.
- 61.- Aquí nuestra exposición se aparta de las conclusiones de J. Jerwell, obra cit., p. 335. Porque en ningún lugar de la literatura paulina se habla de una renovación de la imagen de Dios. En la literatura deuteropaulina hay un lugar que parece hablar de una regeneración.  
 "... no por las obras justas que nosotros hubiéramos hecho, sino por su misericordia, nos salvó mediante el lavatorio de la regeneración y renovación del Espíritu Santo". (Tito 3,5). En San Mateo 19,28 el reino escatológico se considera también como una regeneración o restauración. Se usa el mismo término palingenesía. Pero a pesar del significado de ese término, no parece tratarse de la restauración de un estado primitivo y paradisiaco sino de la nueva creación que supera la anterior. La dádiva del espíritu, mencionada en la cita de Tito, da a entender esa novedad que no restablece algo perdido, sino que crea algo radicalmente nuevo. Ver R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, p. 141; W. Bauer, obra cit., artículo "palingenesía", columna 1201s.
- 62.- S. Hutin, obra cit., p. 28. La última cita se ha tomado

del escrito gnóstico Poimandrés 21. Ver también E. Bloch, obra cit., vol. 2, p. 164s que critica y explica la confusión de las dos categorías de lo nuevo y de la renovación.

- 63.- 1 Corintios 3,8. La íntima relación de los dos aspectos del trabajo se verá en el capítulo siete.
- 64.- Romanos 8,29.
- 65.- 2 Corintios 5,17; Gálatas 6,15; Efesios 2,15; 4,24.
- 66.- Ver Romanos 12; 1 Corintios 12 y el capítulo siete de esta tesis.
- 67.- Ver 2 Tesalonicenses 3,12.
- 68.- Ver Didajé 12.
- 69.- Gálatas 6,2.
- 70.- Ver 1 Pedro 2,9s.
- 71.- San Mateo 25,40.
- 72.- Carta de Bernabé 19,10 en D. Ruiz Bueno, obra citada, p. 808.
- 73.- Ver por ejemplo San Lucas 23,50s; San Juan 19,39
- 74.- Ver 1 Corintios 1,26-28; A. Harnack, obra cit., p. 126; K. Kautsky, El cristianismo: sus orígenes y fundamentos, México, 1939, pp. 323-325.
- 75.- Esta es la interpretación de E. Fromm, El dogma de Cristo, Buenos Aires, 1964, p. 41. Ver también I. Lenzman, obra cit., p. 34.
- 76.- Ver Filemón.
- 77.- Ver 1 Corintios 5,9-11.
- 78.- Ver 1 Corintios 7,20-24.
- 79.- Ver ibidem y Filemón.
- 80.- Gálatas 3,28. Véase también Colosenses 3,11 que es más extenso aún.

- 81.- D. Ruiz Bueno, obra cit., p. 850.
- 82.- Esto se explica más en el capítulo siete de la tesis.
- 83.- Santiago 5,4. Ver también San Lucas 6,24s.
- 84.- Véanse por ejemplo San Lucas 6,24 y San Juan 12,1-8.
- 85.- Ver también Efesios 6,5-9 y la Carta a San Policarpo de Ignacio de Antioquía, 4,3 en D. Ruiz Bueno, obra cit., p. 499.
- 86.- Por ejemplo Filipenses 1,1.
- 87.- 1 Corintios 9,19ss.
- 88.- San Marcos 10,45. Ver también Romanos 15,1-5.
- 89.- 1 Pedro 2,18 y 21.
- 90.- Ver ibidem 2,19.
- 91.- A. Makarenko, Poema pedagógico, Moscú, sin año, Iª parte, capítulo 1, p. 7.
- 92.- Ibidem. IIIª parte, capítulo 9, p. 176s.
- 93.- San Mateo 5,39.
- 94.- Romanos 12,21.
- 95.- Ver Efesios 6,8; Colosenses 3,22-24; 1 Pedro 2,19s.
- 96.- Didajé 4,11 en D. Ruiz Bueno, obra cit., p. 82. Ver también Efesios 6,5; Colosenses 3,22.
- 97.- Ver por ejemplo Efesios 5,22-6,9; Colosenses 3,18-4,1; 1 Pedro 2,18-3,7.
- 98.- 1 Corintios 6,12; 10,23; 3,21. En la literatura no paulina se observa lo mismo aunque se expresa con menos radicalidad. Ver por ejemplo San Mateo 15,11; Hechos 10,15; Tito 1,15.
- 99.- Ver M. Eliade, obra cit., pp. 20-24.
- 100.- 1 Corintios 3,23.
- 101.- Ver ibidem capítulos 8 y 10.

- 102.- E. Käsemann, obra cit., vol. 2, p. 203.
- 103.- Ver Romanos 15,2.
- 104.- Ver Käsemann, obra cit., vol.2, p. 215s.
- 105.- Ver Gálatas 6,10.
- 106.- Efesios 2,12.
- 107.- Ibidem 2,11s.
- 108.- Ver M. Pohlenz, Paulus und die Stoa, pp. 26ss.
- 109.- Ibidem p. 39.
- 110.- Ver A. Harnack, obra cit., p. 187 y todo el capítulo VI de esta obra: "El mensaje del nuevo pueblo y del tercer género; la conciencia política e histórica de la cristiandad", pp. 177-199.
- 111.- Ibidem p. 187 s.

#### Capítulo cinco

- 1.- Ver R. Bultmann, obra cit., p.225s; F. Prat, La teología de San Pablo, vol. 1, México, 1947, p. 268s.
- 2.- Ver Romanos 8,20-23.
- 3.- Huelga decir pero no sobra repetir para evitar malentendidos: hablamos de hombres capaces de trabajar de alguna manera.
- 4.- De esta manera C. Marx, en condiciones históricas distintas, hace una observación semejante. "Llegamos, pues, al resultado de que el hombre (el obrero) sólo se siente como un ser que obra libremente en sus funciones animales, cuando come, bebe y procrea o, a lo sumo, cuando se viste y acicala y mora bajo un techo, para convertirse, en sus funciones humanas, simplemente como un animal. Lo animal se trueca en lo humano y lo humano en lo animal". C. Marx,

Manuscritos económico-filosóficos de 1844, en C. Marx - F. Engels, Escritos económicos varios, México, 1962, p.62.

- 5.- Ver 1 Corintios 3,13-17; San Mateo 7,20; San Juan 15,2-5.
- 6.- Ver 2 Tesalonicenses 3,10.
- 7.- Romanos 3,20.
- 8.- Ver ibidem 4,2.
- 9.- Ver ibidem 2,13-15.
- 10.- Aquí no es el lugar de entrar de lleno en una exposición del concepto de la justicia y justificación en San Pablo. A pesar de sus diferencias, el católicorromano y el protestante están de acuerdo de que el concepto señala fundamentalmente una relación. Ver R. Bultmann, obra cit., p. 273 y J.M. Bover, Teología de San Pablo, 3a edición, Madrid, 1961, p. 647. Es esta relación que hemos descrito como el ser reconocido y aceptado. La afirmación del hombre, por supuesto, busca también que su trabajo se llene de éxito en el cual pueda ver la plena objetivación de sus esfuerzos. Para "que no fuera ... vana - dice San Pablo - nuestra labor (kopos)" (1 Tesalonicenses 3,5. Ver también 1 Corintios 15,58; Gálatas 4,11; Filipenses 2,16). La misma idea hemos observado en el judaísmo: "Mi corazón gozaba de toda mi labor, siendo éste el premio de mis afanes". (Eclesiastés 2,10).
- 11.- Ni Gálatas 3,19ss debe interpretarse en este sentido, sino que se explica por razones polémicas. Ver J.M. González Ruiz, Epístola de San Pablo a los Gálatas, Madrid, 1964, pp. 170ss.
- 12.- Romanos 7,12.
- 13.- Ibidem 10,4. Ver también Gálatas 3,19-25.
- 14.- Romanos 13,8. Ver también 13,9-10; 1 Corintios 7,19 y Gálatas 5,14.22-23; 6,2.
- 15.- Efesios 2,8-9. Ver también Romanos 3,27.

- 16.- Ver Romanos 1,26b-27.
- 17.- Ver Exodo 20,8; Deuteronomio 5,12.
- 18.- San Marcos 2,27.
- 19.- Ibidem 7,15.
- 20.- Ver E. Jüngel, Paulus und Jesus, 2a edición, Tubinga, 1964, p. 209s.
- 21.- L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, Leipzig, 1904, pp. 75s y 94s; L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft ## 7 y 8, en Sämtliche Werke, vol. 2, Stuttgart, 1959.
- 22.- Ver San Marcos 3,1-6.
- 23.- No nos interesa la historicidad del relato. De todos modos refleja la actitud y la conciencia de los primeros cristianos referente al legalismo.
- 24.- San Lucas 18,9-14.
- 25.- Gálatas 5,15.
- 26.- Romanos 13,8.
- 27.- Véanse por ejemplo San Mateo 22,34-40; San Marcos 12,28-31; San Lucas 10,25-28; 1 Juan 4,20-21.
- 28.- Romanos 7,10.
- 29.- Ibidem 7,15 y 19.
- 30.- Véanse Gálatas 3,19 y J.M. González Ruiz, obra cit., p. 170s.
- 31.- Gálatas 3,22. Ver también el versículo 23.
- 32.- Ver San Lucas 12,13-21.
- 33.- Ver Santiago 2, 1ss; 1 Corintios 1,18ss.
- 34.- Ver por ejemplo Romanos 3,27; 1 Corintios 3,21; 4,7; Efesios 2,9.
- 35.- Ver N. Abbagnano, obra cit., p. 402s.
- 36.- Romanos 14,23. La fe es la que obra por amor y en cuanto

tal es idéntica con la nueva criatura, como explicaremos en el capítulo siguiente. La afirmación paulina hace constar que todo lo que no proviene de un hombre integralmente nuevo es pecado.

- 37.- Ibidem 7,24.
- 38.- Ver ibidem 7,7s y R. Bultmann, Der alte und der neue Mensch in der Theologie des Paulus, Darmstadt, 1964, p. 32.
- 39.- Romanos 7,12.
- 40.- Ver ibidem 2,6; 2 Corintios 11,15; 2 Timoteo 4,14; 1 Pedro 1,17; Apocalipsis 2,23; San Mateo 16,27.
- 41.- Romanos 5,12.
- 42.- F. Prat, obra cit., vol. 1, pp. 240ss explica el texto más o menos así.
- 43.- Ver Romanos 7,15.
- 44.- Ver R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, p.252s sobre la doctrina del cosmos en San Pablo.
- 45.- Romanos 5,12.
- 46.- Ver 2 Corintios 5,17; Gálatas 6,15; 5,6; 1 Corintios 7,19.
- 47.- Gálatas 3,22.
- 48.- Romanos 1,20.
- 49.- Ver Gálatas 3,23-4,7.
- 50.- En el profeta Jeremías hay algunas afirmaciones que aluden a la profundidad de la problemática, expresada por San Pablo, sin alcanzarla. Ver, por ejemplo, L. Köhler, Theologie des Alten Testaments, Tubinga, 1947, p. 168s.

Capítulo seis

- 1.- Ver H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, París, 1961, p.190. Por ejemplo: "... la déesse qui s'appela Hestia ou Vesta a dû n'être d'abord que la flamme de foyer envisagée dans sa fonction, je veux dire dans son intuition bienfaisante". Esto es, la experiencia precede a su interpretación teórica que, en este caso, es religiosa.
- 2.- Por esta razón parece refutarse también la idea de que la doctrina cristiana (¿cuál es?) cundía porque era tal que correspondía a las condiciones objetivas de su época. ¿Por qué no tuvo ese efecto con Jesús y con sus discípulos sí?
- 3.- Ver por ejemplo 1 Juan 1,1.
- 4.- 2 Pedro 3,16.
- 5.- Ibidem 1,20.
- 6.- Ver por ejemplo San Marcos 2,14.
- 7.- Ver Romanos 1,5; 16,26 y también 2 Corintios 10,5.
- 8.- Ver por ejemplo Santiago 1,27; 1 Juan 4,20; Apocalipsis 2,4.
- 9.- 1 Corintios 2,4.
- 10.- Ver 2 Corintios 5,20; Colosenses 1,24.
- 11.- Si esta interpretación que encontramos en los evangelios conserva los datos históricos, es un problema de la historiografía y no nos interesa aquí porque el Nazareno no es el fundador del cristianismo. Jesús es de interés para los primeros cristianos en cuanto expresa mediante su vida y muerte la transformación que han experimentado. Por lo tanto, los evangelios no son biografías sino composiciones sobre un discutido fondo histórico. Sobre este problema véanse, por ejemplo, las obras de R. Bult-

mann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Gotinga, 1958 y de M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tubinga, 1933.

- 12.- San Juan, 13,35.
- 13.- 1 Corintios 13,5.
- 14.- Gálatas 1,15. Ver también 1 Juan 1,2.
- 15.- Ver 2 Corintios 5,20; San Mateo 18,18; San Juan 20,21-23.
- 16.- Didajé 4,1 en D. Ruiz Bueno, obra cit., p. 81.
- 17.- Pronto esa idea se convertía en clericalismo. "Hemos de mirar al obispo como al Señor mismo", dice Ignacio de Antioquía en su Carta a los Efesios 6,2; ver D. Ruiz Bueno, obra cit., p. 451. Pero si el punto de partida es el cuerpo de Cristo y el sacerdocio universal, no se imaginan esas consecuencias.
- 18.- Ver Romanos 6,4; Colosenses 3,1.
- 19.- Ver R. Reitzenstein, obra cit., pp. 81 y 143s.
- 20.- Ver Romanos 12,5; 1 Corintios 12,12ss.
- 21.- Ver C.K. Barret, obra cit., p. 83 con referencia a las Meditaciones de Marco Aurelio (VIII,34). Ver también R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, p. 294.
- 22.- Ver 1 Corintios 15,29.
- 23.- 2 Corintios 5,17.
- 24.- Ver Romanos 6,6; Efesios, 4,22; Colosenses 3,9.
- 25.- Ver Romanos 7,14-24.
- 26.- Ver ibidem 6,3-4a y 5a.
- 27.- Ver ibidem 12,4-5; 1 Corintios 12,12ss; 10,16s.
- 28.- Gálatas 5,1.
- 29.- Ver ibidem 3,22-4,7.
- 30.- Literalmente se debe traducir "prepucio".
- 31.- Gálatas 1,13.

- 32.- Ver, por ejemplo, 1 Macabeos 1,60-63; 2,46.
- 33.- Efesios 2,12.
- 34.- Gálatas 2,15.
- 35.- 1 Corintios 12,2.
- 36.- Ver Romanos 9,4-5; Gálatas 1,15.
- 37.- Ver Romanos 9,4-5.
- 38.- Gálatas 4,8. Ver también 1 Tesalonicenses 4,5. Por la misma razón los paganos son llamados "ateos", Efesios 2,12.
- 39.- Ver Romanos 12,2.
- 40.- Efesios 2,15.
- 41.- Ver San Mateo 5,9. Sobre la relación del individuo con el colectivo hablamos al explicar el cuerpo de Cristo.
- 42.- Ver Romanos 10,2.
- 43.- Ver 2 Corintios 5,17-19.
- 44.- Ver Romanos 1,16. Se puede pensar en la oposición de distintas nacionalidades. Pero según sé, la idea de nacionalidad no había nacido aún en aquel entonces.
- 45.- Por otra parte, se puede criticar a San Pablo porque dentro de la comunidad cristiana no hay justificación alguna para mantener la esclavitud o los privilegios del hombre sobre la mujer. Ver Filemón, 1 Corintios 7,20-24; 11,3-16; 14,34s.
- 46.- La diferencia radical es casi sólo válida entre el judaísmo y las otras religiones. Estas entre sí, por lo general, se toleraban y se mezclaban fácilmente en aquella época. Ver C.K. Barret, obra cit., pp. 103-106; R. Reitzenstein, obra cit., pp. 92 y 240-242; E.A. Judge, The Social Pattern of Christian-Groups in the First Century, Londres, 1960, p. 42s.
- 47.- Romanos 14,7s.

- 48.- Ibidem 15,2.
- 49.- La mismedad antes y después de la liberación se ha señalado con mucha claridad en el capítulo V del Discurso a Diogneto, que hemos citado en el capítulo cuatro, párrafo 4 de esta tesis.
- 50.- Ver Romanos 1,29; 1 Corintios 5,1; San Mateo 23,25-28.
- 51.- Ver Gálatas 4,1-7.
- 52.- Ver por ejemplo 2 Corintios 5,10.
- 53.- Ver Romanos 8,34s; San Juan 3,16.
- 54.- 1 Juan 4,16.
- 55.- Ver ibidem; Romanos 15,7; 1 Pedro 2,21.
- 56.- Ver 1 Juan 4,20; 1 Corintios 13,5; 10,23.
- 57.- Ver la comparación esquemática de agape y eros en A. Nygren, Agape and Eros, Londres, 1957, pp. 208-210.
- 58.- San Marcos 12,31.
- 59.- Gálatas 5,14.
- 60.- Ver 2 Corintios 4,16.
- 61.- 1 Corintios 13,8; 10,12.
- 62.- Ver ibidem 13,1-3 y el capítulo cinco de esta tesis.
- 63.- Ver el capítulo cuatro, párrafo 2 de esta tesis.
- 64.- 1 Tesalonicenses 1,8.
- 65.- Gálatas 3,23-25.
- 66.- Ver Santiago 1,26s; 1 Clemente de Roma 62,1 en D. Ruiz Bueno, obra cit., p. 235. El término griego es threskeia.
- 67.- Esta definición del fenómeno religioso sigue a M. Eliade, Die Religionen und das Heilige, Darmstadt, 1966, pp. 13 y 19-23.
- 68.- Santiago 1,27.
- 69.- Ver M. Eliade, obra cit., pp. 37-42.

- 70.- Ver Gálatas 5,14; Romanos 13,8-10; San Marcos 12,18-31.
- 71.- 1 Juan 4,17 y 20.
- 72.- Ver San Marcos 15,34.
- 73.- Mircea Eleade, Mitos, sueños y misterios, Buenos Aires, 1961, pp. 28-30, sostiene que el paradigma es un elemento mítico y, por consiguiente, religioso. Esto no nos parece convincente. Porque un paradigma que enseña la ausencia de lo "otro" ha perdido su carácter de hierofanía. En cuanto paradigma su función es la de llamar al hombre para que viva como quienes deben arreglar su vida sin Dios. El punto de divergencia con Eliade consiste en que él puede considerar el mito cual "fundamento de la vida social y de la cultura" (ibidem p. 19). Para nosotros, el mito es una creación humana mediante la cual el hombre en ciertas épocas ha dado expresión a la estructura social, etc. de su vida. En otras épocas otros medios cumplían la misma función. No nos parece acertado que, por ejemplo, algunos elementos de la sociedad moderna se consideran míticos por el simple hecho de corresponder a algunos componentes del mito. Antes bien sostenemos que esa correspondencia se explica porque el mito es una creación humana. Su carácter humano nos hace entender la afinidad que existe entre las creaciones del hombre.
- 74.- E. Bloch, obra cit., vol.2, p. 176.
- 75.- No se niega que las fuentes saben también de otros medios para integrar al hombre en el cuerpo de Cristo. En primer lugar está el bautismo. Ver Gálatas 3,27. Todavía más, la integración y participación en el Cuerpo de Cristo mediante el bautismo y la eucaristía expresan que se reclama al hombre integral. Una mera fe intelectualizada no basta. La exposición del concepto del cuerpo de Cristo nos ayudará para captar esa idea. Ver también E. Käsemann, obra cit., vol.1, p. 34.

- 76.- Ver Lietzmann-Kümmel, An die Korinther I.II, 4a edición, Tubinga, 1949, p. 62; Horst, "melos" en Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, vol. 4, Stuttgart 1942, p. 567 y E. Schweizer, "soma" en la misma obra, vol. 7, pp. 1033.
- 77.- Parece que la segunda parte del versículo acerca de la bebida espiritual habla también del bautismo y no de la eucaristía. Porque el acristo del verbo se explica mejor refiriéndolo "a los orígenes mismos de la fe, al bautismo", como lo hace J. Leal, La Sagrada Escritura, Texto y Comentario, Madrid, 1962, vol.2, p. 436. Ver también, Lietzmann-Kümmel, obra cit., p. 188.
- 78.- Ver, por ejemplo, las obras del espíritu y las de la carne en Gálatas 5,19-23.
- 79.- 2 Corintios 3,17.
- 80.- Esto se aclara más en el capítulo siguiente.
- 81.- Ver el capítulo siguiente sobre la relación del individuo con el cuerpo de Cristo.

#### Capítulo siete

- 1.- Ver Lietzmann-Kümmel, obra cit., p. 62.
- 2.- Tito Livio, Historia de Roma, libro II,32. Debo la traducción a J.F. González Ruiz, obra cit., p. 350.
- 3.- 1 Corintios 12,14-27.
- 4.- Función = praxis en Romanos 12,4.
- 5.- Ver 1 Corintios 14,26.
- 6.- Otra vez se corrobora la idea de que el Cristo no es una persona individual sino un organismo social cuando se habla del cuerpo de Cristo, del estar en Cristo y de expresiones semejantes. Esta interpretación no se acepta

por A. Gutiérrez, El cuerpo de Cristo, México, 1965. Ver, por ejemplo, pp. 101 y 104s. Su exposición no nos parece convincente. Gutiérrez sostiene que San Pablo habla sólo del Cristo individual al cual el cristiano se incorpora. Debo confesar que, desafortunadamente, no comprendo sus argumentos ni su exposición de los textos paulinos.

- 7.- Efesios 4,12.
- 8.- Ver 1 Corintios capítulos 1-4 que ejemplifican nuestra exposición.
- 9.- Ver Filipenses 3,12-16.
- 10.- Ver Gálatas 6,2.
- 11.- Ver ibidem 5,22.
- 12.- Ver ibidem 6,1.
- 13.- San Mateo 9,12.
- 14.- Ver 2 Corintios 4,7-16.
- 15.- Gálatas 5,1.13. La traducción es nuestra.
- 16.- Ver E. Käsemann, obra cit., vol.1, p. 114s.
- 17.- Los tres textos fundamentales son Romanos 12,6-8; 1 Corintios 12,28-30; Efesios 4,11. Además, véanse Hechos 19,11s; Romanos 16,1; Filipenses 1,1; 1 Timoteo 5,9ss.
- 18.- Colosenses 1,24.
- 19.- Ver 1 Corintios 7,7ss.
- 20.- Colosenses 3,17. Ver también 1 Corintios 10,31.
- 21.- Ver el capítulo cuatro, párrafo 3 de esta tesis.
- 22.- Sobre la jerarquía véase 1 Corintios 12,28-31a; sobre la crítica de un funcionario Gálatas 2,11ss. La cita es de 1 Corintios 14,26.
- 23.- Romanos 12,6-8.
- 24.- Ver 1 Corintios 13,3.
- 25.- Ibidem 8,1.

- 26.- Tito 1,15.
- 27.- Ver Gálatas 4,8-10; Colosenses 2,16.
- 28.- San Juan 12,31. Véase la referencia al mismo texto en el capítulo cuatro, parágrafo 1 de esta tesis.
- 29.- No nos interesa aquí que en siglos posteriores este proceso se ha dado aparte del cristianismo. Es otro problema cómo y si el cristianismo ha preparado el terreno para ese desarrollo o no.
- 30.- San Juan 13,35.
- 31.- Ver 1 Corintios 13.
- 32.- Ver Romanos 14,14.
- 33.- Ver San Juan 14,12; 12,31.
- 34.- San Juan 1,3. Ver también Colosenses 1,16; Hebreos 1,2.
- 35.- Colosenses 4,5.
- 36.- Ver Efesios 4,15: "diciendo la verdad con amor demos el crecimiento al mundo hacia Cristo que es la cabeza". La traducción es nuestra porque la de Nacar-Colunga no nos parece acertada. Ver H. Schlier, Der Brief an die Epheser, Düsseldorf, 1957, p. 206.
- 37.- Ver Gálatas 5,13.
- 38.- Sobra decir que esta tarea no tiene nada que ver con la clericalización ni del mundo ni de la iglesia. Tampoco se sostiene la idea de que el mundo tiene que someterse a la iglesia. Después de lo dicho sobre el cuerpo de Cristo, no se trata de otra cosa que de la humanización del mundo. Esto es, el criterio del amor edificante se refiere a todos los hombres, sean cristianos o no (ver Gálatas 6,10; San Mateo 5,44). No negamos que la producción del nuevo mundo no se explica en todas las fuentes de la misma manera. De hecho, la corriente principal concibe el nuevo mundo como una nueva creación divina cuya expresión preclara se da en Apocalipsis 21,1s.

Ideas semejantes se encuentran en toda la literatura apocalíptica, sea cristiana o no, de la época en consideración.

- 39.- Ver por ejemplo Hechos, Las Cartas Pastorales (= 1 y 2 Timoteo y Tito) y E. Käsemann, obra cit., vol. 1, pp. 127-133.
- 40.- 1 Pedro 2,9.
- 41.- De hecho, el conservatismo de San Pablo y su miedo del emocionalismo cristiano le impiden aplicar las consecuencias del cuerpo de Cristo al ambiente. No admite que las mujeres hablen en las reuniones de los cristianos (1 Corintios 14,34s; ver también 11,2-16) ni favorece la manumisión (ibidem 7,20-24), ni concede la rebeldía contra el poder político. (Romanos 13,1-7).
- 42.- 1 Corintios 10,23.
- 43.- Ver Santiago 2,15s.

### Conclusión

- 1.- El estoicismo, a pesar de su universalismo, no se toma en cuenta porque por su conformismo con la physis niega la capacidad creadora del hombre. Ver el capítulo dos de esta tesis.
- 2.- Romanos 11,32.
- 3.- F. Battaglia, obra cit., p. 44. Ver también p. 54 y Carta de Bernabé 19,10.
- 4.- Ver A. Richardson, obra cit., pp. 61ss.
- 5.- Ver W. Bienert, obra cit., pp. 396 y 408.

## BIBLIOGRAFIA

FuentesA.- Biblia

Biblia Hebraica, editada por R. Kittel, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1945.

Biblia Hebraica cum Vulgata, editada por A. Hahn, Leipzig, Tauchnitz, 1838.

Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, editada por E. Kautzsch, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1900.

Novum Testamentum Graece, 25a edición por E. Nestle y K. Aland, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1963.

Sagrada Biblia, 12a edición, versión de E. Nácar F. y A. Colunga, Madrid, B.A.C., 1962.

Septuaginta, editada por A. Rahlfs, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1943.

Synopsis quattuor evangeliorum, 2a edición por K. Aland, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1964.

Damos en orden alfabético los libros bíblicos que se citan o se mencionan en la tesis.

Antiguo Testamento:

Daniel  
Deuteronomio  
Eclesiastés  
Eclesiástico  
Exodo  
Génesis  
Isaías  
Jeremías  
1 Macabeos  
Miqueas  
Salmos

Nuevo Testamento:

Apocalipsis  
Colosenses  
1 Corintios  
2 Corintios  
Efesios  
Filemón  
Filipenses  
Gálatas  
Hebreos  
Hechos  
1 Juan  
1 Pedro  
2 Pedro  
Romanos  
San Juan

Nuevo Testamento:

San Lucas  
 San Marcos  
 San Mateo  
 Santiago  
 1 Tesalonicenses  
 2 Tesalonicenses  
 1 Timoteo  
 2 Timoteo  
 Tito

B.- Otros autores

- Aristóteles, Etica nicomaquea, versión española por A. Gómez Robledo, México, U.N.A.M., 1963.
- Aristóteles, Política, versión española por A. Gómez Robledo, México, U.N.A.M., 1963.
- Cornelio Tácito, Annales, editados por C. Halm, Leipzig, Teubner, 1912.
- Diógenes Laercio, Lives of Eminent Philosophers, editado por R.D. Hicks, Cambridge, Harvard University Press, 1959.
- Heródoto, Obras, editadas por A.D. Godley, Cambridge, Harvard University Press, 1960.
- Hesíodo, Obras y días en Hesiod. The Homeric Hymns and Homeric, editado por H.G. Evelyn-White, Cambridge, Harvard University Press, 1959.
- Homero, Iliada, editada por C. Hintze, Leipzig, Teubner, 1928.
- Homero, Iliada, versión española de L. Segala y Estalella, México, Porrúa, 1963.
- Homero, Odisea, editada por A. Weiher, Gernsbach, Heimeran, 1961.
- Jenofonte, Económico en Memorabilia and Oeconomicus, editado por E.C. Marchant, Cambridge, Harvard University Press, 1959.
- Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, Banquete y Apología, edición por J.D. García Bacca, México, U.N.A.M., 1946.
- Josefo, Antigüedades en Works, versión inglesa por W. Whiston, Londres, Nelson, 1890.

Padres apologistas griegos, edición por D. Ruiz Bueno, Madrid, B.A.C., 1954.

Padres apostólicos, edición por D. Ruiz Bueno, Madrid, B.A.C., 1965.

Platón, Obras, editadas por J. Burnet, Oxford, Oxford University Press, 1958.

Tucidides, History of the Peloponnesian War, edición por C.F. Smith, Cambridge, Harvard University Press, 1956.

Para las traducciones de las fuentes usamos las versiones asequibles. Para la Biblia preferimos la versión de Nácar-Colunga que, al parecer, es la más apegada al texto aunque a veces no es muy elegante. Por lo general señalamos cuando nuestra traducción difiera de la versión citada.

#### Otras obras

N. Abbagnano, Diccionario de filosofía, traducción por A.N. Galleti, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

M. von Albrecht, "Arbeit" en Der Kleine Pauly, vol. 1, Stuttgart, Druckenmüller, 1964.

B. Altaner, Patrología, traducción por E. Cuevas y U. Domínguez-del Val, Madrid, Espasa-Calpe, 1953.

A. Alvarez Miranda, Las religiones místicas, Madrid, Revista de Occidente, 1961.

Salo W. Baron, Grandes épocas e ideas del pueblo judío. La época moderna, traducción por M. Horne, Buenos Aires, Paidós, 1965.

C.K. Barret, Die Umwelt des Neuen Testaments, traducción por C. Colpe, Tübinga, Siebeck-Mohr, 1959.

F. Battaglia, Filosofía del trabajo, traducción por F.E. Tejada y A. de Asís, Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado, 1955.

W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament, 5a edición, Berlín, Töpelmann, 1958.

- H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, Presses Universitaires de France, 1961.
- G. Bertram, "ergon ..." en Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, vol. 2, Stuttgart, Kohlhammer, 1950.
- W. Bienert, Die Arbeit nach der Lehre der Bibel, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1954.
- E. Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie, 2 volúmenes, Frankfurt, Suhrkamp, 1964.
- W. Bousset y H. Gressmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1926.
- J.M. Bover, Teología de San Pablo, 3a edición, Madrid, B.A.C., 1961.
- R. Bultmann, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Zurich, Artemis, 1949.
- R. Bultmann, Der alte und der neue Mensch in der Theologie des Paulus, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.
- R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Gottinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1958.
- R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1953.
- J. Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte, vol. 4, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962.
- P. van Buren, The Secular Meaning of the Gospel, Londres, S.C.M. Press, 1965.
- Y.M. Congar, Sacerdocio y laicado, traducción por C. Marti, Barcelona, Estela, 1964.
- A. Deissmann, Licht vom Osten, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1923.
- A. Deissmann, "The Proconsulate of L. Junius Gallio" en Paul, A Study in Social and Religious History, traducción por W.E. Wilson, Nueva York, Harper and Brothers, 1957.
- M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1933.
- M. Dibelius, Die Pastoralbriefe, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1955.

- M. Eliade, Die Religionen und das Heilige, traducción por M. Rassem e I. Köck, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966.
- M. Eliade, Mitos, sueños y misterios, traducción por L.Z.G. Galtier, Buenos Aires, Cía. General Fabril Editora, 1961.
- M. Eliade, The Sacred and the Profane. The Nature of Religion, traducción por W.R. Trask, Nueva York, Harper & Row, 1961.
- L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, Leipzig, Reclam, 1904.
- L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft en Sämtliche Werke, Stuttgart, Frommann Verlag Günther Holzboog, 1959.
- E. Fromm, El dogma de Cristo, traducción por G. Steenks, Buenos Aires, Paidós, 1964.
- W. Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 16a edición, Leipzig, F.C.W. Vogel, 1915.
- G. Glotz, Ancient Greece at Work, traducción por M.R. Dobie, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965.
- A. Gómez Robledo, "Sócrates y Jesús" en Diánoia, año XI, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- J.M. González Ruiz, Epístola de San Pablo a los gálatas, Madrid, Instituto español de estudios eclesiásticos, 1964.
- A. Gutiérrez, El cuerpo de Cristo, México, Frumentum, 1965.
- E. Haenchen, Die Apostelgeschichte, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957.
- A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig, Hinrichs, 1902.
- A. Harnack, "kopos im frühchristlichen Sprachgebrauch" en Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, vol. 27, Giessen, Töpelmann, 1928.
- E. Hatch, The Influence of Greek Ideas on Christianity, Nueva York, Harper & Row, 1959.
- J. Horst, "melos" en Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Kohlhammer, 1942.

- J. Huby, Evangelio según San Marcos, traducción por A. Gil Velasco, Madrid, Ediciones Paulinas, 1963.
- S. Hutin, Los gnósticos, traducción por T. Moro Simpson, Buenos Aires, Eudeba, 1963.
- W. Jaeger, Paideia, vol.2, Berlín, Gruyter, 1944.
- J. Jerwell, Imago Dei, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.
- E.A. Judge, The Social Pattern of Christian Groups in the First Century, Londres, Tyndale Press, 1960.
- A. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament, 7a edición, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1931.
- E. Jüngel, Paulus und Jesus, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1964.
- E. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen, 2 volúmenes, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.
- I. Kaufmann, Grandes épocas e ideas del pueblo judío. La época bíblica, traducción por Z. Szankay, Buenos Aires, Paidós, 1964.
- K. Kautsky, El cristianismo: sus orígenes y fundamentos, traducción por D. Rosado de la Espada, México, Frente Cultural, 1939.
- E. Kinder, "Die Sünde dogmengeschichtlich" en Religion in Geschichte und Gegenwart, 3a edición, vol. 6, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1962.
- G. Kittel, "eikon" en Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, vol.2, Stuttgart, Kohlhammer, 1950.
- E. Klostermann, Das Evangelium des Markus, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1936.
- L. Köhler, Theologie des Alten Testaments, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1947.
- W.G. Kümmel, "Urchristentum" en Religion in Geschichte und Gegenwart, vol.6, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1962.
- J. Leal, La Sagrada Escritura, texto y comentario, vol.2, Madrid, B.A.C., 1962.
- G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, 2a edición revisada, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1956.
- J. Leipoldt, Der soziale Gedanke in der altchristlichen Kirche, Leipzig, Köhler & Amelang, 1952.

- K. Lenkersdorf, Epicteto. Su metafísica en relación con la ética, México, tesis de licenciatura en filosofía, U.N.A.M., 1964.
- T. Lescow, "Jesus in Gethsemane" en Evangelische Theologie, 26. Jahrgang, Munich, Kaiser, 1966.
- I. Lenzman, Los orígenes del cristianismo, traducción por L. Villalobos, México, Grijalbo, 1965.
- H. Lietzmann y W.G. Kümmel, An die Korinther I.II, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1949.
- E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1937.
- E. Lohse, "Die Sünde im Judentum" en Religion in Geschichte und Gegenwart, 3a edición, vol.6, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1962.
- K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, Stuttgart, Kohlhammer, 1964.
- A. Makarenko, Poema pedagógico, traducción por S. Telingater, Moscú, Progreso, sin año.
- C. Marx, Manuscritos económico-filosóficos en Escritos económicos varios, traducción por W. Roces, México, Grijalbo, 1962.
- E. Meyer, "La evolución económica en la antigüedad" en El historiador y la historia antigua, traducción por Carlos Silva, México, Fondo de Cultura Económica, 1955.
- A. Nygren, Agape and Eros, traducción por F.S. Watson, Londres, S.P.C.K., 1957.
- L.-H. Parias, Historia general del trabajo, vol.1, traducción por J. Romero Maura, Barcelona, Grijalbo, 1964.
- M. Pohlenz, Paulus und die Stoa, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.
- M. Pohlenz, Die Stoa, vol.1, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955.
- F. Prat, La teología de San Pablo, 2 volúmenes, traducción por S. Abascal, México, Jus, 1947.
- G. von Rad, Das erste Buch Mose, 4a edición, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956.
- R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956.

- E. Renan, Vida de Jesús, traducción por A. Garzón del Camino, México, Cía. General de Ediciones, 1960.
- A. Richardson, The Biblical Doctrine of Work, Londres, SCM Press, 1963.
- M. Rosental y P. Iudin, "Trabajo" en Diccionario filosófico abreviado, Montevideo, Pueblos Unidos, 1960.
- M. Rostovtzeff, The Social and Economic History of the Roman Empire, Oxford, Oxford University Press, 1957.
- J.A. Saco, Historia de la esclavitud, México, Alameda, 1955.
- H. Schlier, Der Brief an die Epheser, Düsseldorf, Patmos, 1957.
- E. Schürer, Neutestamentliche Zeitgeschichte, Leipzig, Hinrichs, 1874.
- E. Schweizer, "soma" en Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, vol. 7, Stuttgart, Kohlhammer, 1964.
- M. Simon, Los primeros cristianos, traducción por M. Lamana, Buenos Aires, Eudeba, 1963.
- Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, volúmenes 2 y 4, Munich, Beck, 1956.
- C.V. Truhlar, Labor Christianus, Roma, Herder, 1961.
- R. de Vaux, Instituciones del Antiguo Testamento, traducción por A. Ros, Barcelona, Herder, 1964.
- Th. Vriezen, "Die Sünde im Alten Testament" en Religion in Geschichte und Gegenwart, 3a edición, vol. 6, Tübinga, Mohr-Siebeck, 1962.
- A. Wickenhauser, Introducción al Nuevo Testamento, traducción por D. Ruiz Bueno, Barcelona, Herder, 1960.

## CONTENIDO

	página
Prefacio .....	4
Capítulo uno: El cristianismo primitivo .....	7
1.- El problema de las fuentes .....	7
2.- El comienzo del cristianismo .....	13
Capítulo dos: El trabajo en el mundo grecohelenístico .....	20
1.- El aprecio del trabajo .....	20
2.- El desprecio del trabajo .....	26
Capítulo tres: El trabajo en el judaísmo .....	31
1.- El trabajo creador y transformador .....	31
2.- El trabajo conservador y responsable ...	35
3.- El trabajo como servicio a Dios.....	37
4.- La finalidad del trabajo .....	38
5.- La influencia grecohelenística .....	39
6.- El trabajo cultural y sagrado .....	43
7.- Resumen .....	44
Capítulo cuatro: La herencia judía en el cristianismo primitivo .....	48
1.- Dios creador .....	48
2.- El mandato del trabajo .....	52
3.- La imagen de Dios .....	61
4.- Trabajos concretos .....	65
5.- Conclusión .....	71
Capítulo cinco: La problemática del trabajo .....	74
1.- El trabajador y sus productos .....	75
2.- La crítica de las obras .....	78
3.- La enajenación .....	82
4.- El fundamento de la enajenación .....	87
Capítulo seis: La superación de la enajenación ..	92
1.- El comienzo del cristianismo .....	92
2.- La nueva criatura .....	98
3.- Cristianismo y religión .....	106
4.- El cuerpo de Cristo .....	109
Capítulo siete: El trabajo auténtico de los cristianos .....	113
Conclusión .....	123
Notas .....	127
Bibliografía .....	158



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO**

Facultad de Filosofía y Letras

EL PROBLEMA DEL TRABAJO EN EL  
CRISTIANISMO PRIMITIVO

**TESIS DOCTORAL**

**DE**

**KARL H. H. LENKERSDORF S.**

MEXICO, D. F.

1966